

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA EM ESTUDOS COMPARATISTAS



**A Identidade Social: trajectória de um discurso ideológico em José Saramago e Miguel Otero Silva**

**Raquel Corte-Real do Nascimento Baltazar**

Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura

Especialidade em Estudos Comparatistas

2013

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA EM ESTUDOS COMPARATISTAS



**A Identidade Social: trajectória de um discurso ideológico em José Saramago e Miguel Otero Silva**

**Raquel Corte-Real do Nascimento Baltazar**

Tese orientada pela Prof.<sup>a</sup> Doutora Cristina Almeida Ribeiro, especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em Estudos de Literatura e de Cultura, especialidade em Estudos Comparatistas

2013

## Índice

<b>Resumo</b> .....	4
<b>Abstract</b> .....	6
<b>Agradecimentos</b> .....	7
<b>Dedicatória</b> .....	9
<b>Apresentação</b> .....	10
<b>Parte 1 – A identidade na modernidade</b> .....	14
<b>1. A edificação da identidade social na modernidade</b> .....	14
<b>2. O lugar da identidade pessoal</b> .....	27
<b>3. A identidade cultural: aspectos constitutivos</b> .....	39
<b>4. A convergência do espaço literário como questionador da identidade social</b> .....	51
<b>Parte 2 – Identidade Social e prática romanesca: José Saramago e Miguel Otero Silva</b> ....	62
<b>1. O processo formativo na construção ideológica</b> .....	62
<b>2. <i>Levantado do Chão</i> e <i>Casas muertas</i>: a consciência humana e o paradoxo metaficcional</b> .....	74
<b>2.1. A alienação da identidade</b> .....	74
<b>2.2. A ruptura do estado agrário e a epifania política</b> .....	90
<b>3. <i>A Caverna</i> e <i>Oficina Nº 1</i>: metáforas do obscurecimento da razão</b> .....	123
<b>3.1. O centro económico como simulacro social</b> .....	123
<b>3.2. A alegoria contra a emergência do capitalismo</b> .....	161
<b>4. <i>Ensaio sobre a Cegueira</i> e <i>La muerte de Honorio</i>: exercícios de autognose</b> .....	181
<b>4.1. O desafio das identidades: entre o medo, o trauma e a vigilância</b> .....	181
<b>4.2. Memória, testemunho e representação</b> .....	206
<b>Considerações finais</b> .....	221
<b>Referências bibliográficas</b> .....	226

## Resumo

O presente estudo incide sobre a temática da identidade social nas obras do escritor português José Saramago e do autor venezuelano Miguel Otero Silva. Se o compromisso social das narrativas de José Saramago problematiza o conceito de identidade a partir de um discurso intemporal, as obras oterianas apropriam-se do real para uma procura da identidade social de um espaço em reestruturação política e económica. Os romances *Casas muertas* (1955) e *Levantado do Chão* (1980) concretizam o paradoxo metaficcional da consciencialização progressiva do sujeito a partir de uma alienação sócio-política. Obras de repressão centradas nas ditaduras de Gómez e de Salazar, respectivamente, transformam-se em intérpretes sociais de uma humanidade que vive no limiar da sobrevivência. O estilo de narração confessional realça as interrogações retóricas do comportamento humano e da construção ideológica. As obras *Oficina Nº 1* (1961) e *A Caverna* (2000) revelam-se metáforas do obscurecimento da razão e alertam para a incapacidade de desenvolvimento de uma sociedade mais justa devido a mecanismos económicos controladores. A partir de um desejo de enriquecimento na exploração petrolífera ou na figura de um centro comercial que suscita ambições de ordem capitalista, aparecem retratadas sociedades que aniquilam a introspecção ideológica em virtude de uma realidade ilusória. As personagens são encantadas por espaços distópicos contemporâneos, por um falso progresso e por uma modernização desigual e desintegradora. A análise de *La Muerte de Honorio* (1963) e *Ensaio sobre a Cegueira* (1995) completa esta viagem identitária a partir de um exercício de autognose em forma de literatura de denúncia, em que ocorre o resgate da experiência humana a partir de situações de epidemia, cativo e tortura.

Trata-se de percursos literários humanistas que permitem o questionamento das estruturas da identidade social na modernidade.

Palavras-chave: literatura, identidade social, ideologia, crítica social, José Saramago, Miguel Otero Silva

## Abstract

This study focuses on the theme of social identity in the novels of Portuguese writer José Saramago and Venezuelan author Miguel Otero Silva. If the social commitment of the novels of José Saramago questions the concept of identity from an intemporal discourse, the oterian novels realise the search for social identity. The novels *Casas muertas* (1955) and *Levantado do Chão* (1980) embody the metafictional paradox of the individual's progressive awareness of a socio-political alienation. The novels focus on the repressions of respectively Gómez and Salazar's dictatorships, thus becoming social interpreters of a humanity that lives on the edges of survival. The confessional narrative style emphasizes rhetorical interrogations of human behaviour and of ideological construction. The novels *Oficina Nº 1* (1961) and *A Caverna* (2000) are metaphors of the loss of reason which alerts for the incapacity of development of a fairer society due to economic controlling mechanisms. Through a desire for enrichment related to oil exploration, or in the figure of a shopping center that originates ambitions of a capitalist order, societies appear to annihilate ideological insight in favour of an illusory reality. The characters are enchanted by contemporary dystopian spaces, a false progress and an uneven and disruptive modernization. The study of *La muerte de Honorio* (1963) and *Ensaio sobre a Cegueira* (1995) complete this voyage through an exercise of autognosis in the shape of literature of denouncement, with the redemption of human experiences through situations of epidemic, bondage and torture. These are literary journeys that question the structures of social identity.

Key-words: literature, social identity, ideology, social criticism, José Saramago, Miguel Otero Silva

## **Agradecimentos**

As primeiras palavras de agradecimento são dirigidas à orientadora desta tese, Professora Doutora Cristina Almeida Ribeiro, pela leitura e análise crítica, pela disponibilidade permanente, pela compreensão e carinho que sempre demonstrou ao longo do percurso de investigação e redacção. Para esta querida Professora, a qual admiro muito e pela qual tenho o maior reconhecimento, um sincero obrigada.

A integração deste projecto no *Centro de Estudos Comparatistas* propiciou diálogos estimulantes, conversas multidisciplinares que me incentivaram durante esta trajectória. A partir da excelente coordenação da Professora Doutora Helena Carvalhão Buescu, sempre inspiradora nas suas palavras, tive a possibilidade de realizar e integrar vários projectos de investigação que contribuíram para o meu crescimento académico e pessoal.

Aos meus colegas do projecto *Diálogos Ibéricos e Ibero-Americanos*, agradeço a amizade, o estímulo e a confiança, lembrando particularmente Ângela Fernandes, coordenadora que se entrega de alma e coração à investigação e cujo profissionalismo se revela inspirador, Sonia Miceli e Magdalena López.

À Isabel Araújo Branco agradeço a partilha, o carinho e a motivação.

À Alice Trindade, Isabel Soares, Rita Amorim, Aurélia Pereira, Edgardo Silva e Ana Raquel Afonso agradeço a confiança permanente e o incentivo diário que se resumem no verdadeiro significado da palavra amizade.

Ao meu pai, Serafim, e à minha mãe, Helena, agradeço o apoio incondicional, o amor infinito e por estarem sempre presentes como um pilar identitário.

Ao meu irmão, à minha cunhada, à minha família e aos meus amigos agradeço o carinho e a compreensão, em especial à Mama Luisa e Papa Juan. Por me fazerem sentir especial, estou eternamente reconhecida.

À minha filha Liliana agradeço os sorrisos, os abraços, os comentários perspicazes que me fazem crescer e continuar a sonhar. Porque me lembra que dentro dos livros há “poesia, lições e histórias de amor”. Agradeço também a partilha diária do caminho para a *Faculdade de Letras* onde ficava nos *Letrinhas* enquanto me dirigia para mais um dia na biblioteca. Porque este cordão umbilical se transformou na raiz do meu pensamento, obrigada, meu amor.

Ao meu marido, Javier, um agradecimento verdadeiro pela paciência, pelo apoio, pelo amor e pelas longas conversas que me levaram à descoberta de novas linhas de investigação. Um obrigada muito especial por estar sempre presente com um abraço que me lembra que posso alcançar os meus sonhos.

E por último um agradecimento ao Sr. José, que neste momento está a dar a mão à Blimunda de olhos especiais, e vão os dois numa jangada a contar histórias deste mundo e do outro. A acompanhá-los vai uma passarola que leva outro Baltasar e um Ricardo que deve ser rei, juntamente com uma menina de olhos azuis que fala em liberdade e justiça a um velho oleiro que deixou de estar cego. Vão em direcção a outro continente onde está uma Carmen de nome rosa acompanhada de uns quantos presos identificados por números e de uns índios que contam histórias de Guaicaipuro. Habitantes de um espaço outro, intemporal, que se encontram e se fundem na história desta humanidade.



## Dedicatória

*Dedico esta tese a Jesus por estar sempre comigo.*

(Num espaço onde se discute a identidade, esta é também a minha).

## Apresentação

“Me curaré porque si bien es cierto que hasta después de muertos somos útiles, también en vida podemos serlo.”

(Otero, 2006b: 165)

“Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa que somos.”

(Saramago, 2001: 262)

Num tempo de globalização avançada, a humanidade encontra-se definida por parâmetros económicos que obrigam os sujeitos a deambular por entre actividades classificatórias e promotoras de discursos identificativos. O processo de metamorfose social origina uma alienação psicológica dos mecanismos de controlo político e ideológico. A inexistência de integração num espaço físico, por desenraizamento emocional e pela acelerada transformação dos padrões tradicionais, provoca desajustes no conceito de identidade. A vinculação a um espaço que corresponde a um *não-lugar*, a apropriação cultural pelo mercado financeiro, a aquisição física de objectos comerciais que anestesiam psicologicamente e propiciam uma aparente segurança são alguns dos factores que substituem as interrogações ideológicas por um adormecimento social. O consumismo narcotizante, baseado na transitoriedade dos objectos, entorpece os sujeitos numa apatia identitária. O controlo do agir por castração do conhecimento e da liberdade conduz à rejeição da independência pessoal em virtude de um domínio económico. Porque estes são os tempos de uma modernidade fragmentada, porque a espacialidade está adulterada, líquida, inacabada, surge o campo literário como espelho, fronteira, labirinto e lugar de reconstrução. O texto revela-se interrogação, narrativa que

questiona o tempo e o espaço, lugar discursivo múltiplo e caleidoscópico. Devido aos desajustes sociais e à pluralidade de centros de poder que configuram a modernidade, a obra literária funciona como estrutura questionadora e reflexiva da identidade. O aprofundamento narrativo sobre estas questões reflecte as preocupações sociais de uma modernidade incompleta que obriga o sujeito à recriação individual para a sobrevivência.

Em Portugal, José Saramago surge como matéria, texto que é preciso desbravar para a libertação da humanidade adormecida. A sua obra é reflexo do social, imagem inacabada, ausente de concretização por se encontrar numa modernidade que oscila entre um tempo abstracto e um espaço *outro*. A escrita de contornos irónicos e sabedoria proverbial dilui os limites entre a ficção e a realidade, através de um discurso alegórico e inquietante que desperta um sentimento de instabilidade no leitor.

Na América Latina, o impacto da vida política na organização social dos indivíduos e na repressão ideológica, envolvida em contornos proféticos, molda a identidade pessoal, cultural e física dos sujeitos. A divinização ou o messianismo de entidades governamentais e a recuperação imagética de figuras libertárias confundem-se numa política mediatizada e ideológica. Miguel Otero Silva, fundador do jornal *El Nacional* e promotor de inúmeras campanhas de luta contra os regimes ditatoriais, revelou-se o homólogo venezuelano de José Saramago, ambos escritores politicamente interventivos e jornalistas sociais que recorreram a uma arquitectura narrativa com interrogações retóricas do comportamento humano. Os dois apresentam obras que reflectem sobre a construção da identidade social de uma humanidade regida por sistemas de vigilância e controlo governamental, por entidades financeiras, domínios económicos impessoais que movimentam os indivíduos como peças de xadrez e que os mantêm isolados física e psicologicamente ou envolvidos em práticas de sobrevivência.

Ao estarmos perante dois autores com uma grande produção literária foi necessário definir criteriosamente as obras que iriam integrar esta reflexão. A construção de um estudo representativo, que estabelece pontos de contacto entre a identidade e a modernidade, tem como base de interpretação a análise do que Anthony Giddens designa como descontinuidades, pontos de transição que obrigaram a uma readaptação comportamental e a uma maior reflexividade. De Miguel Otero Silva e de José Saramago, respectivamente, privilegiaram-se a ruptura do estado agrário e o despertar ideológico em *Casas muertas* (1955) e *Levantado do Chão* (1980), a emergência do capitalismo como estrutura governante em *Oficina Nº1* (1961) e *A Caverna* (2000) e por último a imposição do poder militar e de um sistema de vigilância de um Estado com características de concentração de poder, e neste sentido absolutista, em *La muerte de Honorio* (1963) e *Ensaio sobre a Cegueira* (1995).

Na primeira parte começamos por desenvolver as bases da definição da identidade social na modernidade e posteriormente tratamos da identidade pessoal em Anthony Giddens. O conceito de identidade cultural proposto por Stuart Hall é seguido da análise da convergência do espaço literário como lugar de questionamento da identidade social, cultural, política e moral.

A segunda parte está dividida em quatro secções e integra o processo formativo de ambos os escritores como ferramenta para a compreensão da construção ideológica e identitária de um espaço em ruptura do estado agrário, bem como do fim da sociedade tradicional e das implicações destas mudanças a nível cultural e político. Com a análise de *Casas muertas* de Miguel Otero Silva e *Levantado do Chão* de José Saramago revelam-se reflexos da consciencialização humana e da privação física e emocional num tempo ausente de justiça. Segue-se a análise das obras *Oficina Nº 1* do autor venezuelano e *A Caverna* do escritor português, metáforas do obscurecimento da razão,

alegorias que reforçam a “epidemia” capitalista e mostram o centro económico como simulacro social de uma modernidade em transformação. A secção seguinte inclui as obras *La muerte de Honorio* de Miguel Otero e *Ensaio sobre a Cegueira* de José Saramago como exercícios de autognose num quadro marcado pela imposição do sistema de vigilância de um Estado controlador. A violência e a memória surgem como representação da cegueira social, bem como da formação da identidade entre o medo e o trauma num cenário de prisão e epidemia.

A modernidade é, aqui, um projecto inacabado no qual figuram vários sistemas abstractos que tentam estabilizar as relações indefinidas de tempo-espço, um fluxo histórico marcado por rupturas ou descontinuidades. Miguel Otero Silva e José Saramago questionam o leitor, participante activo de um tempo moderno em reestruturação, através de obras que funcionam como espaços dialécticos, lugares de inquietação que sintetizam a existência de uma identidade social que não se demarca nas fronteiras geográficas, sendo antes reflexo de uma estrutura humanista. Porque a modernidade amplifica a relação dialéctica entre o *eu*, o *outro* e o espaço, porque “não é (ainda) uma língua morta” (Buescu, 2005: 44), traçamos um percurso de indagação da identidade social nos textos de ambos os autores.

## Parte 1 – A identidade na modernidade

“Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,  
y el temor de haber sido y un futuro terror...  
[...] y sufrir por la vida y por la sombra y por  
lo que no conocemos y apenas sospechamos,  
y la carne que tienta con sus frescos racimos,  
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,  
!y no saber adónde vamos,  
ni de dónde venimos!”

(Darío, 1961: 688)

### 1. A edificação da identidade social na modernidade

O conceito de identidade foi extensamente analisado ao longo dos tempos por várias disciplinas do saber, sobretudo na área das ciências sociais. Os elementos constitutivos da unidade de conhecimento aparecem com Aristóteles através da teoria da identidade como unidade de substância, estudo que proporcionou os alicerces teóricos a partir do trinómio: identidade, unidade e ser.

Se a identidade surgia como objecto de meditação filosófica, o conceito, tal como é percebido na actualidade, encontra-se no centro de debates sobre a nacionalidade, etnicidade, raça, ciência política, género, sexualidade, religião e linguagem. Na obra *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Charles Taylor afirma que a questão da identidade “is often spontaneously phrased by people in the form: Who am I? [...] this question for us is an understanding of what is of crucial importance to us” (Taylor, 2003: 27). A primeira abordagem de Taylor sintetiza a percepção do indivíduo em relação à sua identidade e encontra-se presente em distintas obras nas áreas da psicologia, filosofia e sociologia. Contudo, esta questão levanta algumas incongruências, na medida em que os aspectos que os indivíduos consideram

como representativos da sua individualidade podem não ser parte constitutiva da sua identidade. A imagem que o sujeito reflecte socialmente e que se concretiza na relação com o *outro* é diferente da construção mental que tem de si mesmo. Para Foucault, os indivíduos não são portadores de uma essência interior que os torna únicos, a verdadeira identidade reflecte-se exactamente no comportamento e na interacção social, funcionando como uma construção momentânea e mutável.

Na introdução da obra *Identity: a reader*, Paul du Gay apresenta a análise identitária como uma tarefa de extrema complexidade devido à sua natureza polivalente, na qual o conceito de indivíduo é associado ao de sujeito individual e autor dos seus próprios actos, “centred in a unitary, reflexive and directive consciousness” (Gay, 2000: 2). A identidade revela-se como uma construção inacabada e em certa medida imaginada, dentro dos mesmos parâmetros que definiram a designação teórica de *comunidade imaginada* de Benedict Anderson<sup>1</sup>. Contudo, de entre as inúmeras definições da identidade gostaríamos de destacar três que consideramos particularmente pertinentes pela sua dimensão transcultural e por se enquadrarem nos fundamentos teóricos que iremos desenvolver. Cornel West, filósofo e professor da Universidade de Harvard, apresenta a identidade como uma construção que oscila entre o desejo de reconhecimento, a aceitação e a pertença, a procura de uma afiliação que confirme e restabeleça uma segurança ontológica.

---

<sup>1</sup> A obra *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, de Benedict Anderson, publicada em 1983, teve uma grande repercussão nos estudos literários e culturais. O conceito de “comunidade imaginada” transmite a ideia de comunhão e fraternidade que existe entre os membros de uma nação, que mesmo que nunca se venham a conhecer, partilham uma imagem da comunidade na qual estão inseridos. Embora ocorram diferenças na forma como são imaginadas, as comunidades têm limites, pela afirmação da soberania e pelas fronteiras que as separam. Benedict defende que todas as comunidades dependem de uma construção intersubjectiva dos seus membros: “all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined” (1991: 6).

[T]he sense of being acknowledged; a deep desire for association – What Edward Said would call affiliation. It's the longing to belong, a deep, visceral need that most linguistically conscious animals who transact with an environment (that's us) participate in. And there is a profound desire for protection, for security, for safety, for surety (1995: 16).

No delineamento da concepção identitária é possível traçar um percurso que resulta da necessidade de integração social, a partir de uma satisfação interior/exterior de reconhecimento num contexto de protecção física e emocional.

A segunda definição que integra esta leitura assenta numa aproximação ao universo linguístico e às consequentes relações entre o discurso e a componente social e é do sociólogo português José Manuel Mendes, que defende a impossibilidade de construção da identidade fora do discurso, ou seja, sustenta que esta tem de ocorrer “em lugares históricos e institucionais específicos, em formações prático-discursivas específicas e por estratégias enunciativas precisas” (2001: 491).

De forma complementar, a posição do sociólogo mexicano Gilberto Giménez revela-se estratégica, na medida em que se aproxima de forma directa do reflexo sociológico do indivíduo a partir do *outro*.

[L]a identidad no se reduce a un haz de datos objetivos; resulta más bien de una *selección* operada subjetivamente. Es un *reconocerse* en... algo que tal vez solo en parte coincide con lo que efectivamente uno es. La identidad resulta de transformar un dato en valor. No es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quien se da de sí mismo (1996: 187).

A associação do conceito de identidade a uma imagem reflectida socialmente, segundo a concepção de Foucault, questiona o princípio da identidade pessoal e redimensiona a importância das relações sociais, ou seja, promove um reconhecimento operado objectivamente na relação com o *outro*. Desta forma as três definições



apresentadas funcionam no plano da complementaridade por integrarem o desejo de afiliação social, movido por factores internos e externos, a utilização de uma prática discursiva, expressão da humanidade em lugares históricos e institucionais precisos, e o reconhecimento *do outro e no outro*.

A análise da modernidade revela-se, desta forma, fundamental para a compreensão dos parâmetros que definem, condicionam e influenciam a identidade dos indivíduos. Pautada pela auto-reflexividade e pela descontextualização espaço-temporal, a época moderna torna-se catalisadora de leituras comparativas e classificatórias dos sujeitos no contexto social.

Por considerarmos que as obras em análise de José Saramago e Miguel Otero Silva reflectem sobre as questões sociológicas e, em particular, as identitárias, iremos focalizar a construção do conceito de identidade na modernidade e esclarecer o enquadramento terminológico associado à definição temporal de época moderna. Numa altura de grande produção sociológica, na qual se debatem termos como globalização<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> John Tomlinson (1999) alerta para os problemas inerentes ao facto de a noção de moderno/pós-moderno estar a ser gradualmente substituída pelo termo globalização; contudo, segundo Berman (2002), Karl Marx já tinha apresentado a globalização e a modernidade como dois projectos intrinsecamente interligados. A posição de Tomlinson revela-se bastante pertinente, na medida em que discute a globalização de um ponto de vista mais cultural, social e moral e menos económico. Em *Globalization and Culture* (1999) o sociólogo analisa a relação entre globalização e cultura contemporânea, a importância do tempo e do espaço, o imperialismo cultural, a desterritorialização e o impacto dos meios de comunicação numa vertente mais humanista. No mesmo ano, Ulrich Beck publica *What is globalization?* (1999), um estudo que distingue este conceito do de globalismo. A globalização ocorre no plano económico, político, cultural e social, enquanto o globalismo é uma construção ideológica na qual os parâmetros se definem pelo mercado global. A globalização como discurso confunde-se muitas vezes com o globalismo por apelar à troca comercial, ao mercado internacional, e tende a ocultar as transformações culturais e sociais que os indivíduos experienciam. Por outro lado, vários investigadores apresentam leituras complementares sobre esta temática, como Gilberto Giménez, que acentua “el proceso de desterritorialización de sectores muy importantes de las relaciones sociales a escala mundial o, lo que es lo mismo, la multiplicación e intensificación de relaciones supraterritoriales, es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial y de la localización (al menos parcial) de la geografía macro-social, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado solamente en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales” (Giménez, 2004: 124), ou como Boaventura de Sousa Santos, que no artigo “Por uma concepção multicultural de direitos humanos” refere “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (1997: 108).

descentralização, atemporalidade, não-lugar<sup>3</sup>, espaço inacabado, imaginado ou líquido, torna-se fundamental compreender os fenómenos de deslocação e as suas implicações a nível social. A identidade encontra-se em processo de metamorfose numa modernidade que exige comportamentos de sobrevivência à possibilidade de risco<sup>4</sup>, e se pode manifestar na violência, ataque nuclear ou terrorista, na forma de catástrofe natural, ou do contágio epidémico de enfermidades. As identidades deixaram de ser interpretadas como fixas para se moldarem ao projecto da modernidade que consiste num processo sócio-económico de organização social dos sistemas de educação, de administração política e ideológica, e na reconfiguração dos costumes culturais.

Boaventura de Sousa Santos, no artigo “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”, indica que as identidades se amplificam em *identificações em curso* (1993: 31), realçando o aspecto transitório do processo. Estas “identificações em curso” poderão ser analisadas como um processo de auto-caracterização na *teoria da identidade social*. Se por um lado a teoria da identidade se focaliza no comportamento individual, no desempenhar de um papel, ou seja, no aspecto comportamental, por outro lado a *teoria da identidade social* (proposta por Tajfel e Turner em 1979) baseia-se no âmbito social, no comportamento dos membros de uma categoria com base em resultados cognitivos. A crise do sujeito moderno prende-se com a perda da identidade fixa, acompanhada pelo aparecimento de uma multiplicidade de aspectos identitários com os quais o sujeito se pode identificar. Ernesto Laclau (1998) refere que esta

---

<sup>3</sup> Marc Augé em *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade* (1994), apresenta a vida urbana contemporânea como produtora de não-lugares, espaços não traduzidos por vínculos identitários, relacionais ou históricos, mas como lugares de fluxo, de transição e de passagem.

<sup>4</sup> Ulrich Beck desenvolve o conceito de *risco* associado às transformações da sociedade moderna e apresenta as implicações ecológicas, químicas, genéticas e nucleares como as consequências desta nova mudança social que não se vincula unicamente a um espaço ocidental. Em *Risk Society: towards a new modernity* (1986), Beck propõe que a designação de sociedade industrial seja substituída por sociedade de risco, devido a redimensionar o carácter reflexivo dos riscos sociais, económicos, políticos e industriais. Em 1990, Giddens assinala que esta problemática reside no aumento da consciência sobre o risco devido ao facto de os indivíduos estarem mais cientes e conhecedores dos perigos e, assim sendo, o crítico defende a necessidade de existência de uma segurança ontológica no ambiente social.

necessidade de identificação se manifesta numa forma de integração social. A diversidade de identificações que dependem da pluralização dos ambientes de interacção remetem para uma aceitação “controlada” socialmente mas que não reflecte a verdadeira identidade. Segundo este sociólogo, esta deve ser pensada a partir de uma teorização sobre o discurso e da lógica das relações hegemónicas. Laclau argumenta que a identidade é constituída por um sistema de relações variadas que engloba os conceitos de hegemonia, contingência e antagonismo social. Desta forma, o sociólogo prefere a designação de identificações em vez de identidades, realçando a componente processual na qual se estabelecem relações simbólicas e discursivas<sup>5</sup>. Voltando a Boaventura de Sousa Santos, “o paradigma da modernidade é um projecto sócio-cultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social” (1993: 33)<sup>6</sup>. A definição do conceito de identidade está associada à concepção instável da modernidade e à multiplicidade de referentes sociológicos e identificativos que desestabilizam o indivíduo. A existência de discordâncias nas práticas discursivas e a dualidade das componentes antagónicas dificulta uma construção identitária uniforme.

Stuart Hall, em “Ethnicity: Identity and Difference”, apresenta uma leitura próxima da reflexão referida anteriormente, reforçando a inexistência de identidade sem uma relação dialógica com o *outro*: “The Other is not outside, but also inside the Self,

---

<sup>5</sup> Uma das definições de identidade igualmente pertinentes que gostaríamos de assinalar encontra-se no livro *Identità: percorsi di analisi in sociologia* (1983), de Loredana Sciolla em que é feita a distinção de três funções básicas da identidade: função locativa (permite a orientação no espaço social), selectiva (carácter operativo das representações sociais em que a identidade selecciona o sistema de preferências dos agentes sociais) e integradora (possibilidade de relacionar as memórias do passado com as experiências do presente, a nível individual ou através da memória colectiva).

<sup>6</sup> O filósofo Etienne Balibar apresenta uma perspectiva semelhante à de Boaventura de Sousa Santos ao afirmar que não existem identidades, visto estas serem apenas o objectivo do processo de identificação: “It could be suggested that a construction of identity is not an imaginary process but a processing of the imaginary: a behavior, a history or a singular strategy of the subject in His relation to the imaginary” (1995: 187). Contudo, esta definição encontra-se longe da componente social por se enquadrar numa definição em que o sujeito ocupa a centralidade do processo de identificação no qual o discurso com o *outro* é anulado.

the identity. So identity is a process, identity is split. Identity is not a fixed point but an ambivalent point. Identity is also the relationship of the Other to oneself” (1989: 16). O sociólogo defende que a ausência de unidade na construção identitária se deve à inconstância dos tempos modernos, “increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions” (1996: 3). O processo de mudança e transformação da era moderna redimensiona as questões da identidade num novo discurso que não pode ser entendido fora dos parâmetros de um projecto sociológico, dialogante com diferentes práticas e raciocínios, nem ausente da componente comparatista.

O conceito de *identidade social* enquadra-se no projecto da modernidade através da multiplicação de referentes simbólicos, na progressão autónoma da execução das leis da economia que se sobrepõem aos interesses particulares dos sujeitos. A identidade deixou de ser uma propriedade individual para se moldar a uma construção social com implicações políticas, económicas, culturais, éticas, entre outras, ou seja, a modernidade deslocou o conceito de identidade enquanto identificação individual para uma leitura mais vasta de âmbito social e global. A compreensão deste fenómeno implica a análise sociológica e uma focalização teórica de diferentes dimensões da identidade através de uma leitura multicultural e multidisciplinar que se inicia com a definição do período correspondente à modernidade e o enquadramento social da designação teórica.

Segundo Habermas, foi Hegel o responsável pela primeira utilização do conceito, em contextos históricos, ao aplicar a designação de ‘tempos modernos’ como sinónimo de progresso, revolução, desenvolvimento e crise. Esta utilização correspondia ao uso contemporâneo nas línguas inglesa e francesa das expressões ‘modern times’ e ‘temps modernes’, da qual Hegel<sup>7</sup> destaca quatro aspectos

---

<sup>7</sup> Hegel definiu igualmente a noção de identidade através da lei da contradição, “the identity of identity and non-identity” (1991: 96), demonstrando que o conceito se baseia na união de elementos semelhantes

constitutivos: o individualismo, o direito à crítica, a autonomia do agir e a filosofia idealista (cf. Habermas, 2000: 27).

A modernidade revela-se na transformação dos sistemas de referência da sociedade e do indivíduo em estruturas abstractas descentralizadoras dos pilares pré-modernos como a família e a religião. Bill Ashcroft, em *Post-Colonial Transformation*, defende que a modernidade, como organização social relacionada com o poder europeu desenvolveu mecanismos de inclusão dos indivíduos, através de uma homogeneização cultural. A associação a esta centralização europeia, segundo o crítico, tornou-se outra forma de expansão imperial visto ter surgido “at about the same time as European nations began to conceive of their own dominant relationship to a non-European world and began to spread their rule through exploration, cartography and colonization” (2001: 20). Segundo Ashcroft, a Europa revelou-se imagem da modernidade e rotulou o não-europeu como ‘tradicional’, ‘estático’ e ‘pré-histórico’ através de uma leitura que não se afasta de uma posição colonizadora e na qual é veiculado o domínio ideológico sobre o *outro*. Desta forma, as implicações da modernidade na transformação dos sistemas de referência dos indivíduos são muitas vezes associadas a uma imagem de modernização europeia. Esta situação decorreu igualmente, segundo Habermas, porque a “Europa moderna criou os pressupostos espirituais e os fundamentos materiais para um mundo em que esta mentalidade ocupou o lugar da razão” (Habermas, 1990: 335).

A nossa posição relativamente à terminologia é semelhante à de Anthony Giddens, na medida em que o autor defende a utilização do conceito de modernidade em detrimento do vocábulo pós-modernidade. Segundo o sociólogo, “we are moving into one [period] in which the consequences of modernity are becoming more radicalised and universalised than before” (Giddens, 1990: 3). A elasticidade da

---

e distintos ao mesmo tempo, como forças que se atraem e repelem de forma a constituir uma unidade em transformação.

designação teórica leva-nos numa viagem de vozes dissonantes dentro da área das ciências sociais. A ausência de consenso sobre a repartição histórica do período que representa a modernidade e/ou a pós-modernidade acentua-se na segunda metade do século XX. Octavio Paz em ‘La Búsqueda del Presente’, discurso de aceitação do Prémio Nobel da Literatura, questiona exactamente esta temática relativamente à descrição da era moderna:

La modernidad es una palabra en busca de su significado: ¿es una idea, un espejismo o un momento de la historia? ¿Somos hijos de la modernidad o ella es nuestra creación? Nadie lo sabe a ciencia cierta. Poco importa: la seguimos, la perseguimos. [...] La modernidad ha sido una pasión universal. Desde 1850 ha sido nuestra diosa y nuestro demonio. En los últimos años se ha pretendido exorcizarla y se habla mucho de la “postmodernidad”. ¿Pero qué es la postmodernidad sino una modernidad aún más moderna? (1990: 34).

Estas interrogações retóricas descrevem de forma bastante pertinente a análise dos tempos modernos dentro da sua categorização ambígua. Segundo Remo Ceserani, numa posição teórica com a qual igualmente concordamos, os tempos modernos ainda sofrem as consequências do capitalismo,

of the overall balance from production to consumption and the growing centrality of the market, the substitutions of heavy industries with lighter ones, the formation of enormous world corporations and conglomerates, the scattering of industrial plants in all the regions of the world, the introduction of information technology, the marginalization of labor, the dominant position acquired by financial capital, the extraordinary speed, increasingly virtual, of money-exchange and movements (2002: 92).

Ceserani é bastante categórico na descrição da modernidade como um fluxo permanente de processos e actividades associadas ao capitalismo. O crítico literário

assinala três comportamentos do sujeito moderno face às alterações da condição social: o neurótico (dependente das novas tecnologias), aquele que renuncia à novidade (olhando o passado de forma nostálgica e melancólica) e o mais racional, que analisa a nova condição social e se coloca ao serviço da sociedade.

Devido às mudanças que ocorreram na segunda metade do século XX, muitos investigadores, sociólogos e historiadores apresentaram definições que procuravam reflectir as alterações sociais, económicas e políticas. Aparecem conceitos como pós-modernidade, trans-modernidade, segunda modernidade<sup>8</sup>, neo-capitalismo, época pós-moderna<sup>9</sup>, sociedade pós-industrial<sup>10</sup> e pós-capitalista, e procede-se à adjectivação da modernidade em nova, radicalizada, inacabada, selvagem, tardia ou líquida. A utilização do prefixo “pós” para definir uma desintegração do conceito de modernidade levanta questões associadas ao processo civilizacional que ainda não foram completamente concretizadas ou ultrapassadas.

Entre os investigadores das ciências sociais que assinalam a existência de duas fases na modernidade, encontra-se Fredric Jameson. Em *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present* (1995), o crítico concorda com o facto de a modernidade ser um conjunto de perguntas e respostas que caracterizam uma situação de

---

<sup>8</sup> Beck utiliza a designação de *segunda modernidade* para identificar o conceito de modernização reflexiva por considerar que a mudança da sociedade industrial implica uma radicalização da modernidade. O sociólogo recusa uma concepção unidireccional e defende que a existência de trajectórias divergentes enriquece a modernidade.

<sup>9</sup> Em *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979), Jean-François Lyotard defende que a pós-modernidade compreende o fim de uma condição cultural caracterizada pela perseguição do progresso. Lyotard justifica a utilização do termo pós-moderno como uma designação utilizada para descrever o estado da cultura a seguir às transformações que ocorreram a partir do final do século XIX. A pós-modernidade para Lyotard funciona como uma reescrita da modernidade através de uma leitura do passado para, de forma não repetitiva, ser possível a sua reorganização.

<sup>10</sup> O sociólogo francês Alain Touraine foi o responsável pela utilização da terminologia de sociedade pós-industrial. Desde a obra *Critique de la Modernité* (1992), Touraine utiliza a designação de ‘desmodernização’ como a vontade do indivíduo de assumir a procura por uma identidade individual. O sociólogo obriga o leitor a repensar a modernidade não só a partir da transição da religião para a ciência, como a transformação que ocorreu entre o mundo natural para o mundo do sujeito. Esta crítica à modernidade resulta numa abordagem que destaca as especificidades das tradições, da análise dos conflitos e da lógica da modernidade num campo mais cultural do que sociológico. A obra de Touraine *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents* (1997) é bastante pertinente, a nível da teoria social, por apresentar a sociedade multicultural como uma alternativa à economia globalizada e por defender a construção de um sujeito que combine a igualdade e a diversidade, o universal e o particular.

modernização incompleta. A pós-modernidade surge para Jameson através da industrialização da agricultura e da colonização e comercialização do inconsciente, ou seja, da cultura de massas e da indústria da cultura. Na obra mencionada, o autor apresenta quatro teses sobre a época moderna:

1. One cannot not periodize. 2. Modernity is not a concept but rather a narrative category. 3. The one way not to narrate it is via subjectivity (thesis: subjectivity is unrepresentable). Only situations of modernity can be narrated. 4. No 'theory' of modernity makes sense today unless it comes to terms with the hypothesis of a postmodern break with the modern (2002: 94).

A ausência de alternativas ao capitalismo perpetua o conceito de modernidade como um ideal social e talvez por este motivo consideramos, em oposição a Fredric Jameson, que a ruptura com a modernidade ainda não ocorreu.

De forma a desenvolver este debate sobre a designação terminológica, revela-se pertinente a posição de Jürgen Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. O sociólogo afirma que o conceito de modernidade se refere a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente desde a

formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, [...] à secularização de valores e normas (2000: 14).

O autor defende que a modernidade é um projecto inacabado, pela existência de condicionantes que integram e definem a época actual baseando-se na posição teórica de Max Weber. É em *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1903) que Weber apresenta a modernidade como uma pluralidade de valores, uma autonomização das



diferentes dimensões da experiência, um desencantamento do mundo, da perda das referências mítico-religiosas que devem sentido e coerência à experiência e ao destino. Weber afirma a existência de uma institucionalização do agir económico e administrativo, ou seja, de uma aliança entre a empresa capitalista e o funcionamento burocrático do Estado. Segundo o sociólogo, no denominado ‘socialismo real’, a tentativa de integrar a sociedade civil na política provocou a burocratização da própria sociedade (cf. Habermas, 2000: 76). A concepção de modernidade inacabada e metamorfoseada fundamenta a definição dos tempos modernos como parte integrante e actuante de um “espírito capitalista” que se perpetua.

As incongruências sociais do modelo industrial, a procura da razão (como produto da construção cultural), o conflito entre os diferentes poderes políticos e a descentralização dos valores tradicionais ainda se encontram em processo de transformação na sociedade contemporânea. O questionamento dos principais paradigmas da evolução social está associado à ausência de justiça humana, bem como à exploração e dominação do sujeito moderno através da redução da liberdade, do aprisionamento psicológico e da alienação ideológica. Muitas das reflexões da pós-modernidade baseiam-se unicamente numa construção temporal, pela dificuldade de designação de um período do qual somos parte constitutiva. Porque vivemos na “condição adversa da modernidade” (Buescu, 2005: 39) e porque o ser moderno implica “observar-se e observar”, surgiu a base desta leitura comparatista de análise sociológica em textos literários que se encontram em contextos geográficos distintos mas que integram uma reflexão identitária do tempo moderno.

A modernidade pressupõe mudança, ruptura, adaptação e a reinvenção identitária do sujeito através de mecanismos de apreensão e assimilação<sup>11</sup>. Embora

---

<sup>11</sup> Na sua obra mais famosa, *All that is solid melts into air: the experience of modernity*, Berman defende que ser moderno é uma experiência pessoal e social como um ‘redemoinho’, “to find one’s world and

exista uma diversidade terminológica para a definição do período actual procederemos ao uso do termo modernidade<sup>12</sup> para designar uma manifestação ideológica, histórica e social relacionada com o desenvolvimento do capitalismo e consolidada com a Revolução Industrial. As grandes problemáticas da modernidade centram-se na fragmentação do tempo e do espaço, na (des)construção utópica, na desactualização das estruturas tradicionais e dos modelos estéticos e éticos, no exacerbamento do individualismo, no ideal revolucionário, no capitalismo, na produção de tecnologia industrial e no impacto dos meios de comunicação actuais. O aspecto conceptual da modernidade tem sido utilizado para uma descrição financeira e tecnológica na qual os valores são regidos por padrões económicos<sup>13</sup>, em que a identidade é questionada e a sua autenticidade é posta em causa devido à contínua (des)centralização social. A existência de um *outro*, que se apresenta no modelo comparativo, dá origem ao que Homi Bhabha identifica como “the doubling of modernity”. O sujeito moderno encontra-se prisioneiro de um momento de descoincidência temporal e de um espaço eterno, virtual, ausente de concretização física. O desenvolvimento dos novos núcleos de poder reestrutura o conceito de identidade e questiona as bases do pensamento ideológico da modernidade. Não estamos perante uma época mas diante de um discurso,

---

oneself in perpetual disintegration and renewal, trouble and anguish, ambiguity and contradiction: to be part of a universe in which all that is solid melts into air” (2002: 345-346). Nas palavras do filósofo, o ser moderno resulta do encontro de um ambiente de aventura, poder, alegria, crescimento, auto-transformação e transformação simultaneamente ameaçando tudo o que temos, sabemos e somos. Em lugar da segurança e da coesão social, a modernidade confere incertezas, desarmonia e inseguranças.

<sup>12</sup> Desta forma, estamos mais uma vez de acordo com Anthony Giddens quando afirma que não é necessária a utilização de novos termos, como pós-modernidade, entre outros, “[i]nstead, we have to look at the nature of modernity itself which, for fairly specific reasons, has been poorly grasped in the social sciences hitherto. Rather than entering a period of post-modernity, we are moving into one in which the consequences of modernity are becoming more radicalized and universalized than before” (1990: 3). Da mesma maneira, Turner defende que a modernidade corresponde à regulação imperial das terras, à disciplina da alma e à criação da verdade e que estas revoluções na organização social e do pensamento filosófico são os elementos que ainda constituem o presente. Muitos dos factores defendidos pelos teóricos pós-modernos têm por base questões temporais e espaciais; contudo, o que ocorre na modernidade corresponde a intensificações e radicalizações de elementos já existentes previamente.

<sup>13</sup> Immanuel Wallerstein, em *The Capitalist World Economy* (1980), afirma que o capitalismo tem sido o sistema mundial por excelência desde o século XVI e é igualmente o discurso da era actual, não sendo possível proceder-se a uma separação do conceito na análise da modernidade.

de um modo de organização social e de uma racionalidade que se tornou sinónimo de comportamento civilizacional.

## **2. O lugar da identidade pessoal**

“A busca do eu sempre acabou e acabará sempre  
numa insaciabilidade paradoxal.”  
(Kundera, 1988: 40)

Um dos sociólogos que mais têm contribuído para a análise dos tempos modernos é Anthony Giddens, sendo possível delimitar na sua obra três períodos distintos de investigação. A primeira época corresponde à análise sociológica a partir de uma visão teórica e metodológica baseada na reinterpretação crítica dos clássicos; o segundo período consiste na criação e desenvolvimento da teoria da estruturação; e a terceira fase analisa os conceitos de modernidade, globalização e política. Por motivos de interesse metodológico e científico, faremos incidir esta investigação no terceiro período da obra de Giddens e analisaremos as alterações da modernidade na vida pessoal, social, política e ideológica dos sujeitos modernos. A articulação dos níveis *micro* e *macro* da análise sociológica permite uma leitura da modernidade nas sociedades contemporâneas. Segundo Giddens, o aparecimento de interrogações da identidade na modernidade ocorre devido a mudanças institucionais nos aspectos *macro*. Os aspectos *micro* correspondem ao sentido da identidade pessoal e estão directamente relacionados com os aspectos *macro*, que compreendem a própria

globalização, a figura do Estado e corporações capitalistas multinacionais. A globalização como parte integrante do projecto moderno define-se pela sua natureza de carácter transcultural, a partir da qual se estabelecem relações entre sociedades dominadoras e dominadas. Bill Ashcroft, na obra mencionada, reflecte sobre esta temática e sugere que “the post-colonial experience demonstrates that the key to the resistance of the global by the self determination of the local, lies not in dismissal, isolation and rejection but more often in engagement and transformation” (2001: 23). Ashcroft acrescenta que o paradoxo desta cultura global “is that it makes itself ‘at home’ in motion rather than in place” (28). A cultura global poderá desempenhar um papel formador na libertação de diferentes comunidades de formas locais de domínio e opressão e funcionar como uma ferramenta para a intensificação da identidade local.

Em *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (Held & McGrew eds., 2000) são apresentadas duas vertentes da globalização: por um lado, críticos das ciências sociais defendem que o mundo moderno sofre as consequências irreversíveis e transformadoras da globalização, e, por outro, defensores mais cépticos afirmam que os elementos fundamentais das alterações modernas se baseiam no poder dos governos nacionais, no nacionalismo e na geopolítica (este conceito tem sido desenvolvido por Walter Mignolo nos estudos da pós-colonialidade latino-americana relativamente à *geopolítica do conhecimento*, que visa acentuar a possibilidade da diversidade epistémica como um projecto universal). Em sociedades que aniquilam o pensamento ou a livre ideologia, que distraem os indivíduos com prazeres mundanos ou que os mantêm presos a lutas pela sobrevivência, os aspectos *macro* sobrepõem-se aos aspectos *micro*. Na ausência de uma consciencialização sobre os parâmetros de liberdade individual, os sujeitos são manipulados por uma distopia que os mantém controlados e sem conhecimento da realidade.

A ordem social, segundo Giddens, está relacionada com quatro factores multidimensionais que intervêm directamente no desenvolvimento sociológico. A *vigilância* permite uma supervisão social através do controlo e domínio da informação, o *capitalismo* desperta e estimula desejos consumistas de obtenção de produtos, o *industrialismo* promove a transformação da natureza por meios tecnológicos a partir do desenvolvimento de um ambiente artificial, controlado e seguro, e o *poder militar* facilita o controlo dos meios de violência no contexto da industrialização de guerra.

Como veremos posteriormente, estes quatro factores configuram tematicamente as obras em análise de Miguel Otero Silva e José Saramago: um sistema de vigilância com repressão e controlo físico e psicológico do domínio da informação e do conhecimento a partir da alienação identitária; o capitalismo como meio de expressão física de (des)integração social, a industrialização como imposição de um sistema que termina com as actividades tradicionais e com a sociedade agrária; e, por último, o poder militar como instrumento de controlo e escravização ideológica dos indivíduos por meio da força, repressão física e emocional.

Na obra *The Consequences of Modernity*, Giddens começa por definir a modernidade como um “estilo, costume de vida ou organização social” (1990: 11) que emergiu na Europa no século XVII e que tem vindo a influenciar o mundo. Na análise institucional da modernidade, o sociólogo defende a dificuldade de obtenção de um conhecimento sistemático sobre a organização social e opta por uma interpretação “descontinuada” do desenvolvimento moderno através da qual se podem compreender os seus mecanismos processuais. Os pontos de transição ou descontinuidades enumerados pelo autor realçam a leitura dos processos de ruptura entre passado e presente. Esta situação já tinha sido identificada e surge com a ruptura do estado agrário, a emergência do capitalismo como sistema governante e a imposição do poder

militar e de um sistema de vigilância. Como exemplo, a articulação entre o poder político, a força militar e o pensamento ideológico permitiu o desenvolvimento de um totalitarismo com consequências extremas, que chegam à anulação da vida ou ao isolamento físico e psicológico dos sujeitos. Com base nesta análise sociológica de descontinuidades, as identidades recriam-se segundo relações de confiança *versus* risco e de segurança *versus* perigo nas instituições modernas, uma relação binária por vezes abstracta mas que constitui a base do pensamento moderno (verdadeiro/falso, realidade/aparência, racional/irracional, absoluto/relativo). A identidade passa a definir-se segundo dualidades que caracterizam o ambiente social onde os sujeitos são posteriormente categorizados e incorporados. O desenvolvimento industrial e o avanço tecnológico aprisionam emocionalmente o homem à máquina e recriam uma nova leitura das relações humanas e sociais. Através de um falso conceito de liberdade, segurança e controlo, a modernidade proporciona ferramentas ao sujeito que lhe permitem um controlo “divino” sobre a natureza e a vida. O desenvolvimento das novas tecnologias (nas quais estamos “encaixados”, como afirma Heidegger) proporciona um comportamento onnipotente do ser humano face a alguns fenómenos naturais (dos avanços da genética moderna à fabricação laboratorial de embriões, da detecção e cura de doenças à previsão atempada de catástrofes físicas que permitem uma preparação das condições naturais, de forma a minimizar os impactos materiais). A reestruturação da sociedade numa nova ordem mundial provocou o distanciamento entre as instituições do mundo tradicional e a vida social moderna. A transformação do conceito de identidade começa com a descentralização das noções básicas de referência humana estabelecidas pela ordem tradicional<sup>14</sup>. A ausência de segurança ontológica e confiança nas práticas

---

<sup>14</sup> Jean-Luc Nancy, em *La communauté désoeuvrée* (1983), utiliza a terminologia ‘Gemeinschaft’ para descrever uma comunidade tradicional ou pré-moderna como transparente e protectora dos valores e dos interesses dos indivíduos contrariamente à sociedade moderna, ‘Gesellschaft’ incita à violência, a comportamentos altruístas e provoca a alienação social. A alternativa a esta situação para Nancy é o

sociais permite o desenvolvimento de uma nova ruptura ou descontinuidade. Segundo Giddens, “[t]he separation of time and space and their formation into standardized, ‘empty’ dimensions cut through the connections between social activity and its ‘embedding’ in the particularities of context of presence” (20).

O “desencaixe do espaço-tempo” é um dos conceitos fundamentais utilizado pelo sociólogo para explicar o movimento histórico de sociedades tradicionais no processo de globalização. Giddens defende que a modernidade afasta o indivíduo do referencial das instituições do mundo tradicional, provocando uma descentralização da identidade. A universalização do tempo a partir de relógios mecânicos e a padronização de calendários à escala mundial provocou uma uniformização internacional; contudo, a noção de espaço na modernidade encontra-se ausente, abstracta e imaterial como nos revela Giddens:

‘Place’ is best conceptualised by means of the idea of locale, which refers to the physical settings of social activity as situated geographically. In pre-modern societies, space and place largely coincide, since the spatial dimensions of social life are, for most of the population, and in most respects dominated by ‘presence’ – by localized activities. The advent of modernity increasingly tears space away from place by fostering relations between ‘absent’ others, locationally distant from any given situation of face-to-face interaction. In conditions of modernity, place becomes increasingly phantasmagoric: that is to say, locales are thoroughly penetrated by and shaped in terms of social influences quite distant from them. What structures the locale is not simply that which is present on the scene; the “visible form” of the locale conceals the distanced relations which determine its nature (19).

A reestruturação do tempo-espaço e o deslocamento das relações sociais provocaram o aparecimento de mecanismos de desencaixe, denominados por Giddens

---

retorno à sociedade tradicional ou à criação futura de uma comunidade ideal em que estes valores sejam a base constitutiva da identidade. A sociedade tradicional guiava o indivíduo através de uma deliberação de escolhas impostas, contudo, na sociedade moderna, a anulação dessa moldura estrutural na vida dos sujeitos, provoca uma ausência total de referências.

como *garantias simbólicas* (“media of interchange which can be ‘passed around’ without regard to the specific characteristics of individuals or groups that handle them at any particular juncture”: 22) e *sistemas periciais* (“systems of technical accomplishment or professional expertise that organise large areas of the material and social environments in which we live today”: 27). Estas entidades tornaram-se responsáveis por governar de forma abstracta as relações dos indivíduos com o sistema social e por estabelecer laços de (des)confiança institucional. A nova ordem económica, segundo a qual as garantias simbólicas se desenvolvem, recria a relação entre o indivíduo e o poder económico através de um afastamento do mesmo no processo de aquisição. Por exemplo, surgem as transacções monetárias que decorrem através de imagens abstractas de números em máquinas electrónicas suspendendo o indivíduo num espaço que não configura uma relação directa com a materialização do procedimento. A relação de ausência encontra-se vinculada ao intervalo existente entre a concretização física dos actos e os elementos subjectivos e paradoxais da realidade. Desta forma, Giddens defende a “reflexividade institucional” da modernidade para o entendimento dos processos sociológicos:

Modernity is constituted in and through reflexively applied knowledge, but the equation of knowledge with certitude has turned out to be misconceived. We are abroad in a world which is thoroughly applied knowledge, but where at the same time we can never be sure that any given element of that knowledge will not be revised (39).

A apropriação reflexiva do saber possibilita um auto-conhecimento sistemático que separa o conhecimento superficial de um saber especializado. Esta “reflexividade institucional”, contrária ao ideal iluminista de um saber fundado na razão, assegura um comportamento de confiança num sistema desconhecido. O conhecimento parcial da



realidade proporciona a descentralização do indivíduo e acelera o processo de redefinição identitária. A assunção do saber baseado em construções fictícias, que aparecem como aparentes verdades, redimensiona o conceito de entendimento e percepção social. Desta forma, os meios de comunicação da actualidade são igualmente responsáveis pela reestruturação do conceito de identidade através de especulações sociais, de conteúdos forjados que escondem esquemas maquiavélicos de usurpação de poder e de imagens deturpadas que controlam o pensamento do indivíduo e o mantêm alienado, social e politicamente<sup>15</sup>. A constituição das sociedades modernas<sup>16</sup> encontra-se, assim, relacionada com o complexo processo de globalização e com a redefinição de poderes:

The economic, political, and military power which gave the west its primacy, and which was founded upon the conjunction of the four institutional dimensions of modernity [...] no longer so distinctly differentiates the western countries from others elsewhere (52).

A intensificação das actividades sociais à escala mundial e a relação dialéctica assente na economia capitalista tornaram-se invariavelmente nos fundamentos da globalização. No desenvolvimento desta nova ordem económica, Giddens analisa a “teoria do sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein (próxima das posições marxistas),

---

<sup>15</sup> Através da criação de falsas realidades, a modernidade é responsável pela usurpação psicológica de forma correspondente à construção alegórica da caverna de Platão no *Livro VII* de *A República*, questão a ser desenvolvida no terceiro capítulo desta tese por se relacionar directamente com a obra saramaguiana *A Caverna*.

<sup>16</sup> Alberto Moreiras no artigo ‘Global Fragments: A Second Latinamericanism’, integrado na obra *The Cultures of Globalization* editada por Fredric Jameson e Masao Miyoshi (2003), alerta para o facto de as sociedades modernas controlarem e moldarem a identidade dos sujeitos ao estabelecerem um plano autónomo de regras que funcionam como simulacro do social e ao integrarem a mobilidade, a flexibilidade e a velocidade como qualidades deste projecto. Segundo o crítico, a máquina infinitamente programável, o ideal da cibernética, revela uma aproximação ao diagrama do novo paradigma de governação.

na qual as relações modernas não se encontram dependentes de fronteiras geográficas<sup>17</sup>, estando vinculadas ao sistema capitalista:

Capitalism has been such a fundamental globalizing influence precisely because it is an economic rather than a political order; it has been able to penetrate far-flung areas of the world which the states of its origin could not have brought wholly under their political sway (69).

Uma das críticas apontadas à teoria de Wallerstein prende-se com a ausência de explicação das concentrações que não encontram um justificativo directo na ordem económica. As acções de carácter social ou de voluntariado sobrevivem pela conduta/condescendência dos sujeitos que a praticam, e não por uma ordem capitalista. Numa modernidade globalizada, as relações sociais baseiam-se, na maior parte das vezes, no poder monetário embora possam existir acções individuais de satisfação emocional em projectos de cooperação. Todavia, as implicações políticas e ideológicas dificilmente estão dissociadas de uma ordem económica. Uma das contradições do sistema capitalista e das grandes concentrações de poder prende-se com a existência de Estados considerados subdesenvolvidos científica e socialmente mas detentores de uma força bélica e militar análoga à de Estados avançados ou com inúmeros recursos financeiros. Como Hugo Celso Felipe Mansilla destaca no artigo “Tradicionalismo y Modernización en la cultura política iberoamericana”, integrado na obra *Modernidad Iberoamericana, Cultura, Política y Cambio Social*:

---

<sup>17</sup> O impacto da globalização ocorre aos mais diferentes níveis e chega mesmo a questionar os conceitos de “Terceiro” e “Primeiro” Mundo. Segundo Ian Chambers, “[t]he accumulated diasporas of modernity, set in train by ‘modernization’, the growing global economy, and the induced, often brutally enforced, migrations of individuals and whole populations from ‘peripheries’ towards Euro-American metropolises and ‘Third World’ cities, are of a magnitude and intensity that dramatically dwarf any direct comparison with the secondary and largely metaphorical journeys of intellectual thought” (2005: 5-6).

la apropiación incesante de tecnologías civiles y militares, consideradas como productos neutrales de la inventiva humana y, por lo tanto, libres de las peligrosas inclinaciones occidentales en favor de actitudes indagatorias y probatorias, sirve para tender un velo sobre la posible intención socio-política que subyace a numerosos intentos de modernización acelerada (2009: 422).

Hugo Felipe defende que a rejeição ao “legado ocidental” de alguns países se torna bastante selectiva, visto ocorrer na esfera cultural e não nos campos da economia e da tecnologia (426-7). Países considerados como do Terceiro Mundo são militarmente poderosos no armamento, usufruindo de recursos avançados, equiparados a outras nações. Vários críticos apresentam a disparidade do próprio conceito quando analisado em localizações geográficas distintas. Naomi Lindstrom, em *The Social Conscience of Latin American Writing* (1998), realça que, independentemente de serem considerados fortes mercados internacionais, países como os Estados Unidos têm regiões subdesenvolvidas, semelhantes a localidades do Terceiro Mundo. Ian Chambers, em *Migrancy, Culture and Identity* (1994), desenvolve exactamente esta temática de diferenciação entre o “Primeiro” e o “Terceiro” Mundos e assinala que as concepções têm sido alteradas ao longo dos tempos, sendo difícil falar de uma homogeneização. O sociólogo apresenta a existência de uma nova compreensão da realidade cultural na modernidade quando o “Terceiro Mundo”

is no longer maintained at a distance ‘out there’ but begins to appear ‘in here’, when the encounter between diverse cultures, histories, religions and languages no longer occurs along the peripheries, in the ‘contact zones’ as Mary Louise Pratt calls them, but emerges at the centre of our daily lives, in the cities and cultures of the so-called ‘advanced’, or ‘First’, world, then we can perhaps begin to talk of a significant interruption in the preceding sense of our own lives, cultures, languages and futures (2005: 2).

Ian Chambers vai mais longe na sua análise quando afirma que têm ocorrido deslocamentos significativas no Ocidente (como o feminismo, o desconstrucionismo, a psicanálise e o pensamento pós-metafísico) que de uma forma ou de outra contribuem para o questionamento de uma presença que já não se encontra em *outro* lugar, mas que aglomera “the return of the repressed, the subordinate and the forgotten in ‘Third World’ musics, literatures, poverties and populations as they come to occupy the economies, cities, institutions, media and leisure time of the First World”<sup>18</sup> (1994: 3). Chambers retoma o discurso de Elizabeth Grosz para reforçar o dilema do intelectual do “Terceiro Mundo” que se deve recusar a aceitar as “verdades” incutidas pela história colonial, opressora e marcadamente política, situação analisada no famoso ensaio de Gayatri Spivak “Can the subaltern speak?” (1994) e que coloca num lugar central a questão da subalternidade.

A globalização desencadeou um processo de deslocalização dos poderes económicos, sociais e culturais, criando novas fronteiras (regidas por factores económico-políticos) e provocando a diluição do conceito de território geográfico. A supressão das particularidades culturais através de um nivelamento universal do mercado capitalista desenvolveu um desajuste individual da condição social. O estudo da identidade na sua dimensão ontológica deixa transparecer um conjunto de perturbações e ansiedades pessoais desenvolvidas pelas pressões sociais vinculadas ao poder económico, em que a necessidade de estabilização psicológica do espaço social leva à constante procura da identidade. A interpretação do mundo como um *global-*

---

<sup>18</sup> Outro dos conceitos apresentado por Iain Chambers que revela uma repercussão positiva dentro do campo da alteridade cultural é o fenómeno da música do ‘Terceiro Mundo’, representativa de uma mudança económica e histórica das relações entre centro e periferia, desde que não se baseie unicamente numa imagem estereotipada do outro (cf. 2005: 78). Iain Chambers assinala que a grande problemática subjacente a esta questão está relacionada com “the real differences in power that we come across in the processes of globalization in which the so-called advanced world continues to produce the ‘Third World’ as a necessary consequence of requiring areas of interdevelopment for its own development” (83). Relativamente à música do Terceiro Mundo, Simon Frith no artigo “Music and Identity”, integrado na obra *Questions of Cultural Identity* (1996), descreve a forma como a música popular e étnica se torna produtora de identidades individuais e colectivas.

*market* encontra fundamentos na análise sociológica da contemporaneidade. De forma contrária a este conceito, alguns teóricos das ciências sociais defendem a existência de um *centro* (hegemónico), constituído por um conjunto de Estados-nação poderosos como os Estados Unidos ou a Europa<sup>19</sup>, e várias *periferias* (subordinadas) agrupadas por interesses sociais, políticos, económicos e culturais.

Esta definição é bastante pertinente quando analisamos o caso da América Latina e as suas relações entre *centro* e *periferia*. A modernidade aparece nos denominados “países centrais” expandindo-se posteriormente aos países “periféricos”, numa relação de dominação e exploração. O centro é responsável pela imposição do modo de produção capitalista e do desenvolvimento industrial, enquanto a periferia é alvo de exploração e local de obtenção de matéria-prima. A modernidade não foi um fenómeno que ocorreu sincronicamente nem se propagou de forma homogénea em todos os países. Em relação à América Latina, Luis Ricardo Dávila defende, em “La modernidad deseada. Imaginarios culturales hispanoamericanos”, artigo integrado na obra *Modernidad Iberoamericana, Cultura, Política y Cambio Social*:

la fuerza ética, categórica, de esa necesidad de ser absolutamente modernos adquiere en Iberoamérica el carácter de una búsqueda, la búsqueda del verbo accesible a todos los sentidos, resumen de todo, de la historia, de la política, de la filosofía, de la cultura, es decir, del imaginario social (2009: 352).

O tema da modernidade na América Latina é bastante mais complexo, porque se caracteriza não só pela procura de um espaço no presente, mas também de um espaço no

---

<sup>19</sup> A questão da disseminação europeia de uma noção de modernidade implica mais do que um espaço físico ou geográfico e exprime uma perspectiva crítica na própria formação cultural e identitária. Ian Chambers acrescenta que o nascimento da modernidade não se encontra de forma unilateral na história da expansão europeia e na forma de refazer o mundo à sua própria imagem, “but equally lies in the savage repression of ethnic, religious and cultural alterity, in the brutality of the black African diaspora, the Atlantic racist slave system, ethnic pogroms and the imperial sacking of the globe that made its history, the history of modernity and ‘progress’, possible” (2005: 28).

passado. Uma redefinição da identidade, da história, da sociedade, da cultura que reflecte a fragilidade da própria estrutura dos povos da América Latina. Alfonso Reyes descreve nas “Notas sobre la inteligencia americana” da obra *Última Tule y Otros Ensayos*: “Llegada tarde al banquete de la civilización europea América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra sin haber dado tiempo que madurara del todo la forma precedente” (1991: 230-231).

Em *La nueva novela histórica en la América Latina 1979-1992* (1993), Seymour Menton apresenta algumas características dos romances históricos na América Latina como a intertextualidade, os conceitos baktinianos (o dialógico, o carnavalesco, a paródia), a metaficção ou comentários do narrador sobre o processo de criação, a ficcionalização de personagens históricas (protagonistas ficcionais que se podem cruzar com personagens reais), a distorção consciente da história e a consequente apresentação de um período histórico com o cruzamento de análises filosóficas. A partir da análise da modernidade, da globalização e do capitalismo surgem identidades que procuram não só uma tentativa de estabilização social da anterior ordem tradicional, como de um passado em reestruturação histórico. A identidade moderna é, desta forma, reflexo de uma unidade aberta, inacabada, reflexiva e múltipla.

As contribuições de Giddens para a compreensão da modernidade são extremamente pertinentes; no entanto, deixam em aberto algumas das implicações culturais e epistemológicas da construção da identidade na modernidade, às quais nos dedicaremos na próxima secção.

### 3. A identidade cultural: aspectos constitutivos

“The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is a foreign land.”

(Said, 1995: 185)

A análise da identidade como elemento de uma teoria da cultura foi fortemente defendida por vários sociólogos e teóricos das ciências sociais. Os conceitos de identidade e cultura estão relacionados através da natural apropriação dos repertórios culturais no contexto social. Se na sociedade tradicional a cultura era um modelo de comportamento, na sociedade moderna funciona como um mapa de referências e significados no qual se constrói o conceito de identidade. Estas são construções contínuas de interação transcultural, apropriação e transformação e é segundo este complexo processo que se oferece a possibilidade

to recognize in our story other stories, to discover in the apparent completeness of the modern individual the incoherence, the estrangement, the gap opened up by the stranger, that subverts it and forces us to acknowledge the question: the stranger in ourselves (Chambers, 2005: 25).

A cultura não é um processo social homogeneizador e a indústria cultural esforça-se por catalogar o indivíduo através de uma interpretação comparatista e de uma reformulação de hábitos, valores e costumes com um propósito económico. O sociólogo mexicano Gilberto Giménez, em “Identidades en Globalización”, adiciona à definição de identidade já apresentada, que esta é

el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (2000: 28).

Para Giménez, a identidade é uma consequência de um conjunto de comportamentos culturais assimilados, que se manifesta de forma comparativa nas relações com o *outro*. Exactamente porque a “otredad” é um termo elaborado pela antropologia para a análise da alteridade cultural, revela-se pertinente o estudo do conceito nas suas fronteiras temporais. O evolucionismo do final do século XIX interpretava “la otredad” baseado na diferença cultural com conotações etnocêntricas (e colonizadoras), enquanto o funcionalismo e o estruturalismo do século XX baseava o conceito na diversidade cultural, na qual o *outro* passava a interpretar-se como diverso, diferente da cultura comparada. Para o filósofo Jacques Derrida, esta concepção encontra-se associada a outros parâmetros, na medida em que se baseia nas delimitações entre as várias entidades e as desigualdades que ocorrem nas dualidades presença/ausência, identidade/não identidade, ou seja, o viver permanentemente entre o ser e o não ser (situação que ocorre igualmente na hifenização identitária: luso-brasileiro, afro-americano<sup>20</sup>). Este factor é outro dos motivos que contribui para a descentralização do conceito de identidade, visto ocorrer segundo uma componente parcial e por um espaço pautado pela contingência. Como Edward Said refere,

---

<sup>20</sup> O espaço de fronteira apresenta muitas vezes contornos utópicos, uma amálgama do real com o imaginário. Para Octavio Paz e Walter Mignolo, este espaço é assinalado como lugar de regeneração, de esperança e até mesmo de criatividade, exactamente porque reflecte o *estado entre* (“caught – betweenness”) e nele podemos encontrar os parâmetros que estabelecem as quatro fronteiras de natureza cultural: a linguística, a epistemológica, a ética e a política.



no one today is purely one thing. Labels like Indian, or woman, or Muslim, or American are not more than starting-points, which if followed into actual experience for only a moment are quickly left behind. Imperialism consolidated the mixture of cultures and identities on a global scale. But its worst and most paradoxical gift was to allow people to believe that they were only, mainly, exclusively, white, or Black, or Western, or Oriental. Yet just as human beings make their own history, they also make their cultures and ethnic identities. No one can deny the persisting continuities of long traditions, sustained habitations, national languages, and cultural geographies, but there seems no reason except fear and prejudice to keep insisting on their separation and distinctiveness, as if that was all human life was about. Survival in fact is about the connections between things (1994: 408).

Edward Said, na canónica obra *Orientalism* (1978), citada anteriormente, aprofunda esta temática a partir da dualização da leitura do *outro*. Esta ferramenta teórica não produz exclusivamente um discurso do Oriente (conquistado e oprimido) mas ocorre como reflexão identitária e funciona como estratégia para a compreensão dos processos socioculturais de categorização, contribuindo para a clarificação do conceito de identidade e do aspecto comparativo a partir de um mapa cognitivo do mundo. Trata-se de uma forma de catalogação, contextualização e categorização do *outro* que expressa uma vontade de compreensão, controlo e manipulação. Um dos conceitos fundamentais da obra é o discurso de poder manifestado de várias formas a partir de uma apropriação e manipulação de ideologias culturais. Pelo conteúdo de carácter intemporal, esta obra permite estudar as bases ontológicas e epistemológicas definidoras das sociedades modernas e usadas no questionamento das relações desiguais que se manifestam discursivamente nos processos de hegemonia e de aculturação. Em *Culture and Imperialism* (1993), Edward Said articula a cultura com as relações sociais quotidianas e com as interferências históricas, políticas e ideológicas. Ou seja, a cultura passa a ser o lugar de debate, o *modus operandi* da modernidade. Por este motivo, a análise da “otredad” revela-se centralizadora das questões da identidade cultural. Octavio Paz refere que o sentimento de estranheza causado pela “otredad” se assemelha

a um acto de consciência da individualidade e do confronto com o real. O poeta e ensaísta mexicano oferece soluções para o sujeito enfrentar a angústia da comparação através da sugestão da poesia, do diálogo e do amor<sup>21</sup>. Mas este momento de revelação apenas ocorre no comportamento social daqueles que tomam consciência da sua identidade e que anulam o sentimento de estranheza face ao desconhecido.

A multidisciplinaridade dos Estudos Culturais e das implicações do multiculturalismo na contemporaneidade foi igualmente desenvolvida por Stuart Hall. O teórico cultural analisa o processo de fragmentação do sujeito moderno (uma deslocação psicológica e emocional do indivíduo que permite a construção de uma nova ordem e aumenta sobretudo uma expectativa em relação ao futuro com a possibilidade de recriação de uma realidade abstracta), através do aparecimento de novas identidades ocasionadas pela globalização. Nas ciências físicas, o acto de fragmentar está relacionado com a força exterior que se aplica ao objecto de modo a testar a sua resistência à fractura. Por seu lado, o processo de globalização implica um paralelismo com este procedimento, na medida em que coloca várias pressões que desconstroem a identidade do indivíduo. A existência de um espaço físico ou psicológico que produz um sentimento de conforto é construída sobre um padrão de exclusões e inclusões como nota Rosemary George em *The Politics of Home*: “[h]ome is a way of establishing difference. Home [...] acts as an ideological determinant of the subject” (1996: 2). A deslocalização, descentralização ou desvinculação do espaço embrionário associado a uma mobilidade geográfica provocada pela globalização e pela abstracção das relações sociais exacerba a procura da identidade, visto ocorrer não só no plano geográfico, mas também no campo psicológico. A decadência das identidades nacionais possibilita o aparecimento de novas identidades, mas sobretudo fragmenta o indivíduo numa espécie

---

<sup>21</sup> No poema “El prisionero”, incluído em *Libertad bajo palabra* (1960), Octavio Paz expressa que a solução para a problemática da “otredad” manifesta-se sempre a partir do diálogo como forma de comunicação entre os seres, ou seja, da conversão do amor em discurso poético.

de sujeito deslocado que partilha com os outros sujeitos experiências de carácter real e abstracto. A outra face da globalização, segundo Hall, diz respeito ao efeito plural das periferias, onde a tradição é desafiada pela tradução cultural através da qual é possível obter o fortalecimento de identidades locais ou a produção de novas identidades<sup>22</sup>. Hall descreve o processo de deslocamento que ocorre entre o indivíduo e o mundo social e cultural apresentando três concepções diferentes da identidade: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O sujeito do iluminismo tem como base o conceito de centralidade no individualismo, na racionalidade e na consciência, e pode ser encontrado em Descartes e Locke. A contribuição de Stuart Hall na análise das teorias de Descartes realça o desenvolvimento das preocupações modernas com a identidade pessoal. Segundo Descartes, a preocupação ontológica com estas questões é baseada na interrogação interior, longe das influências sociais da actualidade, ao contrário da modernidade, que é caracterizada pela fragmentação e pluralização dos conceitos culturais. O sujeito sociológico aparece com as mudanças da sociedade moderna, com a verificação da ausência de autonomia do sujeito e a constatação de que o *eu* se encontra em diálogo permanente com o *outro* e se molda ao meio social. A identidade do sujeito sociológico não pode ser constituída de forma independente do meio social e tanto se constrói a partir de presenças como de ausências dos registos culturais, funcionando como um diálogo contínuo entre o mundo cultural exterior e a identidade. A última concepção da identidade é a do sujeito pós-moderno, composto por várias identidades que, segundo Hall, são contraditórias, plurais e fragmentadas. A identidade do sujeito é transformada continuamente em relação aos sistemas culturais

---

<sup>22</sup> Segundo Bill Ashcroft existem duas teorias da globalização associadas a distintas perspectivas da cultura que não são propriamente incompatíveis. Por um lado, a cultura é vista como sendo essencialmente territorial (a posse de uma sociedade particular ou grupo social) e, por outro, como uma matriz de estratégias para a negociação da realidade de um grupo, ou seja, um processo de aprendizagem translocal, “[a]ccording to these positions culture is either endogenous or exogenous, organic or diffuse, formed by societies and nations or transformed by diasporas and intercommunication” (2001: 24). A cultura de massas e a cultura popular convivem pois desta forma, através de uma articulação e de uma “energia transcultural”.

que o rodeiam e encontra-se em trânsito, visto ser formada “at the unstable point where the ‘unspeakable’ stories of subjectivity meet the narratives of history, of a culture” (1987: 44).

As sociedades modernas estão em transformação acelerada e irreversível, em oposição às tradicionais, que perpetuam a experiência das gerações e são normalmente mais fechadas, baseando-se na economia agrária e onde o poder sacralizado constitui a estrutura fundacional que confere legitimidade política e social. Estas alterações são mais profundas do que em qualquer outra época e não têm um centro unificado e delimitado (posição semelhante à de Giddens). Segundo Hall, foi na modernidade *tardia* que ocorreu uma mudança estrutural na sociedade e uma consequente alteração da identidade cultural: com a ocidentalização do mundo e da cultura foram traduzidos e adaptados os modelos ocidentais.

Paul du Gay, no artigo “Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management” (1996), relaciona a forma como o tema da cultura inserido nos estudos culturais deixou de estar associado a espaços de marginalidade e exclusão para se tornar num discurso “empresarial” que tem permitido a legitimação de novos modelos de identificação. Dentro desta temática, o artigo de Lawrence Grossberg “Identity and Cultural Studies: Is that all there is?” (1996), integrado na mesma obra, é igualmente pertinente ao propor uma reflexão sobre a identidade dos estudos culturais através da relação entre os vários conceitos de tempo e espaço, individualidade e alteridade. Grossberg apresenta uma forma de contestação baseada numa “noção fraca da diferença” que permite uma leitura flexível do *outro* e não funciona como uma definição ideológica. Homi Bhabha afirma que é exactamente nesta diferença cultural que se produzem diferenças e discriminações através do binarismo tradicional que rotula o *outro* e que o confina à exclusão. Os indivíduos não devem ser só tratados com

aceitação ou respeito, mas têm que assumir-se como habitantes de um terceiro espaço e assim contribuir para a construção de uma memória que procura

os seus significados através de um sentido de causalidade partilhado pela psicanálise, negociando a recorrência do passado, ao mesmo tempo que mantém em aberto a questão do futuro. A importância de tal retroacção reside na sua capacidade de reinscrever, reactivar, relocalizar, ressignificar o passado (1996: 59).

O aspecto renovador da posição de Bhabha surge como uma revitalização do pensamento e da reconfiguração identitária. Para tal, o conceito de *terceiro espaço* revela-se pertinente, uma vez que o desenvolvimento das culturas ocorre nos interstícios sociais e não pode ser reclamado por um único grupo ou ideologia. A proposta do *terceiro espaço* funciona como um meio para a compreensão da diferença, sem releituras impositivas:

the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open way to conceptualizing an *international culture*, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*. To that end we should remember that it is the 'inter'- the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between* space – that carries the burden of the meaning of culture. [...] And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves (2006: 38).

A representação deste espaço como um lugar *entre* reforça a noção de hibridismo como afirmação da condição de fronteira das culturas. Homi Bhabha teve uma influência profunda nos estudos do processo de construção identitária, principalmente no colonialismo, pelo questionamento dos binarismos, visto exprimirem um significado que nunca pode ser transparente e mimético. A passagem por um

*terceiro espaço* entre o “eu” e o “tu” representa as condições gerais da linguagem e as implicações do enunciado numa estratégia performativa e institucional de forma inconsciente (36). Desta forma, não se produzem significados fixos ou imutáveis e qualquer referência cultural pode ser traduzida (37).

De acordo com Hall, as identidades operam através de processos de construção discursiva e da domesticação da própria cultura<sup>23</sup>. No artigo “Ethnicity, Identity and Difference” referido anteriormente, Hall apresenta as cinco descentralizações da teoria social que, segundo o sociólogo, foram provocadas pelo pensamento marxista, o inconsciente de Freud, a linguística de Ferdinand de Saussure, a filosofia de Michel Foucault e o movimento feminista. A partir destas discontinuidades, a identidade tornou-se numa “celebração móvel”, moldada por diferentes formas de representação nos sistemas culturais. Hall afirma que as identidades são construídas “within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies” (2000: 17).

A primeira descentralização apresentada pelo crítico está relacionada com o impacto do pensamento marxista e das suas implicações na vida dos sujeitos, moldados por uma história que ajudam a construir mas que não depende inteiramente deles:

We are always constructed in part by the practices and discourses that make us, such that we cannot find within ourselves as individual selves or subjects or identities the point of origin from which discourse or history or practice originates (2007: 12).

---

<sup>23</sup> Como Robert Ulin defende, o controlo social para evitar as desigualdades e as limitações da interacção social não é simplesmente “a function of the expropriation of surplus value or economic exploitation but, perhaps more importantly, of symbolically rooted cultural practices and their reproduction” (1991: 80).

A segunda deslocação prende-se com a descoberta do inconsciente por Freud, na qual a identidade é gradualmente formada através de processos

grounded on the huge unknowns of our psychic lives, and we are unable, in any simple way, to reach through the barrier of the unconscious into the psychic life. [...] Nevertheless, social, cultural and political life cannot be understood except in relationship to the formations of the unconscious life. This in itself destabilizes the notion of the self, of identity, as a fully self-reflective entity (*ibidem*).

Segundo Hall, não é possível ao indivíduo reflectir e conhecer de forma completa a sua identidade, na medida em que esta se forma na relação entre a vida inconsciente e a prática das estruturas e dos discursos.

A terceira descentralização prende-se com a análise linguística de Ferdinand de Saussure, a partir da relação do discurso com a linguagem e com o sistema social:

In order to speak, in order to say anything new, we must first place ourselves within the existing relations of language. There is no utterance so novel and so creative that it does not already bear on its the traces of how that language has been spoken before we opened our mouths. Thus we are always within language (13).

A concepção da identidade é alterada quando o indivíduo toma consciência da sua inclusão no sistema da linguagem, no qual é posicionado através de uma relação dialéctica de pertença e exclusão. De forma a completar o estudo das descentralizações, o trabalho do filósofo e historiador Michel Foucault torna-se peça fundamental para Hall visto ser uma consequência da relativização do mundo ocidental,

of the discovery of other worlds, other peoples, other cultures, and other languages. Western rational thought, despite its imperializing claim to be the form of universal knowledge, suddenly appears as just another episteme. To use Foucault's words, just another regime of truth. Or Nietzsche's, not absolute Knowledge, not total Truth, just another particular form of knowledge harnessed to particular forms of historical power (13-14)<sup>24</sup>.

Hall identifica a última descentralização com o movimento feminista, sublinhando o impacto deste processo a nível teórico e a sua repercussão social. Segundo o crítico cultural, o sujeito é constituído por uma identidade fragmentada, provisória e problemática composta por várias identificações, a maior parte das vezes contraditórias e inacabadas. As mudanças estruturais e institucionais tornaram-se responsáveis pela desestabilização da identidade unificada, criando desajustes na identificação dos sujeitos com a própria cultura. Os fluxos comerciais proporcionaram a diluição do espaço e do tempo e permitiram o desenvolvimento de “identidades partilhadas”, ou seja, da criação de grupos e de um “supermercado cultural” que recria a imagem de homogeneização cultural. Este centro comercial global é responsável pela desvinculação do indivíduo de espaços, tempos, tradições, histórias e provoca a consequente “(des)territorialização” identitária. O crítico focaliza a construção do conceito de nação como um sistema e representação cultural que excede a noção de legitimidade do ser social (através da partilha de narrativas, estratégias discursivas e mitos fundacionais):

Cultural identity is not a fixed essence at all, lying unchanged outside history and culture. It is not some universal and transcendental spirit inside us

---

<sup>24</sup> O filósofo alemão Nietzsche já tinha feito referência à inconsequência da tradição cultural impedida do agir, cheia de saber histórico, na qual a consciência moderna perdeu “a força plástica da vida” que “habilita o homem, com os olhos postos no futuro, a interpretar o passado a partir da suprema força do presente” (Habermas, 2000: 91). Nietzsche desenvolve o conceito de modernidade associado a uma teoria do poder e a uma crítica da razão.



on which history has made no fundamental mark. [...] Of course, it is not a mere phantasm either. It is something – not a mere trick of the imagination. It has histories – and histories have their real, material and symbolic effects. The past continues to speak to us. But it no longer addresses us as a simple, factual ‘past’, since our relation to it, like the child’s relation to the mother, is always-already ‘after the break’. It is always constructed through memory, fantasy, narrative and myth. Cultural identities are the points of identification, then unstable points of identification or suture, which are made, within the discourse of history and culture. Not an essence but a positioning (1996: 113).

Em *Questions of Cultural Identity*, o sociólogo apresenta três aspectos que dificilmente serão contornados pela globalização: a dificuldade de acabar com o local, a geometria do poder e as diferentes relações que este manifesta (entre o oriental e o ocidental, como exemplo). Conforme já foi assinalado, com a alteração do mundo cultural, a identidade do sujeito torna-se móvel e não se estabiliza devido ao deslocamento das estruturas sociais e aos processos de exclusão e de integração cultural e social. Na análise da identidade com base nas teorias de Michel Foucault, Stuart Hall afirma que existem relações de poder disfarçadas dentro de cada discurso e, caso não ocorra uma tomada de consciência da forma como estas se articulam, o sujeito pode ser ludibriado e levado a pensar na identidade a partir de uma falsa premissa, como já foi assinalado.

Gilberto Giménez atesta que esta debilidade da esfera da globalização da cultura está radicada

en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas -productos, imágenes, artefactos, informaciones -, tratándolas en forma aislada y meramente taxonómica, sin la mínima referencia al significado que les confieren sus productores, usuarios o consumidores en un determinado contexto de recepción (2000: 4).

O sociólogo defende que os três lugares de determinação social são a experiência vivida, as matrizes culturais e a ideologia. A representação da identidade passa por uma tomada de consciência das diferenças que se concretizam no princípio da integração unitária. A noção de identidade é também um conceito perigoso politicamente por apresentar uma aptidão para integrar mitos políticos com uma forte carga passional. No artigo “Cultura, identidad y metropolitanismo global”, Giménez apresenta um paralelismo entre a cidade moderna e a ocidental, na forma como se focalizam

en el lugar de las memorias débiles y fragmentadas y, por eso mismo, de la evaporación lenta de las identidades colectivas. Por eso la sentimos cada vez menos como “place”, es decir, como lugar existencialmente apropiado, y cada vez más como espacio abstracto, como jungla, como “no lugar” (*ibidem*).

O sociólogo considera que a formação da identidade está relacionada com as implicações da globalização como processo de desterritorialização social na modernidade. Segundo Giménez, a globalização implica a reorganização parcial da geografia macro-social, “en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado solamente en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales” (2004: 124). A globalização<sup>25</sup> provoca uma alteração ou mesmo anulação das distâncias e do tempo, optando pela distinção de três dimensões primordiais que a definem: a económica, “que se asocia con la expansión de los mercados financieros mundiales y de las zonas de libre comercio, con el intercambio

---

<sup>25</sup> Em *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Boaventura de Sousa Santos apresenta algumas das características marcantes da era da globalização como “a guerra, a escravatura, o genocídio, o racismo, a desqualificação do outro em objecto ou recurso natural e uma vasta sucessão de mecanismos de imposição económica (tributação, colonialismo, neocolonialismo e, por último, globalização neoliberal), de imposição política (império, Estado colonial, ditadura e, por último, democracia) e de imposição cultural (epistemicídio, missionação, assimilacionismo e, por último, indústrias culturais e cultura de massas)” (2001: 24).

global de bienes y servicios y con el rápido crecimiento de las corporaciones transnacionales”; a política, “que se relaciona con el relativo desbordamiento del estado-nación por organizaciones supranacionales, como las Naciones Unidas e la Unión Europea”); e a cultural, “que se relaciona, por una parte, con la interconexión creciente entre todas las culturas particulares o mediáticas y, por otra, con el flujo de informaciones, de signos y símbolos a escala global” (126).

Estas três dimensões são os fundamentos da modernidade e constituem os pontos de encontro que identificámos para as obras de José Saramago e Miguel Otero Silva: a cultural para *Levantado do Chão* e *Casas muertas*, lugar onde a troca de informação acelera o processo de consciencialização ideológica, a económica para *A Caverna* e *Oficina Nº 1*, com a emergência do capitalismo como sistema governante, e a política para *Ensaio sobre a Cegueira* e *La muerte de Honorio* como sistema de vigilância e controlo de um Estado absolutista. A modernidade como época e discurso propiciou o aparecimento de um movimento cultural e de uma ideologia económica que questionou os fundamentos da identidade.

#### **4. A convergência do espaço literário como questionador da identidade social**

“[Literatura es] en el mejor de los casos, una lectura de la realidad; en lo más común, una interpretación; en el más afinado, una invención a la manera de la realidad, que vale tanto como decir, un artificio.”

(Rama, 1985: xxi)<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Ángel Rama utilizou o termo *transculturação* dos estudos antropológicos do cubano Fernando Ortiz para explicar a apropriação da literatura europeia por parte da latino-americana. Em *Contrapunto Cubano del Tabaco y del Azúcar*, de 1940, Ortiz explica a utilização do neologismo como tentativa de descrição

“La literatura no es un pasatiempo ni una evasión, sino una forma – quizá la más completa y profunda – de examinar la condición humana.”

(Sábato, 1979: 8-9)

“Far more than they fight, cultures coexist and interact fruitfully with each other. It is to this idea of humanistic culture as coexistence and sharing that these pages are meant to contribute, and whether they succeed or not, I at least have the satisfaction of having tried.”

(Said, 2004: 18)

As palavras de Edward Said que figuram na citação em epígrafe contribuem para a discussão da interculturalidade e da identidade social numa era de globalização acelerada e fomentam o diálogo de culturas que pretendemos integrar nestas páginas. Exactamente porque o campo da literatura comparada é o terreno mais propício "for the cultivation of multilingualism, polyglossia, the arts of cultural mediation, deep intercultural understanding, and genuinely global consciousness" (Pratt, 1995: 62),

---

da complexidade das misturas culturais cubanas, “[s]oy de la opinión de que la palabra transculturación expresa mayor las distintas fases del proceso de transición de una cultura a otra, ya que éste no consiste meramente en adquirir otra cultura, que es lo que implica realmente la palabra inglesa *aculturación*, sino que supone necesariamente la pérdida y desenraizamiento de la cultura anterior, que podría definirse como *desculturación*. Además, incorpora la idea de la creación consecutiva de nuevos fenómenos culturales que podrían denominarse *neoculturación*. Finalmente, tal como los seguidores de la escuela de Malinowski sostienen, el resultado de todas las fusiones entre culturas es similar al que se da en el proceso reproductivo entre individuos: el retoño siempre cuenta con algo de ambos progenitores siendo siempre, no obstante, diferente a cada uno de ellos” (1963: 102-3). Em análise ao estudo de Fernando Ortiz, Walter Mignolo defende que este conceito contribuiu para a deslocação do discurso da raça para o da cultura e descreve os modos de vida e padrões culturais mistos. Devido às conotações de transformação social e cultural, este termo revela-se mais adequado à compreensão de processos de identificação que envolvem interações permanentes entre pessoas culturalmente distintas (Mignolo, 2000: 185-6). Na obra *La transculturación narrativa en América Latina* (1982), Ángel Rama afirma que este processo não se trata de uma mera imitação de modelos, mas de algo mais complexo, em que as importações europeias se cruzam com as tendências latino-americanas e dão origem a uma nova manifestação híbrida entre os elementos “emprestados” e a mestiçagem étnica e cultural. Esta *plasticidade cultural* apontada por Rama é a alternativa para o impacto entre a modernização e as influências regionais. Haroldo de Campos em “Ruptura dos Géneros na Literatura Latino-americana” tece igualmente considerações muito pertinentes sobre esta temática, na medida em que defende “a aceitação não passiva, mas sob a forma de uma devoração crítica, da contribuição europeia e a sua transformação em um produto novo, dotado de características próprias que, por sua vez, passava a ter uma nova universalidade, uma nova capacidade de ser exportado para o mundo” (1972: 293).

tornou-se na estrutura central desta análise das obras do escritor venezuelano Miguel Otero Silva e do escritor português José Saramago. Pratt reforça a existência de três processos históricos que transformam o modo como a literatura e a cultura são analisadas: a globalização, a democratização e a descolonização. O primeiro aspecto (tema de análise nas secções anteriores) inclui a produção cultural, a informação, o dinheiro, a movimentação dos indivíduos e as comodidades. No campo da democratização, Pratt destaca a abertura de alguns campos de estudo a grupos tradicionalmente “excluídos” e a diversificação e movimentação de investigadores dos mais diversos campos culturais e intelectuais. Relativamente ao terceiro ponto, o da descolonização, Pratt refere o diálogo que o “Terceiro Mundo” passou a estabelecer com o “Primeiro Mundo” e a separação dos Estados Unidos do eurocentrismo cultural. O conceito de “zonas de contacto” deve-se a Mary Louise Pratt no âmbito dos estudos da transculturalidade e literatura de viagens. A crítica defende que, enquanto a metrópole imperial se considera determinante da periferia, tem a tendência a anular a forma pela qual a periferia determina a cidade. A visão comparatista da realidade “europeizada” (a partir da obra do escritor português) e da pós-colonialidade na América Latina (a partir da obra de Miguel Otero Silva) resgata a questão da identidade social numa relação dialéctica em que o centro e a periferia se diluem para dar lugar a uma voz mais humanista que ultrapassa as fronteiras geográficas, culturais, ideológicas e políticas.

Relativamente ao estudo do fenómeno literário, este implica segundo Helena Buescu,

uma base comparatista, que é também por definição transnacional e trans-histórica, só o campo disciplinar do comparatismo permite compreender o alcance epistemológico de tal prática, cuja disseminação, de tão ampla,

facilmente conduz a fenómenos de “naturalização”. E estes, como é sabido, ocultam cortes selectivos, posicionamentos epistemológicos e, em última análise, opções que são sempre culturais e, em certa medida, teóricas (2001: 88).

O artigo citado integra a obra *Floresta Encantada: novos caminhos da literatura comparada*, da qual faz igualmente parte o famoso texto “Entre o Uno e o Diverso: Introdução à literatura comparada”, de Claudio Guillén. O autor afirma que “o estudo das literaturas é uma segunda tentativa, uma metatentativa, de reunir, descobrir ou confrontar as criações produzidas nos lugares e nos momentos mais díspares e dispersos: o uno e o diverso” (2001: 405) e é a consciência dos desajustes entre o local e o universal, ou vice-versa, que permite a análise destas oposições como unidade.

A diluição da tensão entre o local e o universal é outro dos eixos condutores desta análise comparatista, através do resgate da questão da identidade como entendimento dos fundamentos sociais universais. As obras de José Saramago e Miguel Otero Silva são retratos de uma modernidade inacabada e contribuem para uma melhor compreensão do mundo contemporâneo, através de uma espacialidade que se inicia exactamente como local mas que rapidamente se propaga a um discurso social. O espaço literário funciona como lugar referencial, no qual é facilitada a realização de um diálogo que questiona a realidade psicológica, física, moral, social, política e histórica. A universalidade da temática não anula a coordenada histórica, mas realça as consequências da modernidade como factor decisivo para a alteração da identidade global. A febre capitalista na forma de um consumismo exacerbado, a descentralização dos conceitos básicos de referência humana anteriormente estabelecidos pela ordem tradicional, a banalização mediática da guerra e da morte e a fragmentação do tempo e do espaço são alguns dos factores que unificaram socialmente os indivíduos do

considerado mundo globalizado ou que conduziram a uma tentativa de homogeneização. Claudio Guillén afirma que foi a partir dessa

tensão entre a integridade do mundo descrito pelas ciências naturais, ou abarcado pelas tecnologias, e a pluralidade de mundos – sociais, políticos, culturais, psíquicos – onde residimos, onde de facto vivemos, que verdadeiramente conhecemos, e que são, ou desenham, o horizonte de humanistas e criadores (2001: 404).

Da mesma forma, Wander Melo Miranda, no artigo “Pós-Modernidade e Tradição Cultural”, atesta que

as literaturas nacionais latino-americanas são, do ponto de vista histórico-cultural, resultantes do projeto político de construção de uma identidade cujos traços apontam para o desejo de continuar compartilhando dos valores ocidentais e, ao mesmo tempo, para o de promover a legitimação das particularidades locais (Miranda, 1995: 8).

Os estudos literários da América Latina foram moldados por imposições europeias e sobretudo “por um processo de colonização, que continua vivo ainda hoje do ponto de vista cultural e económico” (Coutinho, 2001: 320). O crítico apresenta o termo pós-colonial para expressar uma realidade não referente ao período pós-colonização mas “à independência cultural e sobretudo económica ainda hoje vigente com relação a países do chamado Primeiro Mundo” (315). A modernidade latino-americana tem um carácter periférico, ou seja, é formada por um caleidoscópio de fragmentos heterogéneos (cf. José Joaquín Brunner).

Relativamente às questões temporais e espaciais da América Latina, Ashcroft acrescenta: “since we cannot recall the past out of which our present was shaped, we

lose our sense of the present as changeable. We therefore weaken our capacity to formulate projects for new futures. We are left immobile as political subjects” (2001: 46). A análise de Ashcroft é bastante pertinente na medida em que apresenta a fragmentação dos conceitos de espaço e tempo como uma das características da constituição da identidade dos povos da América Latina, acentuada pela desarticulação do conhecimento sobre o passado, situação que dificulta a construção de um futuro unificado.

Em *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture* (Yudice, Franco & Flores, 1992) é recordada a posição periférica das sociedades da América Latina que se encontram à margem da actividade cultural e económica dos estabelecidos centros de poder. A História da América Latina foi desde sempre pautada por um conjunto de fenómenos de mestiçagem e aculturação e sobretudo por uma luta de independência que, segundo Octavio Paz, nunca foi um fenómeno unitário, “en realidad debería emplear el plural, pues fueron varias [las independencias] y no todas tuvieron el mismo sentido” (1990: 122). A América Latina, a partir da sua formação inorgânica e na sua diversidade social, económica, cultural e étnica, revela-se uma

construção múltipla, plural, móvel e variável, e, por conseguinte, altamente problemática, criada para designar um conjunto de nações, ou melhor, povos, que apresentam entre si diferenças fundamentais em todos os aspectos de sua conformação, mas que, ao mesmo tempo, apresentam semelhanças significativas em todos esses mesmos traços, sobretudo quando se os compara com os de outros povos (Coutinho, 2001: 315).

E exactamente porque os trilhos comparatistas são ilimitados, a consequência é “um labirinto, hermético, mas profícuo, gerado pela desierarquização dos elementos



envolvidos no processo de comparação, e a sua tarefa maior passa a residir precisamente nessa construção em aberto, nessa viagem de descoberta sem marcos definidos” (320).

Por outro lado, Jorge Larraín defende que os traços culturais formados durante três séculos de dominação colonial levaram a modernidade da América Latina a um carácter mais centralizado, ou seja, de concentração de poder (estrutura concêntrica), enquanto a modernidade europeia era mais descentralizada (estrutura policêntrica) na distribuição uniforme de poder, embora permitindo a instrumentalização do sistema político sobre outros sistemas. O sociólogo refere igualmente que o carácter renovador e liberal das políticas económicas pode coexistir com o autoritarismo na política e provocar três efeitos no processo de modernização:

on the one side the reaffirmation of the authoritarian centralist tendency in conflict with the rule of law. Second, the relative depoliticization of society and, third, the beginning of a change from the relative influence of the European social democratic model of welfare state to the preeminence of the North American model of individual liberty (2001: 17).

Complementarmente a Larraín destacamos o artigo “Puede hablarse de postmodernidad en America Latina?” (1989), de George Yúdice. O crítico analisa o pensamento teórico sobre a questão cultural na América Latina e conclui que esta já era pós-moderna antes da Europa e dos Estados Unidos a partir da heterogeneidade dos povos, da escolha de governantes messiânicos e do poder dos meios de comunicação social, situação que consideramos incompleta para a utilização da designação. Se, por um lado, a modernidade era desejada na América Latina, a utilização desta terminologia revela-se bastante controversa visto expressar uma realidade europeia e norte-americana, sinónimo de construção de um conhecimento próprio, de novas linguagens e

instituições. Naomi Lindstrom, na obra já mencionada, afirma que alguns investigadores defendem que as sociedades latino-americanas “have never experienced any thorough, overall modernization and therefore cannot be postmodern in the usual sense” (1998: 8). No artigo “La modernidad deseada. Imaginarios culturales hispanoamericanos”, o venezuelano Luis Ricardo Dávila reforça a concepção de Lindstrom e refere que os intelectuais da América Latina procuravam na Europa modelos, que posteriormente seleccionavam e adaptavam à realidade do continente.

Se, por um lado, Simón Bolívar assinalou no *Congreso de Angostura* em 1819 a necessidade de estudar a constituição britânica por considerar que esta fornecia as ferramentas para o bem-estar do seu povo, por outro lado, defendeu que esta análise nunca deveria ocorrer na forma de imitação fiel de tais modelos. Segundo Luis Dávila, a modernidade europeia “i.e., la ciencia, la industria, la organización republicana del poder político, la libertad— conlleva asimismo un proceso de mimesis. La condición de la América independiente consiste en ser receptora e imitadora de todas las corrientes y expresiones de la modernidad europea” (2009: 362). O crítico utiliza a pergunta de Roberto González Echeverría para repensar esta temática: “¿cómo puede fundarse una modernidad sin historia, sin la densidad de pasado y evolución requerida por la ruptura? El carácter más sobresaliente de la modernidad en Hispanoamérica es la conciencia que ésta tiene de su falsedad” (363). Como Castells assinala em *The Power of Identity* (1997), o “sonho de Bolívar” nunca se poderia concretizar devido à heterogeneidade extrema e à balcanização da região. O processo de apropriação de materiais de outra cultura era a única possibilidade de implementar o projecto da modernidade na América Latina. Luis Dávila acrescenta relativamente a esta temática que

el *motto* de la modernidad en América sería, en consecuencia, concebirla no tanto como producto de un pasado sino como asimilación de las enseñanzas de la civilización que detentaba ese pasado. Modernidad era, pues, sinónimo de un presente en construcción y de un futuro deseado. Prestar, asimilar, apropiarse de luces ajenas eran verbos todos que permitirían constituir y desear, según Bello, “¡Nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas costumbres!” (364).

Em “Alocución a la poesía” (1823), Andrés Bello descreve a formação “do mundo de Colombo” e tenta institucionalizar um discurso que seleccione e que não “translade” unicamente o idioma e as ideias. Andrés Bello foi o responsável pela criação da *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Esta gramática pretendia uniformizar a língua e sobretudo a possibilidade de obtenção de um discurso universal. Andrés Bello, no ensaio “Autonomía cultural de América”, defende que os controladores dos centros económicos e políticos têm a possibilidade de exercer influência a nível mundial e que a uniformidade linguística se revela a melhor ferramenta para a sua concretização. No extenso poema de 1826, *A la agricultura de la Zona Tórrida*, Andrés Bello promove o Novo Mundo através da agricultura, factor que o tornaria diferente da decadência comercial na qual estava submersa a Europa. Neste poema, Bello faz uso da riqueza vocabular exclusiva da América Latina como outra forma de independência do “velho” continente. Voltando a Dávila, para a implementação desta modernidade, o crítico refere a criação de *La Biblioteca Americana* (1823) (que continha toda a bibliografia relacionada com as humanidades, artes, ciências, matemáticas e física, ou seja, tudo o que evidenciasse uma independência intelectual e que obrigasse ao “pensar por si”) e do *Repertorio Americano* (1826) utilizado para a defesa da independência e da liberdade, “un intento de contribuir con conocimiento y visión a la fundación de los nuevos Estados en América una vez lograda la independencia” (366) e no qual era eliminado tudo o que

não fosse americano. Estes projectos não pretendiam cortar as relações com a Europa, mas proceder a uma selecção e adaptação dos modelos europeus de forma a despertar o interesse do mundo pela América Latina. O crítico Hugo Felipe, no artigo referido anteriormente, acentua que

la continuidad de los valores colectivos promodernos de orientación y su compleja relación con el progreso técnico-económico (derivado, a su vez, de la modernidad occidental) son el aspecto más relevante de las tensiones históricas entre la cultura tradicional y los esfuerzos modernizadores en América Latina (2009: 422).

Hugo Felipe defende que a tensão entre tradicionalismo e modernização ocorre devido à existência de mentalidades “pré-modernas”, com atitudes autoritárias, tradicionalistas e pré-nacionais, que se encontram inseridas num processo de modernização acelerada. A adesão da América Latina aos avanços técnicos deve-se ao facto de estes serem considerados como feitos de validade universal, “dignos de ser incorporados imediatamente a las actividades productivas, distributivas y organizativas del país respectivo” (*ibidem*). Contudo, outros sectores pretendem a restauração do modelo social pré-moderno,

en el cual todos reconozcan fácilmente su lugar y su función y tengan asegurada la existencia cotidiana. Desean como meta ulterior un orden social sin conflictos y sin discusiones ideológicas, donde el Estado les libere de la pesada responsabilidad de tomar decisiones personales y donde no tengan que exponerse al riesgo de la libertad individual. Para estos grupos lo positivo está representado por la homogeneidad social y la unanimidad política, y lo negativo por la diversidad de intereses, la división de poderes, la competencia abierta de todo tipo y el pluralismo ideológico (424).

Hugo Felipe sustenta que a resistência à modernidade político-cultural está representada no nacionalismo, no indigenismo e no populismo. O crítico esclarece que quanto mais alterações ocorrem numa sociedade, mais aumenta a procura por uma segurança ideológica e ética que assenta muitas vezes num retorno às “fontes da identidade autóctone”. As ambivalências da modernidade baseiam-se na simultaneidade da emancipação e da desprotecção do indivíduo e constituem (428) uma tentativa de aproximação de sociedade e natureza com a existência de duas culturas opostas “una superficial y vistosa, demoníaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, u otra profunda y medio oculta, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora, la de origen indígena” (Felipe, 2009: 429). A modernidade a nível global, caracterizada por uma polivalência de registos e de identificações, (des)localiza o indivíduo a um meio atemporal em permanente transformação. Desta forma surge a literatura como espaço de diálogo e de reconfiguração da experiência humana ao longo do espaço e do tempo, lugar centralizador de identidades. Desta comunhão surge uma conjugação de saberes que se torna universal. As fronteiras do comparatismo assim o determinam.

## Parte 2 – Identidade Social e prática romanesca: José Saramago e Miguel Otero Silva

### 1. O processo formativo na construção ideológica

“¿La aparición en el futuro de una sociedad más justa traerá consigo la reconciliación del poeta con el hombre común a través de una distinta concepción del arte que en la actualidad no logramos intuir?”  
(Otero, 1972: 20)

José Saramago nasceu em 1922 em Azinhaga e ao longo dos anos desempenhou inúmeras actividades em variadas áreas profissionais. Desde os finais dos anos 40 até aos anos 70 foi colaborador da revista Seara Nova, cronista e comentador político nos jornais *Diário de Lisboa*, *Jornal do Fundão* e *A Capital*, entre outros. Trabalhou como tradutor e em 1975 como director-adjunto do *Diário de Notícias*, altura em que modificou, juntamente com o director Luís de Barros, o Estatuto Editorial de forma a “defender intransigentemente a Revolução para um socialismo autêntico ao serviço de todos os trabalhadores; manter a vigilância contra todas as manobras divisionistas, surjam elas dentro da empresa ou sejam fomentadas pelo exterior, combatendo-as sem hesitação” (Melo, 1998: 124). A experiência jornalística, associada a este espírito humanista, deixou marcas inegáveis nas suas obras literárias, ao mesmo tempo que começaram a definir-se “nexos, temas e obsessões que viriam a ser a coluna vertebral, estruturalmente invariável, de um corpo literário em mudança” (Saramago, 1982: 13-14). Uma conjugação intrincada entre o empenhamento ideológico e a actividade literária resultaram numa obra repleta de intertextos e saberes fruto da tradição oral. Maria Alzira Seixo assinala, relativamente à crónica de José Saramago, que esta articula três

pólos distintos: o tempo, o sujeito e a palavra. De forma complementar à análise crítica, consideramos que os romances enquadram igualmente uma construção triangular na qual figuram o tempo, o espaço e a linguagem e na qual o sujeito ocupa a centralidade da figura geométrica.

Saramago apresenta um jogo de construções discursivas que interrogam e que desconstroem a realidade de forma a questionar a identidade não só individual como social. A título de exemplo, a designação onomástica utilizada como elemento identitário é, por um lado, anulada ou tipificada para um grupo ou estrutura social e, por outro, funciona como uma representação simbólica de todos os resgatados do esquecimento histórico-social. Como escreve em *Memorial do Convento*,

tudo quanto é nome de homem vai aqui, tudo quanto é vida também, sobretudo se atribulada, principalmente se miserável, já que não podemos falar-lhes das vidas, por tantas serem, ao menos deixemos os nomes escritos, é essa a nossa obrigação, só para isso escrevemos, torná-los imortais, pois aí ficam, se de nós dependem (1992: 211).

Os romances mais recentes de Saramago problematizam o conceito de identidade de forma mais notória, através de uma pluralidade de registos sociológicos variados e de um compromisso atemporal que coloca o leitor em contacto com o *outro*.

As dimensões epistemológica e ideológica e a intemporalidade discursiva, associadas ao desejo de uma humanidade mais consciente, conferem à narrativa de José Saramago uma temática baseada no ser humano, como ele próprio sustentou no Discurso Nobel da Academia Sueca a 19 de Dezembro de 1998:

usamos perversamente a razão, quando humilhamos a vida, que a dignidade do ser humano é todos os dias insultada pelos poderosos do nosso mundo, que a mentira universal tomou o lugar das verdades plurais, que o

homem deixou de respeitar-se a si mesmo, quando perdeu o respeito que devia ao seu semelhante (1999b: 22).

O incentivo à participação social activa numa luta contra o seu oposto, isto é, a passividade colectiva é recorrente em inúmeras anotações salientadas pelo escritor português e em observações que visam uma tomada de consciência do leitor como sujeito de uma modernidade adormecida.

Se não houver uma revolução de consciências, se as pessoas não gritarem: “Não aceito ser apenas aquilo que querem fazer de mim”, ou não recusarem ser um elemento de uma massa que se move sem consciência de si própria, a Humanidade estará perdida. Não se trata de regressar ao individualismo, mas há que reencontrar o indivíduo num tempo em que se pretende que ele seja menos do que poderia ser (Gómez Aguilera, 2010: 155).

Na composição poética “Se não tenho outra voz”, integrada nos *Poemas Possíveis*, ou nas sábias palavras de personagens universalistas como o velho da venda preta de *Ensaio sobre a Cegueira*, aparecem sujeitos complexos capazes de articular várias disciplinas do saber:

Não sei se haverá futuro, do que agora se trata é de saber como poderemos viver neste presente. Sem futuro, o presente não serve de nada, é como se não existisse. Pode ser que a humanidade venha a conseguir viver sem olhos, mas então deixará de ser humanidade, o resultado está à vista, qual de nós se considerará ainda tão humano como antes cria ser (Saramago, 2001: 244).

O tempo presente funciona como lugar de inquietação e a dificuldade que o sujeito tem em se “mapear” no “hiper-espaço” (cf. Jameson, 1995) provoca uma total alienação social e uma crise identitária. Um tempo movediço, labiríntico, em que se



verifica uma anulação individual da consciência crítica e uma desresponsabilização governamental pelas atrocidades cometidas contra a humanidade. Mais uma vez, recorreremos ao Discurso Nobel, desta vez associado a *Levantado do Chão*, para a compreensão do processo formativo na construção ideológica:

Vieram depois os homens e as mulheres do Alentejo, aquela mesma irmandade de condenados da terra a que pertenceram o meu avô Jerónimo e a minha avó Josefa, camponeses rudes obrigados a alugar a força dos braços a troco de um salário e de condições de trabalho que só mereceriam o nome de infames, cobrando por menos que nada a vida a que os seres cultos e civilizados que nos prezamos de ser apreciamos chamar, segundo as ocasiões, preciosa, sagrada ou sublime. Gente popular que conheci, enganada por uma Igreja tão cúmplice como beneficiária do poder do Estado e dos terratenentes latifundistas, gente permanentemente vigiada pela polícia, gente, quantas e quantas vezes, vítima inocente das arbitrariedades de uma justiça falsa. Três gerações de uma família de camponeses, os Mau-Tempo, desde o começo do século até à Revolução de Abril de 1974 que derrubou a ditadura, passam nesse romance a que dei o título de *Levantado do Chão*, e foi com tais homens e mulheres do chão levantados, pessoas reais primeiro, figuras de ficção depois, que aprendi a ser paciente, a confiar e a entregar-me ao tempo, a esse tempo que simultaneamente nos vai construindo e destruindo para de novo nos construir e outra vez nos destruir (1999b: 12).

Adriana Alves Martins, na tese de doutoramento intitulada *A Construção da Memória da Nação em José Saramago e Gore Vidal* (2002), dividiu a obra do escritor português em três grandes ciclos: o período formativo, a (re)construção da memória da nação e um ciclo mais humanista. Sendo esta uma divisão pertinente, a análise que nos propomos levar a cabo baseia-se na selecção de romances que demarcam o período da modernidade com base na análise das discontinuidades apresentadas por Anthony Giddens. Estas interrupções questionam a identidade dos sujeitos a partir das alterações sociais de um ponto de vista comparatista: a ruptura do estado agrário e do desenvolvimento ideológico em *Levantado do Chão*, a emergência do capitalismo em *A Caverna* e a imposição do poder militar e dos riscos que se levantam de um sistema de

vigilância e de um Estado absolutista em *Ensaio sobre a Cegueira*, três condicionantes que permitem uma leitura da identidade social no tempo moderno.

Neste enquadramento metodológico, a obra de Miguel Otero Silva situa-se no trinómio assinalado para os romances de José Saramago. De forma comparativa, as obras de Otero revelam-se apropriações do real permitindo uma releitura dos condicionamentos sociológicos que moldam a identidade humana. A ocorrência de uma voz moral que se divide em vários campos de questionamento ideológico conduz a produções literárias de raiz humanista.

Os textos do escritor venezuelano são um retrato social com uma marca vincadamente mais política das ditaduras e dos movimentos revolucionários que ocorreram na Venezuela no século XX, da violação dos direitos humanos e do roubo das riquezas do país para a existência de uma “modernização petrolífera”. A temática política, com as consecutivas repercussões sociais, é marca da novelística latino-americana e está visivelmente presente numa realidade que se encontra em acelerada transformação devido à exploração do petróleo. A sociedade tradicional venezuelana é metamorfoseada de forma repentina numa comunidade industrial, na qual os sujeitos deambulam por entre a cobiça e o desejo rápido de enriquecimento e em que os dirigentes governamentais se deparam com um capital ilimitado para a concretização dos seus ideários. Os valores que regiam previamente a sociedade tradicional são transformados pelo mercado capitalista em desejos de auto-satisfação monetária e de usurpação de bens nacionais para usufruto pessoal. O questionamento identitário, previamente moldado por questões de colonização, reconfigura-se em novos deslocamentos: por um lado, o factor económico, devido à industrialização localizada de espaços petrolíferos e, por outro, o social, pelas pressões ideológicas e punições físicas por parte dos ditadores.

Miguel Otero Silva associa uma ironia acutilante e um espírito humorístico à produção literária, características que, segundo o autor, advêm da prática jornalística que acumulou por mais de 50 anos, como escreve na obra ensaística *Ocho Palabreos*:

Por cierto que la literatura y el periodismo siempre han navegado juntos en mi sangre, nunca se han diferenciado de un todo dentro de mi cabeza. Cuando he trabajado como periodista, he procurado hacerlo sin escamotear mi condición de escritor; y cuando escribo novelas o poesía, no logro arrancarme, ni deseo arrancarme mis mañas de periodista (1974: 344).

Otero manifestou desde sempre uma concepção dialogante da escrita entre o relatar jornalístico e a prática literária. A utilização da literatura como testemunho das injustiças intemporais, reafirma o compromisso moral que assumiu com o povo venezuelano.

Em resposta ao jornal francês *Libération* de Março de 1985 sobre o porquê de escrever, defende no tom jocoso que o caracteriza:

Hubiera querido ser concertista pero la naturaleza me dotó de un oído tan obtuso que jamás he sabido diferenciar la música de Stravinsky de la de Rimsky-Korsakov. Hubiera querido ser pintor pero mi inclinación espiritual hacia la luz y el color no logro excarcelar la torpeza de mis manos. Quise ser abogado pero me dormía en las clases de Derecho Romano y roncaba en las de Derecho Canónico, siestas que me impidieron aprobar las asignaturas del primer curso. Quise ser ingeniero pero a los cuatro años de aprendizaje universitario había deteriorado dos teodolitos, tres goniómetros y más de doce tiralíneas. Pretendí ser deportista pero apenas disfruté del oprobio de convertirme en rémora de los equipos donde participaba. Me alisté en las guerrillas revolucionarias pero, después del tercer combate me extravié en los vericuetos de una maldita montaña, de tan absurda manera que mis compañeros me dieron por muerto. Ingresé al partido comunista pero, al cabo de quince años de abnegada militancia, llegué a la conclusión extemporánea de que mi temperamento pequeño burgués no conseguía adaptarse a la disciplina proletaria. Aspiré a ser orador parlamentario, los electores me hicieron diputado y luego senador, pero los discursos brillantes que me correspondía decir solo me venían a la mente cuando ya se había cerrado el debate. Por eso escribo (*apud* Arraíz, 2009: 6).

Desde o seu nascimento em 1908, ano do golpe de Estado de Juan Vicente Gómez contra Cipriano Castro, em Barcelona (Estado de Anzoátegui), a vida de Miguel Otero Silva foi marcada por eventos políticos que o levaram à fuga, ao exílio e à prisão. Em 1928 fez parte de um grupo de jovens estudantes que se manifestaram contra a ditadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), numa altura em que a Venezuela se transformava num dos maiores exportadores de petróleo. Juntamente com Rómulo Betancourt, publicou em 1929 o folheto político *En las Huellas de la Pezuña*, em que faz alusão às “garras de la bestia” que governava a Venezuela e reflecte sobre os episódios que ocorreram na Semana do Estudante (6 a 12 de Fevereiro) e o assalto ao Cuartel San Carlos:

Luchamos por una democracia decente, distinta de esta democracia a ultranza de hoy, donde actúa como elemento dirigente el individuo más “guapo”, el más hábil en el manejo de la macana, y no el más capacitado ética e intelectualmente para esa función; luchamos porque nuestra política interior de peculado y monopolio sea sustituida por otra de honradez y libre concurrencia; y porque nuestra actuación de pueblo dentro de la comunidad internacional se despoje de esas babosidades indecorosas para con la primera gentualla elevada a gobierno en cualquier país del mundo; luchamos porque elementos civiles sustituyan en el manejo de la cosa pública a los sargentones analfabetos que han venido monopolizando la política y la administración; luchamos porque hombres nuevos, sin cuentas insolventes con la justicia histórica, asuman papel dirigente; luchamos, en síntesis, por la conquista de un estado social equilibrado y armónico, propicio al libre desenvolvimiento de las aspiraciones colectivas (Otero/ Betancourt, 1929: 18-19).

Os acontecimentos deste período tiveram uma enorme repercussão na vida de Miguel Otero, tendo forçado o jovem activista ao seu primeiro exílio por Trinidad, Curaçao, França e Espanha, aproveitando para escrever inúmeras composições poéticas de intervenção social e política nas quais manifesta a sua preferência ideológica, como é o caso de *12 poemas rojos* (1933). De volta à Venezuela, Otero vê o seu nome figurar

no *Libro Rojo* e portanto acusado de estar associado ao ideal comunista. As restrições de liberdade de consciência estavam directamente vinculadas à Constituição de 1936 e todos aqueles que praticassem as doutrinas comunistas e anarquistas eram considerados traidores da pátria. Desta forma, um novo exílio aguarda o escritor venezuelano, desta vez pelo México, Estados Unidos, Panamá, Cuba e Colômbia, vindo a colaborar em várias publicações, manifestando sempre um elogio à classe trabalhadora nos moldes das doutrinas de Karl Marx, como é exemplo *Agua y Cauce (Poemas Revolucionarios)* (1937)<sup>27</sup>.

Em 1939, e já de volta ao país, publica *Fiebre*, romance que compara as paixões políticas dos jovens universitários a um estado de exaltação provocado pelo despertar de uma consciência pública numa Venezuela rural e pobre. No prólogo, afirma que a “Geração de 28”, como ficou conhecida posteriormente, consistia nos 252 estudantes venezuelanos que se declararam contra a ditadura de Juan Vicente Gómez por se tratar de

una simple y elemental cuestión de dignidad personal. Nuestra ideología política – ser enemigos de la tiranía- no es propiamente ideología política, sino respiradero de una condición humana [...] La política es para nosotros una obsesiva pesadilla. Arriba está una gavilla de bandoleros que roba, atropella, tortura y asesina. Abajo hay tres millones de hombres que son robados, atropellados, torturados y asesinados. Tratamos de explicarnos por qué suceden esas cosas (Otero, 1971: 102-104).

---

<sup>27</sup> Otero continua a trabalhar sobre a denúncia colectiva e sobre os temas sociais tendo fundado o semanário humorístico *El Morrocoy Azul* (1941) e o jornal *El Nacional* (1943). Em 1945 é o primeiro jornalista latino-americano a chegar a Paris no dia a seguir ao fim da Segunda Guerra Mundial. Ao longo dos anos utiliza inúmeros pseudónimos como *Miotsi*, a partir das letras iniciais do seu nome, Sherlock Morrow, Morrocuá Descartes, Morrocoy Sprinter, Mickey ou Aureliano Buendía cada vez que queria “suscribir los textos en los que el autor venezolano se confabulaba con las quijotescas hazañas del coronel garciamarquiano, e iba desmantelando criticamente la realidad y edificando un destino (aunque fuera utópico) desde la palabra impresa” (1997: 35) como nos revela Nieves María Concepción Lorenzo.

Nesta primeira incursão narrativa, o autor defende que a verdadeira revolução tem de ser fundamentada numa doutrina ou numa teoria e não em qualquer manifestação pública de desagrado político com o disparo aleatório de armas de fogo. As personagens participam em ações revolucionárias por aconselhamento e não porque se identificam com a luta ideológica:

- Bueno, Anselmo, ¿y tú por qué te alistás en la revolución?
- ¡Guá! Es muy sencillo. Porque el coronel Urrutia se alza y me mandó a llamar.
- ¿Solamente por eso?
- ¿Y por qué más va a sé, pues? (173).

A verdadeira problemática dos regimes ditatoriais aparece no decorrer da narrativa, quando o protagonista, Vidal Rojas, reconhece que a dificuldade não reside na tirania de Gómez, mas na mentalidade ditatorial que se implantou como sistema: “[h]ay que educar al pueblo enseñándole desde un comienzo que debemos enfrentarnos al imperialismo, a los grandes hacendados, a todas las fuerzas económicas que mantienen en pie al gomecismo” (142). A partir de uma descrição bastante visual e num tom irónico e moralizante, Miguel Otero apresenta algumas das problemáticas que têm lugar no século XX, como a exploração dos trabalhadores e a pobreza:

Venezuela son los campesinos piojosos y hambrientos, Venezuela son diez explotadores sacándoles la sangre a millares de peones [...]; Venezuela está plagada de abogados que le venden el país a los petroleros de Nueva York o de Londres a cambio de cuatro reales. Mientras no vayamos contra los que nos entregan al imperialismo [...] estamos hablando pendejadas (238).

O escritor cria protagonistas com um forte sentido de obrigação moral, com ideários de justiça e lealdade não só para com a pátria, mas na relação com o *outro*, que

se distinguem pela condição de serem simples cidadãos, ausentes de uma força revolucionária ou de uma ideologia combatente à imagem de Simón Bolívar.

Outra das questões que se coloca em *Fiebre* é a temática da exploração dos latifúndios, uma vez que os controladores do poder se baseiam numa lógica económica:

Por negocio los latifundistas honorables se desposan con la barbarie que les domestica los peones a planazos. Por negocio las compañías petroleras brindan su apoyo civilizado a ese viejo bárbaro que chapotea en la sangre de un pueblo [...] Por negocio los generales descontentos preparan invasiones armadas y los politiqueros se van a escribir panfletos ramplones al desierto o se exponen a un carcelazo. Todos tienen clavada la mirada en algo desligado del más elemental idealismo. Venezuela es un siniestro mercado (248)<sup>28</sup>.

O sentimento de impotência sentido por Vidal Rojas perante um poder totalitário manipulado por ideais capitalistas leva o protagonista a expressar o desejo de uma epifania revolucionária que acorde os sujeitos: “Yo sé que mi pueblo ha de despertar algún día. Despertará como el tuyo, viejo Dostoievski, como todos los pueblos templados en el sufrimiento” (251).<sup>29</sup>

De forma a concluir a análise do período formativo do escritor venezuelano, gostaríamos de fornecer algumas anotações biográficas que se revelam pertinentes, por um lado, para a revelação da construção ideológica do autor, situação que influenciou

---

<sup>28</sup> A temática de exploração dos latifundiários, subjugadora do povo à pobreza e subnutrição física e psicológica encontra-se igualmente em *Levantado do Chão* de José Saramago, como analisaremos na secção seguinte.

<sup>29</sup> Miguel Otero Silva recorre frequentemente à obra de Dostoievski como intertextualidade e o romance *Casas Muertas* apresenta uma coincidência onomástica com a obra *Recordações da Casa dos Mortos* (1862) do escritor russo. Nesta obra, Dostoievski apresenta reflexões sociais, a humilhação, o sofrimento físico e psicológico que ocorre dentro das prisões, baseadas no tempo em que foi prisioneiro político na Sibéria. A temática de degradação humana está directamente relacionada com outra obra de Otero, *La muerte de Honorio*, romance em análise nesta tese que retrata as torturas e as condições das prisões na Venezuela.

decisivamente a sua obra, e, por outro, por se tratar de um escritor praticamente desconhecido e pouco estudado no círculo acadêmico internacional.

Depois da publicação de *Fiebre*, em 1943, Miguel Otero Silva funda o jornal *El Nacional* com o seu pai Henrique Otero Vizcarrondo e o poeta Antonio Arráiz, em que desempenha funções de Chefe de Redação. No mesmo período, exerce tarefas semelhantes no semanário humorístico *El Morrocoy Azul* tendo-se licenciado como jornalista pela *Universidad Central de Venezuela* em 1949 e sido eleito presidente da *Asociación Venezolana de Periodistas* (AVP). Em 1955 publica *Casas muertas* pela editora argentina *Losada* e recebe o *Prémio Nacional de Literatura* e o *Prémio Nacional de Novela “Arístides Rojas”*. Após a queda do ditador Marcos Pérez Jiménez, Miguel Otero foi eleito senador pelo Estado de Aragua, vindo a propor no Senado da República a criação do *Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes*. Em 1961 publica *Oficina N° 1*, em 1963 *La Muerte de Honorio* e em 1970 *Cuando quiero llorar no lloro*<sup>30</sup>.

Em 1977 a *Seix Barral* publica *Obra poética y Prosa completa* e, em 1979, *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad*. A sua vertente humorística faz com que se junte a Kotepa Delgado e Aníbal Nazoa para inaugurar a *Cátedra del Humor “Aguiles Nazoa”* na Aula Magna da *Universidad Central de Venezuela* em 1981. Três anos mais tarde, e

---

<sup>30</sup> No final da década de 60, Miguel Otero Silva foi convidado por Carlos Fuentes para fazer a biografia de Juan Vicente Gómez para um volume sobre os ditadores latino-americanos. Nesta edição, Alejo Carpentier escreveria sobre Gerardo Machado, Augusto Monterroso sobre Somoza, Mario Vargas Llosa sobre Sánchez Cerro, José Donoso sobre Melgarejo, Jorge Edwards sobre Balmaceda, Gabriel Garcia Marquez sobre Mosquera, Augusto Roa Bastos sobre Franschia, Carlos Martínez Moreno sobre Rosas e Claribel Alegría sobre Maximiliano Martínez; contudo, Miguel Otero Silva recusou o convite por se encontrar a escrever *Cuando quiero llorar no lloro*, propondo Adriano González León em sua substituição. O romance, construído a partir de uma ficção revolucionária bem ao estilo de Miguel Otero Silva e com título proveniente do poema “Canción de otoño en primavera” de Rubén Darío, expressa ao mesmo tempo uma rebeldia social e um olhar nostálgico do narrador sobre os acontecimentos políticos e sociais e teve bastante êxito. O seu tema está relacionado com o cenário que se instalou na Venezuela depois da queda do regime de Pérez Jiménez, altura em que se localizam uma interrogação sobre o futuro do país e uma rebeldia juvenil bastante generalizada.



após uma viagem a Itália que o marcou profundamente, publica *La piedra que era Cristo* (1984)<sup>31</sup>.

A prosa de Miguel Otero<sup>32</sup> revela-se inovadora na literatura latino-americana por articular o canto da terra com estruturas modernizadoras.

Es a la *novísima* novela a la que quiero referirme. La que, sin desoír el *substractum* sonoro de la tierra, se vierte en moldes más nuevos, más audaces compatibles con el desconcierto atómico de esta era desequilibrada, que busca raíces y superficies, tropismos y formulaciones jamás usadas entre nosotros [...]. Pienso que las primeras tentativas de estos sacudimientos fueron realizadas en México por Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Juan José Arreola, José Revueltas... [...] Lo mismo está ocurriendo en Venezuela con las novelas de Miguel Otero Silva, *Casas muertas*, *Oficina No. 1* y *La muerte de Honorio* (Carrión, 2001: 287).

---

<sup>31</sup> *La piedra que era Cristo*, o último romance de Miguel Otero Silva, retrata não só a vida de Jesus a partir de uma dimensão mais humana mas a forma como a sua presença alterou o comportamento dos habitantes de Israel, num discurso com contornos político-sociais.

<sup>32</sup> De entre as várias amizades que manteve ao longo dos anos com escritores, jornalistas, poetas e pensadores, a relação com Pablo Neruda foi uma das mais marcantes e levou o poeta chileno a escrever “Paladino para Miguel” em honra do sexagésimo aniversário de Miguel Otero Silva a 26 de Outubro de 1968:

“Erase una vez un hombre que no se encerró en sí mismo sino que se desgrano como las uvas o el trigo.

Era difícil pasar por su lado sin leerlo: en su conducta tenía más palabras que los libros.

Se le veía en los ojos la conciencia luminosa, con una iluminación que sólo tienen los niños y más de una vez cambiamos de juguetes en la calle porque hasta su corazón lo llevaba en el bolsillo para no perder el tiempo si alguien lo necesitaba.

Así trasplantó la dicha entre todos sus amigos. Sesenta años se pasó en este extraño negocio de gastar y no gastarse, de querer y ser querido. Cuando se lea esta prosa alguien, tal vez, creará que estoy haciendo el retrato de algún caballero antiguo.

Y es verdad: joven poeta, antiguo y tierno guerrero es el que yo describí: se llama Miguel Otero Silva” (1982: 132).

Após a morte de Neruda, Miguel Otero selecciona e compila os textos para o livro de memórias *Confieso que he vivido*, juntamente com Matilde Urrutia, viúva do poeta chileno. No *Canto General* está incluída uma carta que Neruda dedica a Miguel Otero Silva em 1948 onde partilha as inquietações dos tempos modernos na América Latina, “[...] Y yo pensé no sólo en ti, sino en tu Venezuela amarga. / Hace años, vi un estudiante que tenía en los tobillos / la señal de las cadenas que un general le había impuesto, / y me contó cómo los encadenados trabajaban en los caminos / y los calabozos donde la gente se perdía. Porque así ha sido nuestra / América: / una llanura con ríos devorantes y constelaciones / de mariposas (en algunos sitios, las esmeraldas son espesas / como manzanas), pero siempre a lo largo de la noche y de los ríos / hay tobillos que sangran, antes cerca del petróleo” (Neruda, 1982: 367).

A elaboração literária encontra desta forma pontos de convergência com o percurso formativo e a construção ideológica e permite identificar identidades de resistência contra a injustiça social.

## **2. *Levantado do Chão e Casas muertas*: a consciência humana e o paradoxo metaficcional**

“The function of the writer is to act in such a way that nobody can be ignorant of the world and that nobody may say that he is innocent of what it’s all about. And since he has once committed himself in the universe of language, he can never again pretend that he cannot speak.”

(Sartre, 2001: 15)

### **2.1. A alienação da identidade**

As obras *Casas muertas* (1955) e *Levantado do Chão* (1980) concretizam o paradoxo metaficcional<sup>33</sup> da consciencialização progressiva do homem sobre a sua alienação sócio-política. Romances de repressão centrados nas ditaduras de Gómez e de Salazar, respectivamente, transformam-se em intérpretes sociais de personagens em reestruturação e recuperação identitária. As acções principais centram-se na sobrevivência diária de indivíduos que lutam contra um sistema que os mantém

---

<sup>33</sup> Relativamente às questões metaficcionalis, a definição apresentada por Patricia Waugh em *Metafiction. The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction* (1984) revela-se bastante pertinente, pois assinala a escrita ficcional como uma estrutura consciente e sistemática. A partir do seu estatuto de artefacto, levanta questões sobre a relação entre ficção e realidade ou, como nos apresenta o narrador de *Levantado do Chão*, mostra que o limite que separa estes dois campos pode ser eliminado, como acontece com uma das personagens que possui a capacidade benjaminiana de “grande contador de histórias, vistas e inventadas, vividas e imaginadas, e terá a arte suprema de apagar as fronteiras entre umas e outras” (Saramago, 1985: 124).

afastados física e psicologicamente dos mecanismos de poder, tendo como pano de fundo acontecimentos que marcam a história nacional ou internacional mas que têm pouca repercussão na vida destes sujeitos ficcionais. Trata-se de duas narrações de auto-reflexão e indagação identitária, a partir de uma perspectiva de sujeitos oprimidos, que contam a história, não só de populações isoladas ou condicionadas politicamente, mas da humanidade e da luta contra uma vivência pautada por continuadas injustiças. Estamos, desta forma, perante dois romances telúricos que fornecem um diálogo dos sujeitos com a história, a partir de uma intemporalidade discursiva<sup>34</sup>. A arte de contar em José Saramago e Miguel Otero Silva está vinculada a um discurso que funciona como intertexto parabólico com o leitor, a partir de um projecto ficcional que procura derrubar algumas das barreiras entre a História e a ficção, visto o material primordial de trabalho serem as questões sociais e, em segundo plano, o enquadramento histórico. Esta construção literária vinculada a uma reconstituição da oralidade corresponde, em certa medida, à recuperação, ainda que por outro meio, o escrito, da capacidade da troca de experiências ou narrativas por parte do sujeito moderno (devido à guerra, à inflação, à fome e aos condicionamentos políticos). Benjamin, em “Experience and Poverty” (1933), associa a arte de narrar, prática da tradição oral, à partilha de experiências e de sabedoria que desde sempre ocorreu “handed down in short form to sons and grandsons, with the authority of age, in proverbs; with na often long-winded eloquence, as tales;

---

<sup>34</sup> Em *Concepção Dialética da História*, Antonio Gramsci sustenta que a cultura não significa apenas a descoberta individual, mas também a difusão crítica de verdades já descobertas, que se tornam no fundamento da ordem intelectual e moral. O filósofo não apela ao desenvolvimento de uma nova utopia cultural, mas à reformatação de mentalidades a partir de estímulos intelectuais que desencadeiam processos de aprendizagem moral. Estudos ulteriores foram responsáveis por contribuir para a reescrita da história dos povos de condição social inferior. O termo teve a sua origem exactamente em Gramsci, que descreveu os indivíduos sujeitos à hegemonia das classes superiores. O filósofo procurava contrariar as perspectivas historiográficas oficiais, escritas na perspectiva das classes dominantes, para escrever a história dos grupos sociais desfavorecidos, os quais se viam sistematicamente silenciados. Gramsci reconhecia a dificuldade da tarefa devido ao acesso limitado dos subalternos às instituições sociais e culturais e, como tal, do seu contacto com uma história fragmentada.

sometimes as stories from foreign lands, at the fireside” (2003a:731)<sup>35</sup>. Como defende o autor alemão, existe uma impossibilidade na apropriação total do passado e a sua articulação não significa o conhecimento do mesmo. As narrativas orais surgiram com os modos de produção da Idade Média, quando o mestre contava histórias ao aprendiz enquanto trabalhavam e o conhecimento era adquirido de forma gradual e processual. Por intermédio da oralidade, as histórias eram assimiladas e misturavam-se na tradição, permitindo uma aprendizagem faseada e progressiva. Através das narrativas, eram apreendidos comportamentos e experiências, bem como memórias, costumes e a própria linguagem. Esta transmissão da sabedoria constituía, segundo Benjamin, o lado épico da verdade, percebida como ensinamento moral, história, sugestão ou provérbio. O desenvolvimento do capitalismo determinou o fim das sociedades artesanais e conseqüentemente a interrupção das narrativas tradicionais e dessa passagem de experiência que advinha directamente da partilha de conhecimento. Uma das concepções mais importantes apresentadas por Benjamin foi exactamente a forma como as guerras ou as crises económicas alteraram o mundo objectivo. A experiência traumática do campo bélico teve repercussões psicológicas que dificultaram a partilha de experiências e das próprias narrativas. A vivência dos sujeitos no tempo moderno é semelhante à de um campo de batalha no qual a luta pela sobrevivência ocupa um lugar central na vida dos sujeitos.

As complexas teses de filosofia da história de Benjamin canalizam a leitura da modernidade a partir de uma reorientação do passado. Em particular na tese 17,

---

<sup>35</sup> Neste ensaio, Benjamin reforça o conhecimento associado à experiência tradicional. O texto reflecte sobre a decadência da humanidade e sobre questões historiográficas relacionadas com a memória após a Segunda Guerra Mundial. Estes conceitos já foram assinalados anteriormente; contudo, o ensaio apresenta a inclusão de uma parábola que completa esta leitura. No início do texto, Benjamin destaca a importância da experiência transmitida aos mais novos pela comunicação da sabedoria. O autor apresenta o leito de morte de um patriarca que chama os seus filhos para lhes revelar que por debaixo da sua vinha havia um grande tesouro. Após escavarem sem nada terem encontrado, verificaram no Outono que a vinha foi a mais abundante da região. De acordo com Benjamin, a ausência de experiência ocorre quando a herança cultural já não inclui este vínculo nas relações humanas.

Benjamin revê uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido, na qual a expectativa do futuro encontra fundamentos a partir de um acto de rememoração<sup>36</sup>.

Walter Benjamin manifesta um particular interesse pela obra de Baudelaire, na medida em que esta se prende com a reescrita da história e a análise da arte. De acordo com o escritor francês, a obra moderna permite exactamente o cruzamento entre a actualidade e a eternidade: se a modernidade representa o transitório, o evanescente, o contingente, a arte desempenha uma função essencial na caracterização do eterno e do imutável. Para Baudelaire, o “moderno” é um espaço semântico privilegiado que expressa uma temporalidade particular, através da permanência ou da ausência captada pelo artista para a reprodução dessa simbiose entre eternidade e transitoriedade.

Estes aspectos encontram-se de igual forma vinculados à narrativa de Saramago, que se caracteriza por uma intemporalidade discursiva articulada, entre uma leitura do passado e do presente, com a integração das dimensões humanistas e ideológicas. Na obra *Levantado do Chão*, o indivíduo tenta sobreviver à exploração física e psicológica expondo a verdadeira elevação humana do “bicho da terra” (Saramago, 1985: 73) como uma reescrita não só da história do Alentejo como da humanidade. Como o autor afirma em entrevista a Clara Ferreira Alves, “cada vez tenho mais o direito de sacudir a etiqueta de romancista histórico, porque o que tento fazer é inventar uma história e colocá-la no lugar da História” (1989c: 26). Esta observação converge com a posição narratológica que apresenta no final do primeiro capítulo de *Levantado do Chão* através da frase “tudo isto pode ser contado de outra maneira” (1985: 14). A reescrita múltipla,

---

<sup>36</sup> A interpretação do autor sobre o “Angelus Novus” de Paul Klee é bastante significativa e encontra-se no ensaio *On the Concept of History* (1940). Benjamin defende que o anjo da história revela uma conjuntura de “intensidade temporal”, um momento onde ocorre uma ruptura do tempo: “His face is turned towards the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of His feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in His wings with such violence that the angel can no longer close them. This storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress” (2003b: 257-258).

representação da submissão laboral, redimensiona o passado a partir do conhecimento omnisciente do presente. Esta situação é explorada em vários romances como em *A Viagem do Elefante*, onde a posição do narrador se confunde com a de um autor comprometido social e ideologicamente:

a história não é apenas selectiva, é também discriminatória, só colhe da vida o que lhe interessa como material socialmente tido por histórico e despreza todo o resto, precisamente onde talvez poderia ser encontrada a verdadeira explicação dos factos das coisas (2008: 227).

Escolhemos associar *Casas muertas*, de Miguel Otero Silva, e *Levantado do Chão*, de José Saramago, devido ao despertar de uma consciência política narrativa e de uma configuração ideológica marcante na reconstrução histórica, uma elaboração documental a partir de um microcosmos ficcional que reflecte sobre a repressão e subjugação da humanidade com o propósito de reedificação identitária. A diminuição da alienação social progride gradualmente no decorrer das narrativas como um projecto de iluminação a partir da democratização do diálogo e do entendimento, pautado por um tom didáctico. Desta forma, estamos perante reescritas de intervenção social e política a partir de romances que articulam propósitos ideológicos para a progressiva epifania identitária. As duas obras surgiram depois de uma fase sem produção literária, um tempo de reflexão que culminou em dois romances centrados na repressão social sob as ditaduras de Gómez e de Salazar, tornando-se intérpretes de um mundo em restrição ideológica e controlo político. Através da construção de um espaço rural emblemático, os romances expressam, de forma documental, diversas vertentes da humanidade: a luta pela sobrevivência, a alienação da realidade política e a ausência de reconhecimento

social por parte dos sujeitos, que, no entanto, lentamente iniciam a edificação de um novo pensar.

Em *Levantado do Chão*, o relatar do passado surge como recuperação de um tempo incompleto - “[t]odos os dias têm a sua história, um só minuto levaria anos a contar, o mínimo gesto, o descasque miudinho duma palavra, duma sílaba, dum som, para já não falar dos pensamentos [...] não acabaríamos nunca mais” (Saramago, 1985: 59) -, imperfeito - “[p]assaram cinco dias, que teriam tanto para contar como quaisquer outros, mas estas são debilidades do relato, às vezes tem de saltar por cima do tempo” (252) -, imaginado - “[i]magine-se que nos perdíamos agora a decifrar e explicar a expressão destes olhos, não chegaria a história ao fim, ainda que tudo isso, o que parece pouco e o que parece de mais, da mesma história faça parte, maneira tão boa como outra que o seja de contar” (103)<sup>37</sup>. O decorrer do tempo na obra oteriana representa a perpetuação da via-sacra carnal imposta aos homens por décadas de sofrimento, miséria e fome. Em Ortiz, “[n]inguna diferencia existía entre un martes y un domingo para ellos. Ambos eran días para tiritar de fiebre, para mirarse la úlcera, para escuchar frases aciagas: ‘La comadre Jacinta está con la perniciosa’” (Otero: 1975: 11)<sup>38</sup>. O passado em *Casas muertas* é revitalizado pelos relatos de personagens como um período de prosperidade, situação que contrasta com a finitude de todas as estruturas no presente. O

---

<sup>37</sup> Como alerta Maria Alzira Seixo, Saramago apresenta uma vinculação histórica com o “hábito de colocar em conjugação de interesses a dinâmica do tempo que se vive (seus acontecimentos, suas marcas específicas), a sensibilidade do sujeito que o vive e as potencialidades verbais susceptíveis de definirem essa mesma expressão – numa palavra, a qualidade literária do texto” (1987:13). Por outro lado, Carlos Reis evidencia “um tempo simultaneamente linear e labiríntico, instável, movediço, tempo com as suas leis próprias, um fluxo verbal que transporta uma duração e que uma duração por sua vez transporta, fluindo e refluindo como uma maré entre dois continentes” (1998:135). Estamos perante uma construção temporal múltipla, que oscila entre a “dinâmica” e a arquitectura “labiríntica”, transmitindo a ideia contínua de movimento, de diálogo entre o passado e o tempo presente.

<sup>38</sup> Como Pablo Neruda escreve no prólogo da edição checa de *Casas muertas e Oficina Nº1*: “Pasé por Ortiz en un día abrasador. El sol venezolano pegaba duro sobre la tierra. Junto a la iglesia en ruinas, habían amarrado con un alambre grueso la vieja campana, que tantas veces escucharon los muertos y los vivos, cuyas vidas y muertes nos relata Miguel otero Silva. No sé por qué figuraba aún en el mapa aquella aldea, aquellas casas muertas. Un gran silencio y el duro sol era todo lo que existía. Y la vieja campana colgada del sol y del silencio” (1978: 60).

levantamento da “ciudad muerta” ocorre através das invocações de um tempo transcorrido como forma de “poblar las ruínas” e “levantar los muros derruidos, resucitar a los muertos, poblar las casas deshabitadas y celebrar grandes bailes” (18). A localidade de Ortiz surge por entre os escombros associada a uma memória, imagem que oscila entre o real e a fantasia e se intensifica temporalmente. O narrador recorre ao passado pela dificuldade de vivência do tempo presente e pela morte física de muitos habitantes, que falecem devido ao paludismo e ao “esquecimento político”. Esta situação, intensificada pela utilização do pretérito mais-que-perfeito composto do indicativo (“había sido”), reforça a acção pretérita finalizada em relação ao tempo presente.

Todos en el pueblo hablaban de esa época. Los abuelos que la habían vivido, los padres que presenciaron su hundimiento, los hijos levantados entre relatos y añoranzas. Nunca, en ningún sitio, se vivió del pasado como en aquel pueblo del Llano. Hacia adelante no esperaban sino la fiebre, la muerte y el gamelote del cementerio. Hacia atrás era diferente. Los Jóvenes de ojos hundidos y piernas llagadas envidiaban a los viejos el haber sido realmente jóvenes alguna vez (17).

Os poucos habitantes de Ortiz, rodeados por uma planície seca e árida, alimentam-se de recordações de tempos áureos e de habitantes que mesmo não existindo fisicamente, continuam a povoar os escombros, perpetuando a estagnação temporal dos sujeitos para um espaço ausente de concretização física. As ruínas, sinal de memória, são símbolo da apatia emocional que inibe o agir e anunciam a decadência física e ideológica dos sujeitos. O cemitério, como imagem referencial do passado de uma população, enquadra-se nesta ausência pela anulação das identificações:



Pero no se leían nombres ni inscripciones en ninguna de las tumbas. [...] buscaron afanosamente una palabra escrita, un apellido, una fecha, pero no los hallaron. Era un cementerio anónimo, impersonal, tanto que la ausencia absoluta de caracteres hacía sospechar por un instante que ahí no estaba enterrado nadie y que aquél era apenas un antiguo y desamparado modelo ornamental de cementerio (33).

Ortiz, denominada “Rosa de los Llanos”, numa invocação mítica aos tempos de esplendor, representa um microcosmos autónomo que funciona como imagem inacabada; uma realidade provinciana abandonada, que se transforma em espaço de memória, tal como as ruínas e o cemitério; uma população isolada num vasto continente, num vácuo cultural, tal como inúmeras povoações da América Latina, incapazes de lutar contra as opressões ou domínios ditatoriais. O lugar da memória desempenha um papel importante na representação da identidade, visto o passado ser objecto de construção a partir de uma relação dinâmica entre o presente e o futuro, assinalado por Stuart Hall e por Mircea Eliade. Para este último, as imagens e os símbolos perpetuam a nostalgia de um tempo perdido,

de um passado mitificado, transformado em arquétipo; que esse passado contém, além da saudade de um tempo desaparecido, mil outros sentidos: ele exprime tudo aquilo que poderia ter sido e não foi, a tristeza de toda a existência que só é quando deixa de ser outra coisa, o desgosto de não viver na paisagem e no tempo evocados pela romanza (1981: 17).

Em *Casas muertas*, ocorre exactamente este resgate a partir de símbolos e sobretudo de um discurso com contornos lendários:

Nunca, en ningún sitio, se vivió del pasado como en aquel pueblo del Llano. Hacia adelante no esperaban sino la fiebre, la muerte y el gamelote del cementerio. Hacia atrás era diferente. Los jóvenes de ojos hundidos y piernas

llagadas envidiaban a los viejos el haber sido realmente alguna vez (Otero, 1975: 17).

Esta obra foi escrita 14 anos depois de *Fiebre* e publicada em 1955, sendo galardoada com o Prémio Nacional de Literatura (1955-1956). Para a preparação da obra, o autor recebeu aulas de patologia tropical tendo-se deslocado a Ortiz,

que para entonces estaba al borde del derrumbe total, busque a los sobrevivientes de la época terrible, que eran muy escasos, y ellos me contaron como eran en esa época los árboles y los pájaros, qué se comía, como se vestían, qué canciones cantaban, y yo comencé a llenar cuadernos con sus confidencias (1969: 12).

A prosa oteriana encontra-se vinculada às marcas da tradição oral e dificilmente afasta o narrador de uma posição mais clássica. Por outro lado, em Saramago, este enraizamento na oralidade rapidamente se expande em anotações ou considerações sociológicas mais próximas do designado narrador pós-moderno. Uma das particularidades do escritor português reside exactamente na articulação natural de um contexto filosófico com uma realidade popular, através de uma conjugação intrincada entre a erudição e a cultura proverbial. O narrador aproxima-se da definição de Bakhtin, na medida em que apresenta uma “consciência ideológica em torno de um dado objecto de enunciação” (1998: 86). Como exemplo, em *Levantado do Chão* aparece um narrador que intervém constantemente no diálogo e ciente da sua posição, como constatamos nas seguintes citações: “Não foram ditas estas palavras, são as liberdades do narrador” (Saramago, 1985: 163); “O narrador tem pressa, não de acabar, ainda o tempo não é disso, mas de chegar a um importante lance” (252); “Não foi a conversa por diante, nem já interessava, porquanto pôde o narrador dizer quanto queria, é o seu

privilégio” (279). O discurso impregnado por estas marcas da oralidade tende a criar uma permeabilidade entre a história e a ficção. Trata-se de uma narração marcada pela auto-referencialidade, porque, segundo o narrador, “são casos verdadeiros estes, por isso custam tanto a crer a quem se pauta por ficções” (47).

Por entre comentários irónicos, ditados populares e provérbios, que funcionam como mediadores textuais e que enquadram o universo cultural dos camponeses, surge um narrador relacionado com o escritor de nome Sousa (apelido de Saramago): “sousa é pombo bravo, veja-se que beleza, e não essa banalidade posta no registo de nascimento” (231)<sup>39</sup>.

Os narradores das obras de José Saramago e de Miguel Otero Silva são observadores conscientes, capazes de condensar e interiorizar a experiência sensível, com uma representação ocasional do onírico através da verbalização do pensamento. As obras dos dois escritores funcionam como um ensinamento moral, uma conduta sociológica, onde vozes anónimas imprimem uma marca “as the earthen vessel bears the marks of the potter’s hand” (Benjamin, 1985: 87), que nos recorda a personagem de Cipriano Algor de *A Caverna*. Estes narradores são contadores de histórias, recordando a designação de Benjamin, com a capacidade de representação do mundo sob o olhar de um humanismo ético. Saramago empreende a reescrita de um percurso humano de personagens “comuns e correntes” ignoradas do livro da História e da memória por se encontrarem entre a fome, a miséria, a guerra e as pestes. Como Ana Paula Arnaut defende, há um “enorme empenhamento ideológico traduzido na adopção do ponto de vista dos mais fracos e desfavorecidos ou na incisiva denúncia e crítica de injustiças e

---

<sup>39</sup> Em várias obras, José Saramago faz alusão ao seu apelido “Sousa” e à forma como este foi substituído por “Saramago” por iniciativa própria de um funcionário da Conservatória do Registo Civil. O nome “saramago” corresponde a uma planta herbácea muito utilizada na região do Alentejo pelos agricultores que servia para enganar a fome. Curiosamente na obra *Jangada de Pedra*, Sousa é a primeira personagem portuguesa a ver a vala de separação da Península Ibérica, numa conjugação intrincada entre autor e narrador.

desumanidades de índole e de jaez diversos” (2008: 21). A escolha de relatar estas gentes pobres, humildes e esquecidas, que nada têm para além do sangue que lhes corre nas veias, constitui outra tentativa de resgate dos sujeitos humilhados pela Lei, como veremos adiante<sup>40</sup>. Segundo o narrador de *Levantado do Chão*, a escolha da família Mau-Tempo é aleatória visto os padecimentos da humanidade serem pertença de muitos: “e se é em fome e misérias que estamos a pensar condoídos, qualquer outra família serviria, tão abundantes nisso são as populações” (Saramago, 1985: 64).

Conforme declara José Saramago a Horácio Costa, em *Levantado do Chão*,

... tinha uma história para contar, a história dessa gente, de três gerações de uma família de camponeses do Alentejo, com tudo: fome, o desemprego, o latifúndio, a política, a igreja, tudo. Mas me faltava alguma coisa, me faltava como contar isso... Então, o que aconteceu? Na altura da página 24, 25, estava indo bem e por isso eu não estava gostando. E sem perceber, sem parar para pensar, comecei a escrever como todos os meus leitores hoje sabem que eu escrevo, sem pontuação. Sem nenhuma, sem essa parafernália de todos os sinais, de todos os sinais que vamos pondo aí... Então, eu acho que isso aconteceu porque, sem que eu percebesse, é como se, na hora de escrever, eu subitamente me encontrasse no lugar deles, só que agora narrando a eles o que eles me haviam narrado. Eu estava devolvendo pelo mesmo processo, pela oralidade, o que, pela oralidade, eu havia recebido deles (Costa, 1997: 22-23).

Horácio Costa, em *José Saramago – O período formativo*, defende que o escritor português dialoga com vários outros escritores, como Almeida Garrett (na digressão e na relação com a estética romântica), Alexandre Herculano (no “espírito libertador” do

---

<sup>40</sup> Em 1977, Michel Foucault publicou o artigo “La vie des hommes infames”, ou seja, a vida dos homens sem fama, que apenas figuram de forma onomástica nos livros dos registos. Uma das problemáticas de Foucault prende-se com o anonimato histórico destes homens, temática explorada em várias obras de José Saramago, como *Memorial do Convento* (descrito como uma homenagem a todos os trabalhadores que emprenderam a construção do Convento de Mafra) e, de forma particularmente profunda, *Todos os Nomes*: “No entanto, por algum desconhecido motivo, se é que não decorre simplesmente da insignificância da personagem, quando ao Sr. José se lhe pergunta como se chama, ou quando as circunstâncias lhe exigem que se apresente, Sou Fulano de Tal, nunca lhe serviu de nada pronunciar o nome completo, uma vez que os interlocutores só retêm na memória a primeira palavra dele, José” (1997: 19).

imaginário histórico bem como nos valores ideológicos) e Eça de Queirós (no esquema formal, na atitude crítica e irónica). O crítico brasileiro assinala *Levantado do Chão* como um romance decisivo, na medida em que marca um ponto de partida na produção do escritor português a partir de quatro factores: a ficção em prosa como expressão da criação literária, o início da redução de pontuação, o despertar da voz narrativa tão própria da escrita saramaguiana e a ocorrência de uma temática mais humanista. A utilização da oralidade torna possível a dilatação do tempo pela reprodução de um conjunto de histórias, um encadeamento de acções que permite juntar na mesma página “el hombre de Neanderthal y Einstein, la Divina Comédia y Mozart, Picasso y el Quijote, Auschwitz y la Muralla de China” (Saramago, 2004: 17) numa diacronia que denomina de “mecânica” e “fatal” (“Los ‘cómos’ y los ‘porquês’”). Em entrevista a Carlos Reis, Saramago refere que a “arrumação caótica” do tempo justifica a atemporalidade histórica e discursiva. O tempo do romance revela-se “um tempo simultaneamente linear e labiríntico, instável, movediço, tempo com as suas leis próprias, um fluxo verbal que transporta uma duração e que uma duração por sua vez transporta, fluindo e refluindo como uma maré entre dois continentes” (Reis, 1998: 135). Os romances de Saramago tornam-se em peças angulares de uma visita ciente e irónica da História e actualizam o questionamento da realidade para uma tomada de consciência ideológica como observámos inicialmente. A exploração da temática histórica em *Levantado do Chão* não ocorre numa perspectiva nostálgica, mas sim crítica, onde a conjugação de elementos do imaginário e do fantástico tem por objectivo a reescrita ou a reinterpretação da história, posição já defendida por Helena Kaufman em “A metaficção historiográfica de José Saramago”. A necessidade de reorganizar o passado por intermédio do ficcional reside na capacidade de reinscrever, reactivar,

relocalizar e ressignificar o passado (cf. Bhabha, 1996: 59), ou seja, numa revitalização de um tempo e espaço alegóricos com contornos parabólicos.

Em ambas as obras, todos os acontecimentos noticiosos da História são apresentados em segundo plano, porque outras histórias estão a ser contadas e estas envolvem mais injustiça e mais fome:

Correram vozes em Monte Lavre de que havia uma guerra na Europa, sítio de que pouca gente no lugar tinha notícias e luzes. Guerras também as havia ali, e não pequenas, todo o dia a trabalhar, se trabalho havia, todo o dia a ganhar de fome, houvesse ou não houvesse (Saramago, 1985: 47).

O narrador de *Levantado do Chão* reforça de forma regular a inexistência de reverberação dos acontecimentos históricos na vida dos indivíduos:

Ganhavam os homens doze ou treze vinténs, e as mulheres menos de metade, como de costume. Comiam ambos o mesmo pão de bagaço, os mesmos farrapos de couve, os mesmos talos. A república veio despachada de Lisboa, andou de terra em terra pelo telégrafo, se o havia, recomendou-se pela imprensa, se a sabiam ler, pelo passar de boca em boca, que sempre foi o mais fácil. O trono caíra, [...] o latifúndio percebeu tudo e deixou-se estar [...] entre o latifúndio monárquico e o latifúndio republicano não se viam diferenças e as parecenças eram todas (33-34).

Na história de um Portugal rural reconfigurado na sobrevivência de uma família alentejana desde o princípio do século XX até meados da década de setenta, *Levantado do Chão* focaliza eventos como a Implantação da República em 1910, a I Guerra Mundial, a Guerra Civil Espanhola, a ascensão do Estado Novo e a Revolução dos Cravos de 1974, que aparecem como acontecimentos paralelos à vida dos sujeitos ficcionais e em que apenas a comemoração livre do Dia do Trabalhador surge com uma

força restauradora e catalisadora de sentimentos guardados durante gerações. José Saramago procede a uma desconstrução e sobretudo a um questionamento do discurso institucionalizado pela história e apresenta uma produção literária de carácter ideológico e universalizante. Como afirma nos diários intitulados *Cadernos de Lanzarote*,

[p]ara mim, filosoficamente..., o presente não existe. Só o tempo passado é que é tempo reconhecível – o tempo que vem, porque vai, não se detém, não fica presente. Portanto, para o escritor que eu sou, não se trata de ‘recuperar’ o passado, e muito menos de querer fazer dele lição do presente. O tempo vivido ... apresenta-se unificado ao nosso entendimento, simultaneamente completo e em crescimento contínuo. Desse tempo que assim se vai cumulando é que somos o produto infalível, não de um inapreensível presente (1998: 49).

As inúmeras análises da obra ficcional saramaguiana com referência às questões da historicidade focalizam-se na veracidade dos factos em detrimento da localização da História como cenário, a partir do que Benjamin referiu como o “tempo do agora”. A análise de Manuel Gusmão integra-se nesta concepção, ao observar que o anacronismo do escritor português resulta “da tensão entre as representações do narrador como participante e contemporâneo das acções que relata na ficção de um dado tempo passado e o conhecimento que mostra ter de factos ocorridos em tempos posteriores a esse passado” (Gusmão, 1998: 18).

A obra de Saramago apresenta uma constante interrogação filosófica de carácter auto-reflexivo que desafia os paradigmas conceptuais da modernidade. Nela, um auto-proposto ensaísta e pensador social utiliza alegorias que reivindicam uma ideologia de direitos humanos. Maria Alzira Seixo sublinha em *O essencial sobre José Saramago* que o escritor arrisca a própria invenção do mundo pois

os caminhos da ficção [são] os que mais justificadamente conduzem ao encontro da verdade. [...] Saramago entende que a história do mundo é a escrita conjunta da acção e da reflexão humana (a prática e o bem saber, agindo em interdependência dialéctica) (Seixo, 1987: 42).

A ficção de Miguel Otero Silva revela a necessidade de testemunhar a situação política e social que se vivia, não só na Venezuela, mas também em muitos outros países da América Latina, subjugados por contínuas ditaduras. Em *Casas muertas* o carácter incerto e fortuito das doenças pode recair em “Celestino, que bien pudiera ser Diego o José del Carmen” (Otero, 1975: 114) ou em qualquer outra personagem. As notícias da guerra vinham do “fonógrafo de la bodega” (79) através de uma “voz gangosa de indio borracho”, tendo de forma similar pouca repercussão na vida dos habitantes, “casi todos enfermos” (55). As guerras que se ouvem existir por outras paisagens não alteram a condição miserável daqueles sujeitos perseguidos pela miséria, desemprego e doença. Uma situação provoca um tormento psicológico nos sujeitos com a iminente possibilidade de tortura e prisão. Este estado físico e emocional é pautado por um receio permanente e pela repressão ideológica, provocando uma total desintegração identitária do indivíduo. A obra de Otero funciona como ferramenta de consciencialização, com o propósito de desenvolvimento de um conhecimento crítico.

Desta forma, a componente ideológica revela-se bastante pertinente para a construção temática das duas narrativas, por envolver questões complexas que se integram na formação identitária dos sujeitos a nível global. Não funciona como uma ilusão,

nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada [...]. Sua persistência se deve ao fato de ela ser constituída objectivamente (e consequentemente reconstituída) como consciência prática inevitável das



sociedades de classe, relacionada com a articulação de conjuntos de valores estratégicos rivais que tentam controlar o metabolismo social em todos os seus principais aspectos [...] as ideologias conflitantes de qualquer período histórico constituem a consciência prática necessária em termos da qual as principais classes da sociedade se inter-relacionam e até se confrontam, de modo mais, ou menos, aberto, articulando sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente (Mészáros, 2004: 65).

A centralização do homem no mundo e a sua consciencialização do lugar e da história são fundamentais para a compreensão da identidade na modernidade. Em *For Marx*, Louis Althusser defende que

it is in ideology (as the locus of political struggle) that men become conscious of their place in the world and in history, it is within this ideological unconsciousness that men succeed in altering the 'lived' relation between them and the world and acquiring that new form of specific unconsciousness called 'consciousness' (1969: 233)<sup>41</sup>.

É através da ideologia que o sujeito reflecte sobre a sua condição básica de existência e em que ocorre o entendimento da força de trabalho como a ferramenta que assegura e garante a presença na sociedade. É a partir da ideologia como foco da luta política que o homem se torna conhecedor do seu lugar no mundo e na história. Desta forma, a ideologia contribui para a recolocação do indivíduo numa posição mais central e mais participativa na sociedade e para a formatação da sua própria identidade. Segundo Althusser, esta surge como parte de uma super-estrutura relacionada com as reflexões sobre o inconsciente que vão de Freud a Lacan. A ideologia como expressão

---

<sup>41</sup> Terry Eagleton, com base na análise teórica de Althusser, tece considerações pertinentes relativamente à ideologia e afirma que esta “signifies the imaginary ways in which men experience the real world, which is, of course, the kind of experience literature gives us too” (1985: 18). Para a análise da ideologia, a obra de Andrew Vincent *Ideologias Políticas Modernas* contribui com inúmeros recursos para a análise da temática.

da consciência social, política, religiosa, ética e estética funciona na literatura como o princípio que une e separa o conhecimento discursivo (cf. Eagleton, 1985: 19).

A multiplicidade de registos sociológicos é provocada pela co-ocorrência de uma pluralidade de vozes que formam um todo colectivo (anónimo) e redimensiona a análise da identidade nos tempos modernos. O desenraizamento emocional ao espaço é amplificado pela pertença dos indivíduos ao latifúndio e ao Governo ou à entidade dominadora. Os sujeitos encontram-se prisioneiros de uma realidade condicionadora que os afasta da livre tomada de posições políticas e ideológicas. A intemporalidade discursiva está relacionada com a luta pela sobrevivência, situação que se sobrepõe a qualquer tipo de experiência cultural e política, a partir de sujeitos que não têm a possibilidade de deixar as casas mortas ou de levantar os olhos do chão. Os romances expressam a tentativa de recuperação da identidade pela consciencialização progressiva resultando no abandono do espaço em *Casas muertas* e na manifestação física e verbal de desagrado contra o poder dominante em *Levantado do Chão*. Estamos perante um processo de transformação da sociedade na qual os aspectos *macro* estão a ser redimensionados e a provocar uma alteração na condição identitária.

## **2.2. A ruptura do estado agrário e a epifania política**

“E esta outra gente quem é, solta e miúda, que veio com a terra, embora não registada na escritura, almas mortas, ou ainda vivas?”

(Saramago, 1985: 14)

O romance *Levantado do Chão* revisita a luta dos trabalhadores agrícolas sendo possível identificar algumas similaridades com obras de Alves Redol (*Gaibéus*), Carlos de Oliveira (*Uma abelha na Chuva*) e Fernando Namora (*O Trigo e o Joio*). É uma obra que marca o início de uma coesão temática e ideológica que tem por base os pressupostos fundacionais de uma sociedade mais humanista e justa. Segundo o autor,

[n]ão haverá mais vida que este arrastamento, bicho que ao cimo da terra compadreja com os outros bichos, os domésticos e os ariscos, os úteis e os nocivos, e ele próprio, com seus semelhantes humanos, tratado como nocivo ou útil, consoante as necessidades do latifúndio, agora te quero, agora te aborreço (Saramago, 1985: 56).

Esta narrativa apresenta uma imagem profunda da ignorância, pobreza, submissão e exploração do trabalho físico de sujeitos que vivem no limite da sobrevivência humana associada a um estado de aprisionamento psicológico e a uma conformação ideológica. Herança do neo-realismo português no reaproveitamento da temática da exploração rural, o romance apresenta o retrato de um povo que cumpre um percurso de miséria e opressão em busca de justiça e dignidade:

Cansamo-nos a trabalhar de noite e de dia, quando há trabalho, e não aliviámos o nosso castigo na vida faminta, cava uns bocaditos de terra quando mos dão para cultivar, e até altas horas, e agora é um geral desemprego, o que eu queria era saber porque são estas coisas assim e se vai ser assim até morrermos todos, não há justiça se uns têm tudo e os outros nada (212).

Em *Diálogos com José Saramago*, Carlos Reis enfatiza o constante questionamento das obras saramaguianas a partir de uma viagem de auto-reconhecimento individual por parte de cada protagonista. A valorização do sujeito que

automaticamente “se faz objecto da representação” (1998: 23) derruba algumas barreiras estéticas de forma a intensificar uma cumplicidade entre o leitor e o narrador. Segundo Carlos Reis, há um vínculo entre as transformações políticas que ocorreram em 1974 e a literatura que apareceu posteriormente pela “supressão dos mecanismos repressivos que impediam a criação literária” (2004: 169). A escrita torna-se metaforicamente na epifania literária da opressão social, moral, cultural e política, através da qual a parcialidade da descrição histórica permite uma releitura das condicionantes sociológicas.

A atemporalidade e a subversão dos acontecimentos passados reestruturam a dimensão temporal e a

consciençialização do oprimido face à a-naturalidade dessa imobilidade que o confina à miséria e à alienação, incitando à recuperação da temporalidade pela reescrita da sua história, pessoal e colectiva, num contexto que já não o ignora nem subjuga, mas que dele depende (Martins, 2005: 29).

Em *Levantado do Chão* estão presentes várias gerações de sofrimento: um primeiro momento de resignação pela opressão política e económica, um tempo de questionamento, mudança e coragem e um período de luta que leva à elevação da condição do trabalhador. As personagens vivem inicialmente não só num isolamento político, como geo-cultural, reflexo da alienação dos sujeitos.

Jorge Fernandes da Silveira (1988) faz referência a uma LEI na imagem da Santíssima Trindade – Latifúndio, Estado e Igreja e da tomada de consciência política por parte do trabalhador rural, a partir da família dos Mau-Tempo e da força do latifúndio numa sucessão irónica de Bertos (Lamberto, Angilberto, Floriberto, Norberto, Gilberto, Adalberto). Tal como o narrador de *Levantado do Chão* professa, esta

sequência satírica representa o domínio intemporal das elites: “é o mesmo que dizer latifúndio e dono dele” (Saramago, 1985: 196). Esta imagem de aparente anulação da identidade surge pela repetição abusiva de um eco que se perpetua como figura de poder subjogador e que manifesta a continuação da autoridade nas mãos dos mesmos Latifundiários. Relativamente ao apelido Mau-Tempo, Isabel Araújo Branco, na dissertação de Mestrado *A Recepção do Realismo Mágico na Literatura Portuguesa Contemporânea*, sustenta que o sobrenome desta família, composto pelo adjetivo “mau” e o substantivo masculino “tempo”, constitui um presságio dos acontecimentos futuros. As personagens envolvem-se física e psicologicamente em lutas por melhores condições como a defesa do aumento de salário porque estão a acabar “os tempos da conformação” (328) e “[s]ão duas as palavras, não aceitar a jorna de vinte e cinco escudos, não trabalhar por menos de trinta e três escudos, de sol a sol, porque assim tem de ser ainda” (138).

Segundo Habermas, a troca assimétrica da força de trabalho por salário é o mecanismo que explica o motivo pelo qual “a esfera das forças vitais que foram alienadas dos trabalhadores assalariados sistematicamente se autonomiza” (1990: 70). Habermas afirma que o princípio do trabalho assegura à modernidade uma relação assinalável com a racionalidade,

por conseguinte, o processo de formação da espécie é determinado pela tendência que os indivíduos trabalhadores, na medida da dominação da natureza exterior, só adquirem a sua identidade pelo preço da repressão da sua própria natureza interior (73)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Nos seus trabalhos mais recentes, Habermas tematiza a identidade introduzindo-a como um elemento da teoria da acção comunicativa e remetendo-a para a esfera da subjectividade dos actores sociais. A identidade surge de tal modo, pelo confronto com outras identidades no processo de interacção social, “uma vez que a sociedade moderna reduz o homem à sua natureza subjectiva, ao prazer e ao trabalho, e uma vez que essa mesma sociedade se reproduz a si própria através da utilização e exploração industrial da natureza exterior” (2000: 78).

A identidade é, desta forma, moldada por um acto de força e poder a partir de fronteiras ideológicas e políticas. A alteração do conceito é provocada pela modificação tanto das estruturas sociais como das instituições tradicionais (a família, o Estado e a Igreja) e, ainda, pela alienação dos sujeitos de acordo com uma lógica mercantilista. Segundo o Latifundiário, “[e]stes homens e estas mulheres nasceram para trabalhar, são gado inteiro ou gado rachado [...], a crescer de qualquer maneira” (Saramago, 1985: 327). Como tal, é necessário que venham a ser “perfeitos instrumentos de cava e ceifa, de monda e serventia geral” (327). A abstracção cultural e política é uma das marcas presentes na obra e são os três poderes vigentes (o Latifundiário como poder económico, o Estado e a Igreja), os responsáveis pela situação. Segundo a denominada LEI, “[o] povo fez-se para viver sujo e esfomeado [...]. É preciso que este bicho da terra seja bicho mesmo” (73), posição que provoca o aprisionamento físico e que impossibilita a liberdade psicológica e ideológica.

Em *Casas muertas*, a ausência de identidade reside na apatia contagiante, no vazio, no exemplo dado pelo autor das sombras dos esqueletos enfraquecidos pela febre-amarela e na decrepitude dos espaços sociais provocada por um desmoronamento do sistema agro-pecuário, pelo abandono rural, pela troca do café e do cacau por “ouro negro” (petróleo), considerado símbolo de modernidade, progresso e capitalismo. Miguel Otero Silva apresenta um desencanto colectivo pela vida rural e pelas deficiências estruturais que existem nos espaços agrários, como o afastamento civilizacional que passa pela ausência da educação escolar. As doenças e a morte estão reflectidas no inóspito da paisagem e perseguem as personagens como uma tempestade que as recorda da sua passageira condição humana. *Casas muertas* apresenta uma povoação fantasma, esquecida espacial e temporalmente como a Macondo de García Marquez (*Cien Años de Soledad*, 1967) ou a Comala de Juan Rulfo (*Pedro Páramo*,

1955), mas, ao contrário delas, real. Ortiz, situada no Estado de Guárico, é uma cidade marcada pela desgraça e epidemia:

La tragedia se produjo durante la peste española, al concluir la guerra europea. Sobre aquel pobre pueblo llanero, ya devastado por el paludismo y la hematuria, ya terrón seco y ponadero de plagas, cayó la peste como zamuro sobre un animal en agonía. Murieron muchos orticeños, cinco por día, siete por día, y fueron enterrados quién sabe dónde y quién sabe por quién. Otros, familias enteras, huyeron despavoridos, dejando la casa, los enseres, las matas del patio, el perro. Desde entonces adquirió definitivamente Ortiz ese atormentado aspecto de aldea abandonada de ciudad aniquilada por un cataclismo, de misterioso escenario de una historia de aparecidos [...] un decorado de escombros y hombres llagados. Los viajeros que la cruzaban por vez primera miraban hacía las ruinas con asombro, a veces con espanto, sobrecogidos bajo la sensación de desembocar inopinadamente en un mundo fantasmagórico (Otero, 1975: 36-92).

A obra começa por integrar o leitor em mais um dos muitos enterros que acontecem em Ortiz. Sebastián Acosta, namorado da protagonista, Carmen Rosa, sucumbe depois de uma febre que dura quatro dias, denominada “la económica”, por evitar o gasto de dinheiro em médicos e em medicamentos e por ser prenúncio de uma morte certa e dolorosa. O capítulo inicial, apropriadamente intitulado “Un entierro”, inicia-se com a frase: “Esa mañana enterraron a Sebastián” que marca o começo da narrativa e a “caída” da personagem “significaba la rendición plenaria del pueblo entero” (7). A partir do segundo capítulo serão narrados todos os acontecimentos que levaram até ao fim inevitável de Sebastián. Com um total de doze capítulos, *Casas muertas* apresenta uma estrutura circular que se completa no décimo primeiro e onde o capítulo inicial funciona como a finalização da acção. O décimo segundo capítulo é bastante autónomo e poderia integrar *Oficina Nº1*, obra que continua esta narração.

*Casas muertas* é um retrato da inexorável extinção de uma população rural, das suas gentes e das suas casas já mortas: “[u]na casa muerta, entre mil casas muertas,

masculando el mensaje desesperado de una época desaparecida” (17). Uma decrepitude emocional e arquitetónica culmina num silêncio contagiante e estende-se a toda a população, prevendo uma lenta extinção humana.

Os países latino-americanos na primeira metade do século XX sofreram um desmoronamento do sistema agrário e um conseqüente êxodo rural e as “novelas agrárias” ou “novelas de la tierra” são testemunhos desse processo social e económico. Em relação ao caso venezuelano, Orlando Araújo destaca “la decadencia del sistema agrícola latifundista y pequeño-mercantil (decadencia de una forma de vida), y la incrustación y violento surgimiento de un modelo diferente cuyo factor dinámico fundamental es el petróleo” (2013: 137). As casas que metaforicamente morrem simbolizam a queda do sistema económico e cultural das populações agrárias. Felipe Massiani analisa a singularidade do indivíduo rural que se encontra confinado a

recintos de contornos limitados que mantienen celosamente, fronteras significativas y precisas, más espirituales que físicas y no por eso menos efectivas y eficaces; comarcas en el interior de las que alienta y ejemplariza un vivir personal, un espíritu propio, definido por genuinos tipicismos y por reacciones especiales ante la vida y el tiempo (1949: 54).

A construção de um espaço que descreva esse afastamento civilizacional surge na forma de planície, presente em *Casas muertas* e em muitas outras obras da primeira metade do século XX como no canónico livro de Rómulo Gallegos, *Doña Bárbara* (1929), em *Silva criolla* (1901) de Francisco Lazo Martí e nos romances de Daniel Mendoza e de Orlando Araújo. O “llano” é símbolo de secura, de espaço isolado, e funciona como microcosmos de uma localização geográfica presa a um vácuo cultural. Miguel Otero Silva (des)encantado pelo “llano”, escreve o poema “El Llanero” que integra *Agua y Cauce*.



¡Llanero!  
Hermano con paludismo y sin tierras  
que vives olvidado  
en el caliente corazón de Venezuela.

Llanero,  
trasunto del araguaney  
que se secó a la vera del pantano verdoso;  
de las chamizas sin savia  
arrinconadas a la puerta del caney en ruinas;  
de la paja de la sabana  
que la candela trocó en estéril mancha parda;  
del revuelo callado de las garzas enfermas  
que espanta la lluvia  
y no saben ni pueden marcharse.

Llanero que dices  
cosas a la zamba,  
palabras de amarga derrota  
que un llanero no debe decir.  
Y que traes el caballo domado  
sin el orgullo de la doma,  
con un gesto indeciso en las manos cansadas.

[...] Pero en tus cantares  
hay siempre un rescoldo de vieja amargura  
y hasta en el galope de los galerones  
va montada en pelo tu melancolía. [...] (1937: 165)

Neste poema, Otero relembra as dificultades das terras secas e quentes, marcadas pelo abandono e pelo esquecimento, pelas doenças e pelo cansaço, pela melancolia e pela amargura.

Ortiz representa este lugar sintetizador de um espaço universal por integrar uma multiplicidade de identificações geográficas que podem corresponder a uma variedade de lugares inhóspitos, agrestes e abandonados do continente Latino-Americano.

A abstracção da população que “ni siquiera sabia qué cosa era la política” (1975: 101) é alterada no momento em que um grupo de dezasseis jovens presos passa pela cidade a caminho do “más horrendo y mortífero de los campos de concentración, centro

palúdico de primer orden”, nas palabras do historiador Juan Bautista Fuenmayor (*apud* Concepción, 1997: 135). A passagem dos estudantes funciona como um momento epifânico para Sebastián, o jovem a cujo enterro assistimos no primeiro capítulo, que, ao ver o grupo, começa a sentir algo “nuevo y avasallador” como um

mandato imperioso de su condición humana [...]. No es posible soportar más. A este país se lo han cogido cuatro bárbaros, veinte bárbaros, a punta de lanza y látigo. Se necesita no ser hombre, estar castrado como los bueyes, para quedarse callado, resignado y conforme, como si uno estuviera de acuerdo, como si uno fuera cómplice (Otero, 1975: 87).

Se, por um lado, os responsáveis da degradação social são os próprios ditadores que proporcionam uma morte lenta e dolorosa por “abandono” governamental a todas as populações do interior venezuelano, por outro, a única professora de instrução primária, de nome Berenice, defende que a culpa é das guerras civis.

Si Ortiz está en escombros, si la gente ha huido, si la gente se ha muerto, todo pasó por culpa de las guerras civiles. Dicen que fue el paludismo, que fue el hambre, que fue la ruina de la agricultura y de la ganadería. Pero, ¿quién trajo el hambre? ¿quién trajo el paludismo? ¿quién arrasó los conucos? ¿quién acabó con el ganado? Las guerras civiles reclutaron a nuestros hombres jóvenes, pisotearon y arrancaron nuestras maticas de maíz y frijoles, mataron nuestras vacas y nuestros becerros y nos dejaron el paludismo para que acabara con lo poquito que quedaba en pie. Berenice, yo no soy partidario de la guerra civil como sistema, pero en el momento presente Venezuela no tiene otra salida sino echar plomo. El civilismo de los estudiantes terminó en la cárcel. Los hombres dignos que han osado escribir, protestar, pensar, también están en la cárcel, o en el destierro, o en el cementerio. Se tortura, se roba, se mata, se exprime hasta la última gota de sangre del país. Eso es peor que la guerra civil. Y es también una guerra civil en la cual uno solo pega, mientras el otro, que somos casi todos los venezolanos, recibe los golpes (90-91).

A população acredita que as guerras civis são o caminho para a implementação da democracia, visto a ausência de um governo coeso ter levado ao aparecimento de

*caudillismos*<sup>43</sup>, nos quais chefes político-militares enfrentavam o governo central perpetuando os conflitos internos numa luta de poderes. Este fenómeno social e político surgiu no século XIX na América Latina com a chegada ao poder de líderes carismáticos que utilizavam mecanismos ideológicos persuasores. Contavam com o apoio da população que se sentia identificada com este tipo de manifestações, uma situação que se perpetua até à actualidade. Desta forma, as obras de Otero e Saramago sintetizam o conflito ideológico e a consciencialização progressiva dos sujeitos sobre o controlo político.

*Levantado do Chão e Casas muertas* são duas obras telúricas em que a terra funciona como sujeito participante, pedra angular das raízes tradicionais e familiares, desde o seu cultivo, à sua colheita, desde o seu alagamento aos momentos de seca, nos quais os campos se revelam ásperos, gretados e rudes em toda a sua constituição. Terra, sujeito feminino que se alimenta do suor daqueles que a pisam e de algumas gotas de sangue, derramadas depois de não haver mais espaço para a transpiração. Terra, espaço de encontros entre físicos que não se desejam, lugar onde esqueletos se transformam em carcaças ressequidas, palco para reuniões casuais de ausência de resignação. Terra, ambiente no qual corpos cansados envelhecem rapidamente pela ausência de identidade de um lugar que não lhes pertence nem nunca irá pertencer. Sítio de injustiças que atravessa as fronteiras geográficas que a natureza não instituiu. Solo no qual habitam doenças e outras dores e fazem sucumbir os seus residentes em menos de quatro dias. Território onde por vezes não se faz a distinção entre os que já morreram e os que ainda o percorrem, como formigas que nunca irão delatar que lhes roubam as provisões de Inverno e a alma. Este é o cenário ou “paisagem”, como um dos narradores precisou, sítio de muita peste e fome onde um “itinerário de cadáveres” (Saramago, 1985: 118)

---

<sup>43</sup> Para uma análise pormenorizada do *caudillismo*, veja-se o livro *Latin America's Wars: the age of the Caudillo, 1791-1899* de Scheina (2003).

vagueia porque já não encontra o caminho e onde homens transformados em “sombras escuálidas, rostros cetrinos, pómulos aguzados” (Otero, 1975: 118) se encontram num estado de permeabilidade entre a vida e a morte. Uma coincidência na paginação destas edições não esconde a carga visceral e o conteúdo de sujeitos quase fantasmagóricos feitos cadáveres e sombras, pela subnutrição alimentar, e pela perpetuação de uma infinidade de iniquidades, porque “[d]e cada vez, sabemos, foi o homem comprado e vendido” (Saramago, 1985: 13) numa exploração da humanidade que se perpetua até esta modernidade incompleta. “Afinal, não são assim tantas as mudanças. A monda e a plantação do arroz fazem-se como as fez o meu avô, o bichedo da água não variou de ferrão e baba desde que Nosso Senhor o criou, e se um caco invisível corta um dedo, o sangue tem a mesma cor” (269).

Estas são obras povoadas por sujeitos que se encontram absorvidos numa luta diária pela sobrevivência que os mantém forçosamente apegados a uma ausência de consciencialização, seres a viverem numa necessidade imperiosa de saciar a fome ou de escapar à roleta russa de doenças que aniquilam: “[h]oy Epifanio, mañana tú, luego yo, después el otro, todos somos apenas sangre caliente para la baba del mosquito que lleva la fiebre perniciosa en el espolón” (Otero, 1975: 118).

Em ambos os romances, as mulheres aparecem com essa mesma força telúrica que advém do pó feito terra, centralizadoras do poder doméstico e familiar. As mulheres vêm-se obrigadas a tomarem as rédeas da linhagem e da situação laboral após o falecimento dos sujeitos masculinos. Em *Casas muertas*, Carmen Rosa e sua mãe tomam conta do negócio “La Espuela de Plata. Detal de Licores” depois de o pai da protagonista falecer. Trata-se de um pequeno armazém encaixado num ângulo da casa com portas para a rua, que serve de contacto entre todos os que atravessam aquelas terras. Este é um espaço aberto ao exterior que permite a Carmen “abstraerse de la

marejada de ruina y lamentaciones que sepultaba lenta y fatalmente a Ortiz bajo sus aguas turbias” (13). A concretização ou simples idealização de um projecto funciona como projecção utópica, forma de abstracção da realidade envolvente. A infância e adolescência de Carmen Rosa correspondem ao período de desmoronamento social e económico de Ortiz com a consequente decadência educacional, “con anquilostomos, con paludismo, con miseria, con olvido no era posible que aquel puñado de rapaces infelices aprendiera lo suficiente para aprobar un examen que iba a cumplirse de acuerdo con las sinopsis elaboradas en Caracas para niños sanos y bien nutridos” (41). Carmen Rosa é uma jovem bem comportada, com educação, que cultiva o jardim com zelo, “afanada en construir algo mientras a su alrededor todo se destruía” (12). É o retrato de uma protagonista clássica, cujos modelos tradicionais são quebrados quando o narrador divulga os seus sonhos eróticos e o momento que permite a Sebastián tocar-lhe nos seios. Todas as personagens são apresentadas do ponto de vista psicológico, sem descrição física, situação que acentua por um lado uma perspectiva intemporal e por outro vem intensificar a espacialidade alargada.

Em *Levantado do Chão* aparece Sara da Conceição a peregrinar por uma habitação entre um dilúvio que se prevê iniciático. Acompanhada do marido, Domingos, carrega um filho ao colo e traz outro ainda escondido no ventre. O homem é sapateiro nas horas vagas entre a bebida e o ócio, gastando na taberna o que a família tem e não tem. Sara trabalha “como de justiça, que não é só pôr filhos no mundo” (Saramago, 1985: 40) e reorganiza as tarefas domésticas para que os corpos pouco nutridos dos descendentes não passem tanta fome após o desaparecimento e suicídio do marido.

É exactamente esta mãe que implora para aceitarem o seu filho a cavar, cortar mato e fazer outras lides que devido ao corpo enfezado de uma dezena de anos mais

força não teria para outros afazeres. Este filho, de nome João, carrega o apelido Mau-Tempo do pai como um duro fardo e nos olhos azuis a marca de uma violação ocorrida quinhentos anos antes pelo seu quadricentenário avô a uma mulher que ia à fonte buscar água. Há nele uma reiteração da condição de vida, uma lembrança de que nada mudou e de que o abuso continua a existir, a escravidão física, a miséria e a fome<sup>44</sup>. O único que tem direito a estima no apelido é o cavalo do latifundiário curiosamente intitulado de Bom-Tempo, porque para este não é tão dura a lide como para o outro.

As personagens femininas são a força estruturante da tradição familiar. São elas que consolam, amam e fazem magia para que alguns tubérculos e um par de couves velhas que sobraram dos senhores e dos animais enganem a fome. Esposas presentes para a fecundação e para a procriação, dando razão e braços trabalhadores presentes no adágio do latifúndio: “crescei e multiplicai-vos” (13). Estas companheiras visitam os maridos ou filhos na prisão, quando lhes é injustamente retirada a liberdade, como faz Faustina quando João Mau-Tempo é preso ou, em *Casas muertas*:

El valle de las lágrimas. Así le decía porque esas mujeres que la cruzaban, madres, hermanas, esposas o queridas de los presos, iban llorando con una tenue lucecita de esperanza en el cristal de las lágrimas y volvían llorando lágrimas opacas y oscuro desaliento [...] «A ver si logramos verlos», «a preguntar si todavía está vivo» (Otero, 1975: 92-93).

As mulheres querem-se fortes porque o cansaço do corpo não lhes permite desperdiçarem tempo noutros sentimentos. Seres femininos não se condoem com

---

<sup>44</sup> Em *Memorial do Convento* (1982) surge igualmente um trabalhador rural com o nome de Julião Mau-Tempo, “natural do Alentejo”, que reafirma a continuação da exploração ao longo dos séculos num romance que retrata o reinado de D. João V, no início do século XVIII.

doenças ou lamúrias por o tema da morte conviver com elas nas suas habitações e se sentar à mesa para partilhar a sopa que não existe.

*Levantado do Chão* e *Casas muertas* são obras onde o verbo “sobreviver” adquire uma imagem corpórea do seu significado, uma adequação dos indivíduos ao meio que não passa pela adaptação mas pela perpetuação da vida sem auto-conhecimento. Esta construção morfológica aglutinada não pretende a sobrevalorização da vida, mas funciona como uma tentativa de não anular o sopro respiratório dos sujeitos até terminarem a lavra da terra e compreenderem que o solo exausto e os próprios corpos já não se podem levantar.

Revela-se difícil definir o percurso de existência humana associado a uma escravatura do corpo que comumente se designa por vida. Segundo aqueles que ditam as leis ou a quem o poder escolheu à nascença, é necessário que os outros “nada saibam, nem ler, nem escrever, nem contar, nem pensar, que considerem e aceitem que o mundo não pode ser mudado, que este mundo é o único possível, tal como está” (Saramago, 1985: 72) e a exigência continua até à anulação da identidade do sujeito porque segundo os que governam “é preciso que o homem esteja abaixo do animal” (73).

A desumanização é mais uma das ferramentas utilizada para revelar a ausência de integração social dos sujeitos, juntamente com a ignorância que se obtém do desgaste físico e emocional e da procura incessante por alimento. Estas situações mantêm os sujeitos alienados, social e politicamente, como um “puñado de hombres medio fantasmas” por entre “casas derrumbadas” (Otero, 1975: 100): vidas pautadas por sacrifício e fome, mãos calejadas pela enxada, sede que raramente é curada pela inexistência de mecanismos que anulem a desidratação, caras tingidas pela terra que se acumula e que muitas vezes serve também de alimento. Os dois romances ultrapassam a

narrativa pelos relatos de uma história que se cruza com a História numa teia de sacrifícios e se perpetua desde os primórdios. Dois espaços enquadrados dentro dos contextos venezuelano e português são aqui intercalados de forma intencional pela presença de elementos comuns que realçam o sofrimento aliado à construção da identidade.

De acordo com Urbano Tavares Rodrigues, existe uma estratégia que percorre *Levantado do Chão* através de uma “insistente e por vezes muito crítica busca de identidade” (1994: 153). Quer a obra de Saramago, quer a de Otero manifestam esta procura de uma identidade que não assenta na pertença do solo e nas suas fronteiras institucionais, mas na existência de uma raça anónima que ganha consciência da sua alienação social e política e levanta pela primeira vez os olhos do chão. As obras não apelam à instauração de uma nova identidade para Portugal e para a Venezuela, mas à compreensão dos fundamentos da unidade social uma vez que a superação das adversidades se consegue a partir da consciencialização dos sujeitos. Esta situação serve de plataforma para o entendimento da condição histórica, económica e política, ou seja, o despertar dos indivíduos para a luta contra a dominação ideológica e repressiva.

Nos dois romances, a abjecção das condições do povo que se fez para “viver sujo e esfomeado” leva algumas personagens a uma revolta que surge após momentos epifânicos: “é como se tivesse vivido sempre com os olhos fechados e agora, enfim, os tivesse abrido, primeiro tem de saber o que é a luz, são coisas que sempre levam mais tempo a explicar do que a sentir” (Saramago, 1985: 352). Esta revelação da personagem Maria Adelaide, no final de *Levantado do Chão*, corresponde à neta de João Mau-Tempo que já se encontra liberta da carga onomástica dos Mau-Tempo e passa a compreender os mecanismos repressivos e ideológicos. Em *Casas muertas*, Sebastián Acosta, namorado da protagonista Carmen Rosa manifesta igualmente esse impulso que



o obriga a agir: “[h]ay que hacer algo [...] no lo dijo por decir, sino porque lo escuchaba como mandato imperioso de su condición humana [...] sacudido por un ímpetu nuevo y avasallador [...] No es posible soportar más” (Otero, 1975: 87).

A impossibilidade física e emocional de sustentar a tortura diária e a agonia sentida conduz a uma insurreição contra aqueles que mantêm prisioneiros os corpos esfomeados. Em *Levantado do Chão* quem se rebela é aquele pequeno rapaz, João Mau-Tempo, que vemos a trabalhar desde muito novo sem nada no estômago e que assumiu as responsabilidades masculinas devido à ausência do pai. Um dia resolveu juntar-se a outros e, por nunca ter feito outra coisa senão tirar os olhos do chão, por breves instantes, deixou de ter medo. As repercussões para a não obediência fiel à LEI são a prisão e a tortura, mas dentro destas vozes de revolta há uma que grita mais alto: “[v]ou-me embora, que isto não é trabalhar, é morrer” (Saramago, 1985: 101). Manuel Espada, que virá a ser genro de João Mau-Tempo, também luta por melhores condições de vida, visto os maus tempos serem a partir daquele momento períodos de espada e combate como o seu sobrenome indica.

Na leitura das duas obras é possível sentir um clima constante de repressão física e psicológica, com ameaças, perseguições, prisão, tortura e morte. A instauração do temor leva a um comportamento contido por todos aqueles que não querem ver as suas vidas ou famílias implicadas em outras perturbações. Os Latifundiários, numa sucessão abusiva de Bertos, são os eternizadores do poder, cuja primeira referência é um homem que acompanhava Lamberto Horques Alemão que violou uma jovem que por sua vez concebeu um bebé de olhos azuis, de onde advém a linhagem esporádica de crianças com tais características físicas. Todos aqueles que representam o poder do Estado, do Latifundiário e da Igreja determinam as leis com que se reprime o povo a partir de uma cristalização do poder e do domínio que se multiplica pelos tempos até à modernidade.

A perpetuação da estratificação social continua através da violência, do obscurecimento do raciocínio crítico, da escravização do trabalho que anula a liberdade dos sujeitos.

O latifúndio tem às vezes pausas, os dias são indiferentes ou assim parecem, que dia é hoje. É verdade que se morre e nasce como em épocas mais assinaladas, que a fome não se distingue na necessidade do estômago e o trabalho pesado em quase nada se aligeirou. As maiores mudanças dão-se pelo lado de fora, mais estradas e mais automóveis nelas, mais rádios e mais tempo a ouvi-los, entendê-los é outra habilidade, mais cervejas e mais gasosas, porém quando o homem se deita à noite, ou na sua própria cama, ou na palha do campo, a dor do corpo é a mesma, e muita sorte sua se não está sem trabalho. De mulheres nem vale a pena falar, tão constante é o seu fado de parideiras e animais de carga (125).

Aparatos repressivos assumem forma nas fardas daqueles que se passeiam frequentemente nas aldeias a instituírem o medo: “pede-se aí à guarda que dê um passeio a cavalo pelas aldeias, só a mostrar-se, é um recado que eles entendem sem dificuldade” (72). O sistema de vigilância e a consequente punição são práticas de técnicas opressivas que coagem os indivíduos no modo de agir e de pensar, em nome de uma lei propagada nas planícies e vales deste mundo e do outro. O alcance dos discursos de poder sob a forma de mecanismos de controlo e normalização das condutas humanas foi uma das problemáticas apresentadas por Foucault em *Microfísica do poder* e dela nos ocuparemos na secção quatro desta tese por se relacionar de forma directa com *La muerte de Honorio* e *Ensaio sobre a Cegueira*. Mas essas restrições estão igualmente representadas aqui, na ignorância em que o povo era mantido e no pau e chicote daquele que “deixava o coração pendurado atrás da porta e ia mais leve, sem outro cuidado que não fosse bem merecer a confiança do patrão e ganhar merecidamente as mais moedas e melhores comedorias que lhe valia o cargo de capataz e carrasco do rancho” (54).

A imagem do Estado aparece nas duas obras como uma entidade poderosa, dominante e repressora. A estratégia utilizada por ambos os narradores para descrever estes mecanismos repressivos oscila entre a adoção inesperada da perspectiva dos apoiantes do Estado e do Governo – “¿El general Gómez? Ese es el hombre más bueno del mundo” (Otero, 1975: 100) – e a criação de situações irónicas em que ocorre a personificação da Pátria como uma mãe zelosa responsável pelos seus descendentes:

A pátria chama os seus filhos, ouve-se a voz da pátria a chamar, a chamar, e tu que até hoje nada mereceste, nem o pão para a fome que tens, nem o remédio para a doença que te tem, nem o saber para a ignorância, tu, filho desta mãe que tem estado à espera desde que nasceste, tu vês o teu nome num papel à porta da junta de freguesia, não o sabes ler, mas alguém letrado aponta com o indicador a linha onde se enrola e desenrola uma minhoca preta, és tu, [...] e a partir de agora não podes fugir, a pátria olha-te fixamente, hipnotiza-te, era o que faltava se ias ofender a memória dos nossos avós e os descobrimentos, Chamas-te António Mau-Tempo, desde que vieste a este mundo te espero, meu filho, para que saibas que mãe extremosa sou, e se durante todos estes anos te não dei muita atenção, haverás de perdoar porque vocês são muitos e eu não posso olhar por todos, andei a preparar os meus oficiais que hão-de mandar em tí [...] e dizem-me que não sabes ler, fico espantada, então não pus eu escolas primárias nos sítios estratégicos, liceus não, não precisarias, a tua vida é diferente, e vens dizer-me que não sabes ler, nem escrever, nem contar, trabalhos me dás, António Mau-Tempo, vais ter de aprender no quartel, não quero filhos analfabetos debaixo das minhas bandeiras, e se depois esqueceres o que te mandar ensinar, paciência, não será minha a culpa, tu é que és burro, labrego e saloio (Saramago, 1985: 197).

A suposta ingratidão dos trabalhadores perante esta mãe extremosa e a LEI que tudo lhes proporciona é reforçada pela construção irónica a partir do discurso do Padre Agamedes – “Ingratos, vos digo eu agora” (120) –, da figura dos patrões, senhorios de Maria da Conceição, irmã de João Mau-Tempo que se encontra a servir em Lisboa – “São uns ingratos, afinal se não fôssemos nós morriam de fome” (261) – e na boca do administrador – “Uns ingratos” (103) –, ou seja, com base nas três referências de poder na obra. Se em *Levantado do Chão* os trabalhadores são identificados como

“malandrins” e “sediciosos”, entre outros (35), em *Casas muertas* é assinalada a mesma falta de reconhecimento dos estudantes que se encontram em luta ideológica contra o Governo: “–Fusilarlos es lo que ha debido hacer el general Gómez para que se acabara la guachafita. Los pone en la Universidad, les paga los estudios y ahora le salen con protestas. ¡Son unos malagradecidos!” (Otero, 1975: 83).

Existe uma clara interdependência entre os aparelhos ideológicos e opressivos, de forma a fomentar a alienação dos sujeitos. O discurso ideológico dominante, enraizado na mentalidade destes, juntamente com os mecanismos de repressão física e psicológica como a violência e a prisão, permite uma maior obediência e controlo dos indivíduos. Todos os movimentos associados ao livre pensar ou ao incitamento à luta por melhores condições de vida são automaticamente repudiados como uma

daninha infecção que só quer o vosso mau viver, ainda ontem em conversa com o senhor presidente da junta ele me disse, Senhor padre Agamedes, olhe que a fatal doença já pegou na nossa vila, é preciso fazer qualquer coisa contra as perniciosas doutrinas que os inimigos da nossa fé e civilização andam a propagar entre as famílias (Saramago, 1985: 121).

Se em *Levantado do Chão* são as “daninhas infecções” e as “perniciosas doutrinas” que provocam a libertação do povo da escravidão, em *Casas muertas* a perniciosa é a doença que aniquila os habitantes como uma arma nefasta:

La salida de aguas arrojó sobre Ortiz y sobre Parapara, sobre todos los caseríos contiguos, una implacable marea de fiebre y muerte que amenazó con borrar para siempre el rastro de aquellos pueblos.

–¡Que perniciosa tan terrible! – decía el señor Cartaya –. Si no fuera porque aquí no queda gente, sería, la más mortífera que hubiera visto Ortiz en toda su historia. Pero es que ya no encuentra a quien matar... (Otero, 1975: 116).

No trinómio de poder, no qual estão incluídos o Latifundiário e o Estado encontra-se também a Igreja, representada pelo Padre Agamedes que percorre as quatro gerações com a mesma jovialidade inicial (apesar da alteração na fisionomia, na altura e na largura). Este representante eclesiástico comporta-se como um dos apaziguadores das desventuras terrestres, assinalando a eterna vontade de Deus e dos senhores. Simboliza a perpetuidade da instituição da Igreja que pactua com o Latifundiário e com o Estado na instauração do controlo e na disseminação da ignorância social. O sermão do poder apela ao sofrimento humano como forma de alcançar a transcendência, uma vez que os Latifundiários instituem que os trabalhadores “considerem e aceitem que o mundo não pode ser mudado, que este mundo é o único possível, tal como está, que só depois de morrer haverá paraíso, o padre Agamedes que explique isto melhor, e que só o trabalho dá dignidade e dinheiro” (Saramago, 1985: 72). Em *Casas muertas* são enumerados três eclesiásticos de acordo com o tempo recordado pela beata Hermenilda: o padre Franceschini, eloquente e culto, o padre Tinedo, amigo da aguardente mas que não deixava casa sem aquecimento e sem comida, “hombre del pueblo con una sotana encima y el hormigueo del corazón por dentro” (Otero, 1975: 21) e o padre Pernía, contemporâneo da acção narrativa que só lhe restava enterrar. A posição dos sacerdotes nesta obra está bastante afastada dos conflitos políticos, restringindo a sua função à de líderes espirituais e actuando com os poucos recursos que possuem<sup>45</sup>.

Solamente esa fe y esos pantalones lograron sostenerlo tantos años en medio de aquellos escombros, sin lamentarse de su destino, sin pedir traslado, como si su dura voluntad emprendedora no tuviera como finalidad la de presenciar impotente la desintegración de aquellos caseríos llaneros. Él, que

---

<sup>45</sup> Em *Prueba oral de un novelista*, Miguel Otero relata que Rómulo Gallegos, após ler *Casas Muertas*, lhe comunicou que tinha gostado da obra mas que lhe parecia inverosímil que os três padres do enredo fossem bons. Miguel Otero, em resposta, referiu que estes eclesiásticos não representavam o clero em geral, concluindo: “Pero no se preocupe, maestro. Ahora estoy escribiendo una novela llamada *Oficina Nº 1*, donde aparece un cura que es un bandido” (1977: 42-43).

había nacido para fundar pueblos y no para verlos morir, para suministrar agua de bautismo y no óleo de extremaunción (43).

Carmen Rosa, resignando-se a sucumbir com as casas mortas, pergunta ao empregado: “Y cuando se acaba un pueblo, Olegario, ¿no nace otro distinto, en otra parte? Así pasa con la gente, con los animales, con las matas” (131). A resolução de iniciar uma viagem rumo a oriente prende-se com a idealização de um futuro num espaço com petróleo, sinónimo de riqueza e esperança, “sangre pujante y negra que manaba de las sabanas” (134). Ortiz transforma-se de espaço habitacional em lugar de passagem para os viajantes que, à procura de melhores condições de vida, se deslocam aos acampamentos petrolíferos, num movimento contínuo de pessoas que intensifica a mistura de raças e a diversidade cultural do país.

Venían de las más diversas regiones, de las aldeas andinas, de las haciendas de Carabobo y Aragua, de los arrabales de Caracas, de los pueblos pesqueros del litoral. Los había campesinos y obreros, vagos y tahúres, comerciantes en baratijas, jugadores de dados, oficinistas hartos del escritorio, muchachos tímidos, rostros con cicatrices, un negro tocando una guitarra. También chinos cocineros, norteamericanos enrojecidos por el sol y la cerveza, cubanos de bigotitos meticulosamente diseñados, colombianos de inquietante mirada melancólica. Todos iban en busca del petróleo que había aparecido en Oriente (133).

A ausência de resignação de alguns sujeitos e a tentativa de elucidar as consciências individuais são outras das situações comuns às duas narrativas. A utilização de panfletos alerta para a perpetuação de injustiças e ajuda ao incitamento a uma tomada de posição cívica, ironizada pela guarda civil – “Que van a tumbar al general Gómez con papelitos?” (82) – e sob ameaça da polícia:

[M]as ficam prevenidos, se voltarem a andar metidos em terrorismos, pagam a dobrar, e não se deixem iludir com falsas doutrinas, não sejam parvos, a acreditar nas doutrinas dos inimigos da nossa pátria, se acharem panfletos nas estradas ou nas ruas duma povoação, não os leiam, e se os lerem queimem-nos logo, não os dêem a ninguém nem repitam o que leram, porque é um crime (Saramago, 1985: 163).

A formatação das mentalidades é baseada no controlo físico e psicológico a partir de situações de medo, castigo e repressão, situação observada anteriormente a partir de uma força castradora da liberdade ideológica.

Existem vários elementos simbólicos que intensificam esse isolamento emocional. Está entre eles a chuva que acompanha Sara e Domingos nas sucessivas mudanças de aldeia em *Levantado do Chão*, retrato metafórico do início de um novo ciclo, e que em *Casas muertas*, no capítulo “Entrada y salida de aguas”, confirma também o começo de um novo período em que “lluvia y llanto” (Otero, 1975: 111)<sup>46</sup> se misturam. A chuva implacável que submerge Ortiz confunde-se com as lágrimas de sofrimento de uma população e dá início a um ciclo de extermínio populacional, com a proliferação de insectos e doenças. Tal como em Macondo, a chuva desempenha um papel importante, na medida em que isola ainda mais as personagens dentro das suas casas mortas:

---

<sup>46</sup> Existe um paralelismo entre esta imagem que mistura a chuva e o pranto e o poema “Uranio 235” de Miguel Otero Silva, que integra a obra *Umbral*:  
[... ] Cuando llegó la noche de tan oscura noche,  
de la ciudad ya no quedaba sino el cristal de siete ríos,  
¡eran tantos los muertos!, ¡tan escoria los vivos!,  
¿qué fuerza ultraterrena pulverizo las piedras?,  
¿de qué luna caían goterones extraños?,  
¿de qué abismo ascendían aquellas moscas verdes?,  
¿de qué estratos brotaban aquellas flores zafias?  
¿por qué moría la gente sin haber sido herida?  
El viento entre las ruinas contestaba:  
*itai,*  
*itai,*  
que significa llanto” (1966: 27). Este poema na forma de apocalipse, com a anulação da vida humana, revela-se outra metáfora para o abandono governamental e o isolamento a que os indivíduos estavam condenados.

Y una y otra lluvia se transformaba al cabo en un mismo aguacero obstinado, turbio muro de plata, estero de pie, fallaron de cristal, que convertía la mañana en tarde, la tarde en noche, la noche en oscuro corazón del río. Carmen Rosa, prisionera inmóvil en su corredor de ladrillos, veía bajar toda el agua de los cielos. Las plantas del patio, que recibieron alegremente las primeras lluvias, sufrían ahora la furia asoladora del llover sin acabar (109).

A degradação física e emocional dos indivíduos, a familiaridade com a morte e a ausência identitária são situações que conduzem à integração dos mortos na narrativa, condição que ocorre nas duas obras. “El padre de Carmen Rosa estaba vivo. Estuvo vivo mucho tiempo, sin estarlo” (34). Em Ortiz, os mortos continuam a residir nas antigas propriedades como se fossem estas que tivessem sucumbido:

Carmen Rosa oía hablar en todas partes de su padre como si estuviera muerto, aunque en realidad seguía estando vivo y comiendo con ellos en la misma mesa y paseándose al despuntar la mañana por entre las matas del jardín. Y en todas partes elogiaban por igual su extinta laboriosidad infatigable, su extinto corazón frente a la vida, su extinta lucidez de pensamiento (35).

Mais tarde Carmen Rosa compreende que “su padre, aunque comiera con ellas en la mesa y paseara por los anchos corredores al despuntar la mañana, estaba muerto desde hacía mucho tiempo” (38). Em *Levantado do Chão*, os mortos surgem esporadicamente, mas no momento do desfecho da narrativa vêm celebrar o reerguer de todos os que se elevaram do pó e sobretudo o de todos os que não se resignaram,

pendurados dos taipais vão os mortos, olham para dentro à procura de quem conheçam, dos mais chegados de corpo e coração, e se não encontram quem buscam juntam-se aos que vêm a pé, meu irmão, minha mãe, minha mulher e meu homem, por isso é tão natural reconhecermos Sara da Conceição, aquela que ali vai, com uma garrafa de vinho e um trapo, e Domingos Mau-Tempo,



com o vinco da sua corda no pescoço, e agora passa Joaquim Carranca que morreu sentado à porta de casa, e Tomás Espada de mãos dadas enfim com sua mulher Flor Martinha, tanto tardaste, como é que estes vivos não dão por nada, cuidam que estão sozinhos, que andam no seu trabalho de gente viva, quem morreu, enterra-se, é o que julgam, os mortos vêm muitas vezes, ora uns, ora outros, mas há dias, é certo que raros, em que saem todos, e hoje quem é que seria capaz de os segurar nas suas covas conformados quando os tractores atroam o latifúndio e as palavras não se calam (Saramago, 1985: 364-365).

As personagens levantam-se do chão para testemunhar a conquista dos seus familiares, ressurgindo o “levantar” dos apelidos de personagens já enterradas. Uma das características de José Saramago é precisamente a utilização do nome como elemento identitário, situação menos acentuada em Otero. Se a família Mau-Tempo tem o destino marcado como tatuagem identitária no apelido que carrega, o narrador utiliza uma recorrente animalização para descrever os trabalhadores do latifúndio: “animais de pernas e braços” (71), “canzoada” (72), “bicho da terra” (73), “bichos estranhos” (108), “cavalos” (119), “macacos” (166), “coelhos do latifúndio” (290), “cães” (313), “porcos” (320), “formigas” (325). A desumanização dos indivíduos está associada à anulação da identidade como elemento para o aprisionamento ideológico. Segundo o narrador, “[h]á quem defenda que sem o nome que temos não saberíamos quem somos, é um dito que parece perspicaz e filosófico” (208). A abolição onomástica ou a substituição por um nome que visa comparar o sujeito a situações de animalidade é outro modo de escravização física e emocional. Em *Casas muertas*, a única comparação reside no facto de os habitantes morrerem “como moscas” (Otero: 1975: 21), porque primeiro “Llegó la fiebre amarilla en el 90. En seguida aparecieron el paludismo, la hematuria, el hambre y la úlcera” (20). Contudo, as habitações e a cidade são apresentadas como a perpetuação de um abandono ideológico e de desintegração emocional. Desta forma surgem as “casas muertas”, “ciudad muerta” (18), “ruinas” (20), “casas caídas” (27), “escombros”

(92), “casas derruidas” (93), “pueblo en desintegración” (99), “ciudad desintegrada” (133).

Para além de as personagens adquirirem designações de animais, a estes por seu turno são-lhes atribuídas características que lhes permitem testemunhar as injustiças cometidas contra as mulheres – “forçara a rapariga que fora só por água à fonte, à vista de pássaros de plumagem que não variou, olhando lá de cima os dois a debater-se na verdura, quantas vezes isto já foi contemplado pelas aéreas criaturas desde o princípio do mundo” (Saramago, 1985: 61) – e contra os trabalhadores, neste caso a partir do voo alto do “milhano, mas esse não é ave para ver e ir contar” (209). Outras criaturas que aparecem como espectadoras das atrocidades, dos interrogatórios e dos assassinatos cometidos pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) são as formigas, que presenciam a tortura de Germano Santos Vidigal (personagem verídica, a quem é dedicada a obra juntamente com José Adelino dos Santos).

Tomemos esta formiga [...] consideremo-la apenas por ser uma das maiores e levantar a cabeça como os cães [...] Agora mesmo caiu um dos homens, fica ao nível das formigas, não sabemos se as vê, mas vêem-no elas, e tantas serão as vezes que ele cairá, que por fim lhe terão decorado o rosto, a cor do cabelo e dos olhos, o desenho da orelha, o arco escuro da sobancelha, a sombra tão branda da comissura da boca, e de tudo isto mais tarde se farão longas conversas no formigueiro para ilustração das gerações futuras, que aos novos é útil saberem o que vai pelo mundo. [...] Que pálido está este homem, nem parece o mesmo, a cara inchada, os lábios rebentados, e os olhos, coitados dos olhos, nem se vêem entre os papos, tão diferente de quando chegou, mas conheço-o pelo cheiro, que ainda assim é o melhor sentido das formigas. Lavra grande indignação entre as formigas, que assistiram a tudo, ora umas, ora outras, mas entretanto juntaram-se e juntaram o que viram, têm a verdade inteira, até a formiga maior, que foi a última a ver-lhe o rosto, em grande plano, como uma gigantesca paisagem, e é sabido que as paisagens morrem porque as matam, não porque se suicidem. [...] Holmes está morto e enterrado, tão morto como Germano Santos Vidigal, tão enterrado como não tarda que este esteja, e sobre estes casos hão-de passar os anos e há-de pesar o

silêncio até que as formigas tomem o dom da palavra e digam a verdade, toda a verdade e só a verdade (169-176)<sup>47</sup>.

Esta história é metonimicamente a de muitos torturados e assassinados pela PIDE, que desta forma se encontram resgatados do esquecimento através da reestruturação da memória, num claro paralelismo entre a flagelação da vítima e a crucificação de Jesus Cristo.

Em *Casas muertas* os animais não adquirem uma centralidade tão grande, mas não deixam de manifestar o seu agrado pelas lutas dos donos contra o Governo e contra as injustiças cometidas: “Mi hermano dejó un canario en la casa y hay que ver con qué rabiosa alegría canta todas las mañanas. Parece que él también se siente satisfecho de que su dueño saliera a dar la cara por Venezuela” (Otero, 1975: 94-95).

A autoridade policial é representada nos dois romances como imagem do abuso de poder, preparada para reprimir fisicamente os sujeitos através da violência, tortura e prisão. Em *Levantado do Chão*, a polícia política é ilibada de todas as atrocidades cometidas, inclusivamente as relacionadas com vinganças pessoais: “um tipo vai para lá, e se há um gajo qualquer de quem a gente não gosta, prende-o, leva-o para o governo civil, e se entenderes espetas-lhe um tiro na cabeça, dizes que ele queria resistir, e pronto” (Saramago, 1985: 118). Em *Casas muertas*, o chefe civil de Ortiz é a figura que encarna os excessos da autoridade e a impunidade dos actos. Petra Socorro, uma antiga prostituta que encontra um lar ao lado de Pericote, torna-se alvo de vingança ao recusar deitar-se com o chefe civil. Este utiliza poucas palavras com os seus subordinados para dar a entender o desejo de destruir a vida de Pericote:

---

<sup>47</sup> Lélia Duarte, no artigo “*Levantado do Chão*, de José Saramago: a grande novidade dos anos 80”, faz referência a dois períodos que decorrem na obra marcados pelo antes e depois da morte de Germano Santos Vidigal, considerando que este acto representa um sinal “de mudança e diálogo, de intertextualidade e distanciamento em relação a esse Sujeito Maior a que tudo está sujeito” (2011: 204).

Asomado a la plaza por una de las ventanas de la Jefatura sin volver el rostro [...] dejó caer estas palabras: -¿Tú no crees, Juan de Dios, que ese Pericote que anda cantando canciones a medianoche puede muy bien ser un hombre peligroso, un enemigo del gobierno? Juan de Dios estaba ahí, en el interior del salón, a pocos centímetros de un busto dorado del general Gómez. Y no necesitaba más para comprender. Ni se molestó en responder la pregunta de su jefe. Gruñó una aquiescencia ininteligible y salió del recinto de la Jefatura como una sombra. [...] En la tarde lo trajo preso (Otero, 1975: 105).

As injustiças dos detentores do poder são uma das marcas recorrentes em ambas as narrativas, seja na ausência de prestação de cuidados à população, seja no abuso da autoridade. Os mecanismos que mantêm os indivíduos alheados socialmente na modernidade são provocados tanto pela repressão física como pela emocional e ideológica. Por entre situações de morte, violação, doença, tortura, prisão e exagero de poder, as obras apresentam exemplos paradoxais de desumanidade do lado do poder, contrastando com a humanidade frágil dos camponeses:

[U]ma vez há muitos anos, estava assim uma noite escura como esta, o meu pai foi comigo, fui eu com ele apanhar bolotas para comermos, não havia nada em casa, e eu já era homem e andava a pensar em casar, levámos um saquito, nem era grande coisa, um taleigo, fomos juntos por companhia, não por causa da carga, e quando já tínhamos o saco quase cheio apareceu a guarda, a mesma coisa aconteceu a outros que aqui estão, não é nenhuma vergonha, apanhar a bolota do chão não é roubar, e que fosse, a fome é uma boa razão para roubo [...] e então chegou a guarda e disse, não vale a pena dizer o que eles disseram, já nem me lembro bem, chamaram-nos nomes, como é que a gente tem aguentado tantas más palavras, e quando o meu pai lhes pediu por amor de Deus que nos deixassem levar a bolota que tínhamos apanhado do chão, puseram-se a rir e disseram que estava bem, podíamos ficar com a bolota, mas com uma condição, ouçam todos a condição, brigarmos um com o outro para eles verem, e então o meu pai respondeu que não ia brigar com o seu próprio filho, e eu com o meu próprio pai, mas eles disseram que sendo assim íamos para o posto, pagávamos a multa e talvez levássemos uns conchegos pelas costas abaixo, para aprendermos a regra do bom viver, e então o meu pai respondeu que estava bem, íamos brigar, [...], mas a fome era muita, e então o meu pai, a fingir, deu-me um encontrão, e eu a fingir deixei-me cair, era a ver se os enganávamos, julgávamos nós, mas eles disseram que ou brigávamos a sério, a aleijar, ou íamos presos, nem sei com que palavras hei-de contar o resto, o meu pai ficou desesperado, foi uma coisa que lhe

passou pela vista, e bateu-me, doeu-me tanto, não foi a força da pancada, e eu dei-lhe troco da mesma maneira, e daí a um minuto andávamos a rebolar pelo chão, os guardas riam como uns perdidos, e uma vez que pus a mão na cara do meu pai senti-a molhada, não era suor, deu-me uma fúria, agarrei-o pelos ombros e sacudi-o como se fosse o meu maior inimigo, e ele, de baixo, dava-me socos no peito, ao que nos chegámos, os guardas continuavam a rir, era uma noite assim escura como esta e o frio tanto que cortava os ossos dentro da carne [...] quando demos por nós estávamos sozinhos, os guardas tinham-se ido embora, [...] e então o meu pai começou a chorar e eu embalei-o como se ele fosse uma criança, jurei que nunca haveria de contar a ninguém (Saramago, 1985: 334-336).

Em *Casas muertas* o abandono de populações à miséria e à doença proporciona o aparecimento de episódios dramáticos que revelam uma indiferença e insensibilidade governamental para com o povo:

El inventario fue interrumpido por la llegada de un hombre con un envoltorio en la mano. Era Pascual, el carpintero, a quien Carmen Rosa no veía desde el día del entierro de Sebastián. Había envejecido ostensiblemente en tan corto tiempo.

—¿Qué quieres? —le preguntó.

Pero Pascual no venía a comprar nada, sino a vender seis huevos de gallina que traía envueltos en un pañuelo blanco.

—Le dejo los seis por un real, niña Carmen Rosa —dijo con voz lastimera.

Carmen Rosa no los necesitaba. Por el contrario, en la tienda había huevos, puestos por las gallinas de la casa, y nadie acudía a comprarlos. No obstante, trascendía tal imploración de la voz y los ademanes del hombre, que respondió:

—Está bien, déjalos.

Recibió los huevos y pagó lo que Pascual le pedía.

Pero éste no se marchó. Tomó la moneda entre las manos, la miró unos segundos fijamente y luego dijo:

—Ahora deme un real de quinina, niña... (Otero, 1975: 137-138).

O despertar da consciência crítica sobre a natureza da interacção humana leva ao pedido de melhores condições de vida, cuja consequência é a marginalização de muitos elementos da sociedade campesina, o que redundava em situações reprimidas porque “[h]avia pois que dar um exemplo, uma lição” (Saramago, 1985: 34). Segundo o Latifundiário era necessário

ir por montes e montados em rusga e caça aos trabalhadores que andam incitando os outros a rebelião e greve, deixando os trabalhos agrícolas parados e o gado sem pastores, e assim foram presos trinta e três deles, com os principais instigadores, que deram entrada nas prisões militares (35).

O processo de consciencialização nas duas obras decorre inicialmente de um confronto entre o interno e o externo, marcado pela ida a comícios políticos em *Levantado do Chão* e pela passagem dos estudantes por Ortiz a caminho de Palenque em *Casas muertas*. A união dos trabalhadores do latifúndio e dos estudantes é o mecanismo de combate às leis que, por um lado, escravizam o sujeito e, por outro, o confinam à resignação.

Para além destes acontecimentos trágicos e comoventes referidos anteriormente, as duas obras revelam as torturas cometidas na prisão contra aqueles que se manifestam contra o Governo: “Mau-Tempo, conta a história, que é melhor para ti e para os teus [...] se não confessares não saís daqui vivo, é melhor para ti se falares [...] mas hoje o que João Mau-Tempo sente é uma grande pena e alívio por não ter falado” (255). A brutalidade e a resistência de que fala *Levantado do Chão* estão também patentes em *Casas muertas*: “A los estudiantes los están torturando para hacerlos cantar. Pero no han dicho nada” (Otero, 1975: 97), “Los matarán a latigazos y los enterrarán en la sabana”

(82). Estes mesmos estudantes, quando vão presos a caminho de Palenque, não ficam indiferentes a Ortiz:

- Ciudad saqueada por una horda [...] Una horda de anofeles [...]
- ¡Qué hermosas fueron vivas aquellas casas muertas! [...]
- Una casa sin puertas y sin techo es más conmovedora que un cadáver. [...]
- Será necesario levantarlas de nuevo [...]—Yo no vi las casas, ni vi las ruinas. Yo solo vi las llagas de los hombres. [...]
- Se están derrumbando como las casas, como el país en que nacimos. [...]
- «Plurima mortis imago» (83-85).

A imagem multiforme da morte, como é apresentada no diálogo anterior, representa a propagação da ausência de vida física mas também ideológica:

- ¿Y los niños de aquel pueblo? Tienen el color de la tierra que se comen [...]
- Son saquitos de anquilostomos. [...]
- Crecen descalzos con los pies llenos de niguas. [...]
- ¡Malditos sean los culpables! (84).

Como foi assinalado, em *Levantado do Chão* os indivíduos estão sujeitos a jornadas exaustivas de trabalho, à submissão a regimes de semi-escravidão, fome, baixos salários, opressão, manipulação ideológica, exclusão social e violência. Quando recorrem à greve como consciencialização da força de trabalho surgem os trabalhadores do Norte que aceitam as condições instituídas pelos donos do latifúndio. Devido à ausência de trabalho naquelas regiões onde existe apenas “pedra e tojo”, os trabalhadores envolvem-se em lutas que os dividem, “fome contra fome, miséria sobre miséria, pão que tanto nos custas” (Saramago, 1985: 37). Os campos de cultivo são comparados a “campos de morte”, onde os menos resistentes vão sucumbindo como no campo de batalha:

Diga-se agora que o inferno não é longe. São cento e cinquenta homens e mulheres, divididos em cinco ranchos, e esta condenação durará dezasseis semanas, é uma safra de sarna e de febres, uma empreitada de sofrimento, mondar e plantar desde o sol que ainda vai nascer ao sol que já se foi embora, e quando a noite começa são cento e cinquenta fantasmas que se arrastam até ao monte onde têm quartel, homens para aqui, mulheres para ali, mas todos por igual coçando a sarna dos canteiros alagados, todos curtindo as febres do arrozal, Com açúcar, leite e arroz, mais uns ovos, se faz esta delícia, e o arroz cozido, Maria, quantas vezes lho tenho dito, quer-se soltinho, não é esta papa, tem de se poder comer bago a bago, veja lá se aprende. Pela noite fora, nos aposentos, ouve-se o suspirar e o gemer destes aflitos, a coceira ansiosa das unhas pretas e duras na pele que já sangra, enquanto outros batem o queixo com tremuras, e levantam para o telhado os olhos vidrados de febre. Não há muita diferença entre isto e campos de morte (268).

Em *Casas muertas*, a libertação das personagens e a concretização da revolução ocorre unicamente no sonho. Quando Sebastián se encontra a delirar pela febre, luta não só contra a enfermidade mas em batalhas ideológicas contra a ditadura:

–¡Adentro, muchachos! ¡Viva la libertad! ¡Viva Sebastián Acosta, el León de Parapara!

A su lado peleaban hombres de todos los rincones del Llano, montados en caballos de todas las pintas, empuñando todas las armas de la tierra [...].

–¡Abajo Gómez, muchachos! ¡Viva la revolución! ¡Que toque la cometa! ¡Que toque paso de vencedores! ¡Que Sebastián Acosta está entrando en La Villa! (Otero, 1975: 125).

*Levantado do Chão* e *Casas muertas* são duas obras com finais abertos, que representam a esperança na alteração das condições de vida marcadas pelos verbos “sobreviver” e “subsistir”. Em *Levantado do Chão*, a Revolução de Abril e as celebrações do Primeiro de Maio, com Maria Adelaide Espada já liberta do apelido Mau-Tempo, são sinais de mudança política e social. Um “erguer-se do chão”, um



ressuscitar permite que vivos e mortos caminhem juntos para participarem na revolução da terra: “É sina a cegueira dos homens vivos não darem a conta certa de quantos fizeram o feito, mil vivos e cem mil mortos, ou dois milhões de suspiros que se ergueram do chão” (Saramago, 1985: 364). Também o milhano celebra esta conquista num voo mais alto, a partir de uma chamada épica por parte do narrador: “É a ocasião de levantarem mais alto voo os milhanos, gritam sobre a grande terra, quem os entendesse muito haveria de contar, por agora baste-nos esta linguagem de homens” (321).

O verbo “levantar” quebra um ciclo de perpetuação de injustiças como na epifania de Manuel Espada.

[J]á se levantaram, não no sentido próprio de quem suspirando se arranca ao duvidoso conforto da enxerga, se a há, mas naquele outro e singular sentido que é acordar em pleno meio dia e descobrir que um minuto antes ainda era noite, que o tempo verdadeiro dos homens e o que neles é mudança não se rege por vir o sol ou ir a lua (99).

Em *Casas muertas*, aparece igualmente a utilização do verbo como um reerguer e um sinal de esperança: “los hijos levantados entre relatos y añoranzas” (Otero, 1975: 17); “levantar los muros derruidos” (18); “al conjuro de ese relato se iba levantando Ortiz de sus escombros (19). Mas, se a superfície terrestre nada proporciona aos seus habitantes, a escavação da mesma revela riqueza ou a possibilidade de enriquecimento, como é continuamente lembrado no êxodo final de *Casas muertas*:

Todos iban en busca del petróleo que había aparecido en Oriente, sangre pujante y negra que manaba de las sabanas, mucho más allá de aquellos pueblos en escombros que ahora cruzaban, de aquel ganado flaco, de aquellas siembras miserables. El petróleo era estridencia de máquinas, comida de potes,

dinero, aguardiente, otra cosa. A unos los movía la esperanza, a otros la codicia, a los más la necesidad (134).

O espaço petrolífero, visto como idealização e como imagem utópica de satisfação monetária e emocional, leva Carmen Rosa a uma atitude de auto-salvação ao realizar uma viagem épica em direcção a oriente.

O tema da identidade está presente nestas duas obras, através da anulação das características que definem a humanidade, como nome ou nacionalidade, mas também através da redução do homem a animal pela escravização física e psicológica e do estado de enfermidade geral que conduz ao apagamento civilizacional. Estamos perante estudos de anulação identitária que ajudam a compreender os mecanismos repressivos e ideológicos na modernidade. Podemos enumerar a fome, a miséria, as doenças, o capitalismo, a escuridão ou a tortura como instrumentos que inibem o sujeito de obter uma consciencialização da situação social e política. Desta forma, o título que propomos para esta tese ganha corporeidade, visto estarmos perante trajectórias de um discurso ideológico que alerta para a existência de uma identidade social.

João Mau-Tempo representa metonimicamente o colectivo reprimido física e psicologicamente, bem como Carmen Rosa, na sua solidão pessoal, revela o desalento de um povo fustigado pelas repressões sociais e políticas e pelo abandono rural. Durante o processo de consciencialização, João Mau-Tempo e Carmen Rosa apropriam-se das histórias da sua classe assumindo-se como sujeitos colectivos e agentes da transformação, como dois cânticos da terra. Trata-se de duas obras que articulam uma proposição ideológica comum, que integra os limites da compreensão histórica associados às lutas políticas e identitárias.

### 3. A Caverna e Oficina N° 1: metáforas do obscurecimento da razão

“La verdad que sea vida; la que no es nada hoy, pero mañana, augurada por el Profeta, debe ser realidad conquistada. Ya lo veis: estamos celebrando la gloria de un poeta que anhelaba el regreso a la Patria; pero no era solamente un regreso geográfico, de simple travesía por el mar. Era algo más, y esto lo prueba su destierro y su anhelo de encontrar a su Patria perdida.”

(Eloy Blanco, 1973:2)<sup>48</sup>

#### 3.1. O centro económico como simulacro social

Na modernidade, os centros culturais e religiosos foram substituídos por uma diversidade de estruturas comerciais que preenchem os momentos ociosos dos sujeitos e os aprisionam a processos consumistas. As empresas deslocam a procura espiritual para um materialismo imediato que, por sua vez, provoca um momentâneo conforto físico e psicológico. Esta dependência emocional anestesia os indivíduos numa apatia social,

---

<sup>48</sup> A poesia de Andrés Eloy Blanco teve grande repercussão não só na obra de Miguel Otero Silva como na construção ideológica e social da nação venezuelana. A vida pautada pela verdade e a edificação de um mundo melhor são duas das posições defendidas reiteradamente por Eloy Blanco e estão na base de um ideário de justiça e honestidade para o povo venezuelano. Em dedicatória ao poeta, Otero escreve “Elegía coral a Andrés Eloy Blanco”, onde ressalta essa voz que expressa a identidade de uma nação: “Venezuela era un camino, en verdad, que andaba buscando su poeta desde que comenzó a vivir como nación libre. Y que no llegó a encontrarlo, me arriesgo a mantenerlo, ni en las espléndidas estrofas clásicas de Don Andrés Bello, ni en la depurada y conmovedora marejada romántica de Pérez Bonalde, ni en el aquilatado y luminoso nativismo de Lazo Martí, ni en el armonioso estallido de nuestros mejores modernistas, ni en el torrente multiforme de las últimas generaciones. Son todos poetas legítimos, magníficos poetas algunos de ellos. Pero ninguno encarna, como lo encarna a todo trance Andrés Eloy Blanco, al poeta de este pueblo y de esta tierra, al poeta cuyos versos repetimos los venezolanos a media voz cuando amamos, cuando sufrimos y cuando combatimos” (1996: 63).

situação que dificulta o conhecimento dos mecanismos que controlam a própria estrutura. A partir de uma proliferação de lojas de formatação semelhante, com uma rede arquitectónica análoga, os indivíduos são enclausurados numa construção de multiplicados labirintos kafkianos. O poder de compra num ambiente hermético provoca o adormecimento das interrogações políticas e ideológicas devido à comodidade que proporciona. “The consumer is the enemy of the citizen, [...] everywhere, in the opulent and developed part of the planet, the symptoms of distance between people and politics multiply, from the increase in apathy and the lack of interest for the function of the political apparatus” (Bauman, 2005: 126)<sup>49</sup>. O sentimento de letargia em relação à realidade política e social é incentivado pela aquisição de um novo objecto que requalifica e se torna identificador da inclusão do sujeito numa determinada comunidade. Os centros comerciais passam a funcionar como símbolos de modernização e reforçam a noção de conforto e segurança, elementos que ocultam uma organização controladora e castradora da liberdade.

Benjamin Barber apresenta a definição de *McWorld* como um paradigma do processo de mercantilização que ocorre na actualidade, com uma experiência social e cultural confinada a um espaço fechado que através de mecanismos persuasivos orienta os seres humanos para além das fronteiras físicas da estrutura. Barber expôs a forma como a humanidade se encontra reduzida “to a choice between the market’s universal clutch and a retribalizing politics of particularist identities’, in a world where ‘everyone is a consumer’; [...] everyone belongs to some tribe. But no one is a citizen” (1996: 7-8), situação defendida igualmente por Bauman. A deslocação da identidade para uma

---

<sup>49</sup> As situações da inércia eleitoral e do afastamento político foram utilizadas por José Saramago em *Ensaio sobre a Lucidez* (2004). Nesta obra há uma relação alegórica entre o voto em branco praticado pela maioria da população e o “mal branco” que afecta os habitantes do romance de *Ensaio sobre a Cegueira* e que precede tematicamente este livro. Saramago questiona assim o papel dos sistemas político e capitalista associados a uma falsa noção de democracia que ocorre na actualidade.

entidade consumista é uma das consequências que assinalámos relativamente à modernidade. O consumo é colocado como um nível comportamental que se sobrepõe à cidadania e aos valores morais, situação que encontramos reflectida nas obras de Otero e Saramago em análise nesta secção. Em resumo, uma época instaurada pelo lucro, o ganho e a rentabilidade anula o humanismo e a educação cívica. Segundo Barber, *McWorld* é uma experiência de entretenimento e consumo que agrupa centros comerciais, parques temáticos, espectáculos desportivos, multi-cinemas e cadeias de restaurantes de *fast food*. A estas estruturas são adicionadas redes televisivas com uma variedade de canais comerciais agrupadas numa empresa multifuncional com a finalidade de maximizar os vários rendimentos. O conceito universalizante de Barber apresenta paralelismos com a definição de George Ritzer de *McDonaldization* da sociedade. A apropriação irónica do vocábulo pretende representar o espaço alargado do sistema de consumo no processo capitalista, bem como uma atitude crítica do método social, a partir de elementos centrais da análise de Max Weber. A estrutura interna dos restaurantes de comida rápida torna-se na força organizacional da sociedade na qual Ritzer assinala os cinco elementos que englobam o processo: a eficiência, a calculabilidade, a previsibilidade, o aumento de controlo e a substituição do trabalho individual por tecnologia. Este sistema apresenta algumas vantagens de produção associadas à rapidez e à eficácia; contudo, manifesta também um aspecto ilógico na forma como nega a humanidade e a razão “of the people who work within or are served by them” (1994: 154). Através de um mundo cada vez mais racionalizado, este processo interfere na vida dos sujeitos a partir de uma manipulação comportamental, que leva os indivíduos a agirem de forma regulada conforme as exigências do mercado.

Em associação a estas definições gostaríamos de focar mais detalhadamente a posição de Zygmunt Bauman relativamente ao comportamento do sujeito no que

designa como *modernidade líquida*. A obra do sociólogo polaco tem tido imensa repercussão no estudo das ciências sociais, contribuindo para a compreensão/questionamento dos tempos modernos. Bauman apresenta o indivíduo da actualidade como um ser isolado e adormecido, passivo política e ideologicamente, cuja vivência diária é baseada numa insegurança social. Esta situação é disseminada a partir da cultura do medo, que estimula a procura de um ambiente seguro e controlado. A proliferação do receio permite o desenvolvimento de estruturas que se alicerçam no lucro comercial ou político a partir de promessas de segurança pessoal (como os condomínios fechados, as câmaras de vigilância nas ruas, a compra de armas e a justificação para as guerras contra o terrorismo)<sup>50</sup>. O conceito de *modernidade líquida*, assente na universalização e sistematização, torna-se desta forma central no estudo da identidade para definir a realidade multiforme e ambígua dos tempos modernos. Ao mesmo tempo, o sociólogo caracteriza a vivência do sujeito como uma tentativa de auto-afirmação individual entre a incapacidade de controlo de diferentes situações sociais. Através da análise de cinco conceitos da modernidade (a emancipação, a individualidade, o espaço/tempo, o trabalho e a comunidade), Bauman reproduz as (in)certezas e as (in)seguranças a que o sujeito está exposto no tempo moderno. Os efeitos do consumismo na sociedade capitalista são responsáveis pela alteração dos alicerces sociais e pela desregulamentação das funções e das obrigações dos sujeitos no mundo actual. Em entrevista a um jornalista italiano, trabalho que deu origem a

---

<sup>50</sup> Como Giddens alerta, há sistemas abstractos de conhecimento especialista que garantem uma segurança na estrutura social podendo ocasionar sentimentos de protecção ou de medo. Através de uma análise objectiva, o sociólogo apresenta a confiança que depositamos numa infinidade de estruturas sem termos conhecimento do funcionamento das mesmas, “Simply by sitting in my house, I am involved in an expert system, or a series of such systems, in which I place my reliance [...] I know very little about the codes of knowledge used by the architect and the builder in the design and construction of the home, but I nonetheless have ‘faith’ in what they have done [...]. When I go out of the house and get into a car, I enter settings which are thoroughly permeated by expert knowledge – involving the design and construction of automobiles, highways, intersections, traffic lights and many other items [...] When I park the car at the airport and board a plane, I enter other expert systems, of which my own technical knowledge is at best rudimentary” (1990: 28).

*Identity: Conversations with Benedetto Vecchi* (2004), Bauman prossegue a defesa da liquefacção do mundo moderno, onde o individualismo e a incerteza se transformam no núcleo da formação social. O Estado-nação, segundo o sociólogo, deveria garantir a segurança dos cidadãos, mas as medidas elaboradas sobre decisões económicas, de comércio e de mercado mantêm os seres humanos confinados a um desespero emocional e físico (muitas vezes associado à ausência ou precariedade de trabalho) e contribuem para a perda da credibilidade da estrutura governamental.

O uso da metáfora *modernidade líquida* encontra nova fundamentação em obras posteriores de Bauman como *Liquid Life* (2005) e *Liquid Fear* (2006)<sup>51</sup>. A *vida líquida*, revestida de incertezas e ansiedades, provoca uma permanente insatisfação individual, ao mesmo tempo que torna o indivíduo (auto)crítico<sup>52</sup>. Trata-se de um estado marcado por ligações fracas, em que, de acordo com o sociólogo, ocorre a “morte da utopia” de uma sociedade mais humana. A promoção do aspecto transitório sobre a permanência acentua o aumento do consumismo, situação explorada igualmente pelos meios de comunicação social. A crescente mobilidade e a perda das referências culturais, a insegurança, o excesso de informação, a precariedade dos vínculos relacionais, o consumo e a ausência de estruturas de suporte sólidas são algumas das características que definem a *vida líquida*. Os sujeitos tornam-se seres alienados, forçados a (des)enquadrarem-se por imposição das leis do mercado: “[t]oday’s society talks to

---

<sup>51</sup> Apropriando-se da mesma propriedade física, Zygmunt Bauman apresenta *Liquid Fear*, obra em que reflecte sobre as questões associadas às incertezas do futuro, ao consequente aumento da instabilidade social e ao desenvolvimento de reacções de medo que ameaçam a liberdade física e mental dos indivíduos, seja na forma de agressão corporal ou dano aos bens pessoais, seja na ameaça à ordem social e à própria identidade. Embora a modernidade pareça proporcionar controlo e segurança, também foi responsável por disseminar a cultura do medo e das incertezas agravada pela ignorância dos sujeitos sobre a natureza dos riscos associados. Numa das suas mais recentes obras, *Does Ethics have a chance in a world of consumers?* (2008), o mesmo sociólogo associa a diminuição da segurança ao processo consumista e às transformações sociais que estão a decorrer na sociedade devido ao aumento das desigualdades.

<sup>52</sup> A insatisfação na *vida líquida* está relacionada com uma imagem de perfeição impossível de alcançar, situação enfatizada pelos meios de comunicação actuais e visível na procura do corpo perfeito, nos livros de auto-ajuda, na individualidade exacerbada a partir de uma satisfação emocional pessoal ou na aquisição de objectos que vêm preencher uma lacuna criada pelo próprio sistema consumista.

those who make it up only as consumers. The consumer syndrome is based on speed, excess and waste” (2005: 127). Esta situação ocorre devido a vários factores, entre eles a facilidade de obtenção de produtos (inclusivamente sem sair de casa), o prazer emocional que o consumismo proporciona e a possibilidade de criação de uma multiplicidade de identificações sociais que associam os sujeitos a grupos. Os indivíduos tornam-se num *outro* a partir da ostentação de bens, como actores de uma *performance* social. Quando este “fingimento” é abortado devido à incapacidade de aquisição de produtos, os seus membros são imediatamente excluídos do grupo. O sociólogo apresenta exemplos muito concretos sobre a anulação identitária através da imagem do cartão de crédito que, ao atingir o limite disponível para levantamentos, aprisiona os indivíduos numa redução emocional da condição humana.

As obras *Oficina Nº 1* (1961), de Miguel Otero Silva, e *A Caverna* (2000), de José Saramago, apresentam a temática da anulação da identidade cultural, devido a comportamentos consumistas inebriados pelo mercado financeiro. As duas obras são metáforas do obscurecimento da razão na medida em que questionam a existência de uma identidade social numa modernidade capitalista. Através de um febril desejo de enriquecimento individual com a exploração petrolífera, apresentado em *Oficina Nº 1*, ou da figura de um Centro que desencadeia desejos exacerbados de ordem consumista, em *A Caverna*, aparecem representadas sociedades que aniquilam a introspecção ideológica em virtude da imposição de uma realidade ilusória e instável. A aquisição de bens, produtos ou riqueza cega os indivíduos e afasta-os de qualquer pensamento racional ou crítico sobre a sociedade ou método de governação (como identificámos com Bauman). Os sujeitos modernos experienciam uma falsa concepção de pertença a um espaço, materializada na posse e na capacidade de obtenção de um produto



comercial. Trata-se de dois romances que intensificam a relação entre sujeito e objecto como dois pólos que alternam e se anulam.

*Oficina N° 1* descreve a exploração de um poço petrolífero a oriente da Venezuela, na qual as consequentes modificações sociais provocam uma alteração comportamental repentina e o questionamento da existência de uma nova identidade nacional<sup>53</sup>. O petróleo venezuelano, denominado *mene* pelos índios, começou a ser explorado no final do século XIX, mas só no século XX passou a ser responsável pela transformação da economia e da sociedade venezuelana, que vivia maioritariamente da agricultura. Simón Bolívar decretou a 24 de Outubro de 1829 que o subsolo do país era propriedade da nação, não podendo ser vendido, mas sim outorgado para concessões de exploração, importante medida proteccionista que permitiu a perpetuação de riqueza para esta nação. Em “El negocio del petróleo” estão descritas as alterações sociais e o

---

<sup>53</sup> A análise da modernidade torna-se mais complexa no caso da América Latina visto as alterações económicas, culturais e sociais estarem a suceder ao mesmo tempo de outras transformações internas. Desta forma, alguns conceitos-chave revelam-se pertinentes para a compreensão da realidade e das condicionantes deste espaço. José Luis Romero, em *Latinoamérica: las ciudades y sus ideas* (1976), assinala um tipo de dominação frequente entre cultura e não-cultura a partir de um processo de “aculturação”, com a sobreposição de uma cultura sobre outra. Alguns investigadores afastaram-se desta posição, como Néstor García Canclini com as “culturas híbridas”, Ángel Rama com a “transculturación” e Beatriz Sarlo com o conceito de “cultura de mezcla”. Como Ángel Rama defende em *La transculturación narrativa en América Latina*, quanto “más aisladas se encontraban las regiones o subculturas sobre las cuales se ejerció el impacto modernizador, mayores fueron las aculturaciones, pues se contó con menores defensas y menor capacidad de adaptabilidad” (2006: 75). A introdução destes elementos externos provocou uma transformação cultural e uma redefinição da própria identidade. Este trânsito de uma cultura para outra não foi um gesto passivo levando a uma modificação dos padrões tradicionais. (Alguns críticos não consideram que o processo de transculturação possa ser aplicado ao caso do petróleo na Venezuela visto as transformações não apresentarem um desenvolvimento progressivo no país, mas se esta relação não era tão notória nos anos 60 e 70, actualmente o poder económico fruto da venda do petróleo permite o desenvolvimento de diversas estruturas sociais e de um controlo onipotente por parte do Governo e dos respectivos líderes políticos. A crítica argentina, em *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930* (1988), elabora vários comentários sobre a sociedade de consumo, defendendo que as ligações são permanentemente (re)produzidas a partir da satisfação individual da aquisição, da gratificação instantânea e da felicidade pessoal. A obra de Sarlo apresenta a experiência urbana em Buenos Aires entre os anos 20 e 30 do século XX com análises da cidade e dos seus habitantes como apareciam projectadas nos meios de comunicação. A crítica discute o processo de modernização e as mudanças que ocorreram na capital argentina porque, “[e]l impacto de la transformación no era solo ideológico; los cambios eran un hecho irreversible y la inmigración ya casi había concluido su tarea de convertir a Buenos Aires en una ciudad de mezcla” (1999: 245). As relações sociais processam-se em função de uma satisfação própria e assentam numa construção artificial da identidade. Desta forma, o adormecimento ideológico provocado pelo consumo estimula uma desterritorialização e a recusa de sacrifício da comodidade e da satisfação pessoal, em virtude de um bem social.

impacto económico na exploração do petróleo. A riqueza acumulada pelo Estado nos contratos de concessão tornou-se o principal mecanismo económico da Venezuela, situação que veio aumentar a dependência dos órgãos de poder do petróleo.

El petróleo produce cambios profundos en la sociedad venezolana, acelera abruptamente su paso de sociedad rural a urbana, y se convierte en un factor decisivo en la construcción del Estado rico y poderoso, cuyos rasgos definirán la sociedad y la cultura política que caracteriza a la nación hasta el presente. No se trata de que el país tenga un proyecto para cuya ejecución necesite aprovechar los recursos energéticos. Es el mundo desarrollado el que experimenta tal necesidad, a fin de sostener el crecimiento de sus industrias. La exploración y la explotación crecen sistemáticamente durante el gomecismo hasta convertirse en el único elemento dinámico de la economía (Otero, 2007: 193).

Uma das consequências directas da exploração petrolífera foi o aparecimento de uma nova sociedade; sobretudo no plano das mentalidades, houve uma transformação social que, de forma abrupta e violenta, foi responsável pela alteração de uma sociedade tradicional em capitalista: “por encima de sus situaciones temporales o espaciales, el petróleo aparece como símbolo de otra Venezuela con la economía dominada por el ‘oro negro’ y una nueva sociedad cuyos valores tendían a sepultar los del pasado” (*ibidem*). As personagens dos romances do petróleo representam muitas vezes as figuras anónimas que trabalharam na exploração petrolífera, como um resgate em forma de homenagem (situação homóloga, portanto, à das obras em análise na secção anterior).

Los héroes y anti-héroes de estas novelas no son los de la narrativa anterior, casi siempre caudillos o montoneros, jefes civiles o comuneros, dueños de hacienda o patiquines, sino líderes sindicales, trabajadores al servicio de poderosas empresas extranjeras, jornaleros venidos de otros sitios del país y hasta de Trinidad, y “el americano bueno” y “el americano malo” (*ibidem*).

As obras *De una a otra Venezuela* (1972), de Arturo Uslar Pietri, e *Venezuela dueña de su Petróleo* (1975), de Rómulo Betancourt, apresentam a temática da exploração dos poços de petróleo de uma perspectiva histórica. *Mene* (1936), de Ramón Díaz Sánchez, *Sobre la misma tierra* (1943), de Rómulo Gallegos, e *Oficina N° 1*, de Miguel Otero Silva, são as três obras centrais de um pequeno número de romances que desenvolvem a temática da exploração e da instalação das companhias norte-americanas em solo venezuelano<sup>54</sup>. Em *Mene*, os poderes do petróleo estão associados a uma substância aditiva que, segundo as personagens, “envenena a la gente” (Díaz, 1936: 89). As explorações petrolíferas foram responsáveis por inúmeras injustiças representadas por Ramón Díaz em quatro capítulos identificados com as cores: “Blanco”, “Rojo”, “Negro” e “Azul”. Todos os trabalhadores que não cumpram as ordens, todos os que se tenham insurgido contra a empresa e todos os discriminados racialmente pelos responsáveis vêm o seu nome figurar na “Lista Negra”, situação que impossibilita empregarem-se no futuro. As transformações da população a nível económico levam a alterações no comportamento dos habitantes e à destruição da espiritualidade e moralidade, para a qual contribui o carácter opressor dos norte-americanos. No último capítulo, quando o petróleo deixa de ser vendido, a aldeia regressa a um estado inicial, povoado, contudo, desta vez, por destroços e cicatrizes irreparáveis. Rómulo Gallegos apresenta uma imagem semelhante dos centros petrolíferos como estruturas desorganizadas, sem planeamento, nem futuro. As povoações petrolíferas são invariavelmente a “crónica de um declínio anunciado”, um espaço de transição, um lugar “entre”, uma terra de permeio que permite a construção de uma nova

---

<sup>54</sup> Carrera Dama, em *La Novela del Petróleo en Venezuela* (1971), traça o percurso literário sobre os romances do petróleo que se iniciam em 1909 com *Lilia*, de Ramón Ayala. Seguem-se *Tierra de Sol Amada* (1918), de Jose R. Pocaterra, *Odisea de tierra firme* (1931), de Mariano Picón Salas, *Mancha de aceite* (1935), de César Uribe, *Clamor campesino* (1944), de Julián Padrón, *Guachimanes* (1954), de Gabriel Bracho, *Los Riberas* (1957), de Mario Briceño Iragorry, *Campo Sur* (1960), de Efraín Subero e *Talud derrumbado* (1961), de Arturo Croce. Otero já tinha utilizado esta temática no conto “Del Zulia ha venido un niño” e no poema “El taladro”, publicados em 1937.

identificação. A partir do momento em que deixa de haver petróleo, a cidade é abandonada, tornando-se numa terra desabitada.

¡Los *pueblos nuevos* a la orilla de la estupenda riqueza! Nacían desmirriados, torcidos, tarados, como engendros de la vieja miseria en la irredimible incuria, mal paridos por la prisa aventurera y el recién nacido enteco y propenso a todas las lacras, abriendo enseguida las fuentes perennes de sus llagas, la cantina, el garito, el lupanar... Petróleo era riqueza y el porvenir diría si había valido la pena (Gallegos, 1969: 951).

O autor assinala as debilidades dos sujeitos que procuram enriquecer com o petróleo, iludidos pela rapidez de um processo que veio alterar uma estrutura social ainda pouco consolidada. A mobilização de meios para lugares isolados provocou uma expansão de serviços públicos, bem como a construção de um sistema de infra-estruturas para permitir a exploração em zonas remotas. Todavia, este desenvolvimento não era uniforme e assentava num crescimento temporário e limitado ao período de exploração, sendo abandonado de seguida. A deslocação de indivíduos de várias regiões e países proporcionou uma grande diversidade social que se mantém na actualidade. Um fluxo de indivíduos de várias proveniências, que vão trabalhar na empresa do petróleo mas que rapidamente são descartáveis quando termina o processo de extracção, aumenta o número de pobreza da população e a disparidade social entre a minoria rica e a maioria subjugada à mera sobrevivência.

Em *Oficina N° 1* não há uma referência directa à localização geográfica do enredo, apenas descrições gerais e a utilização impessoal do conceito de *Oficina* para denominar o espaço, designação sobre a qual iremos reflectir adiante. No entanto, em comentários à obra, Miguel Otero revela que se desterrou “casi un año a la ciudad petrolera de El Tigre (Estado Anzoátegui)” (1977: 46) e visitou “los lupanares

abandonados, las cantinas derrumbadas, las viejas construcciones descabelladas” (*ibidem*). O desenvolvimento acelerado destes espaços de exploração (como é assinalado em *Antropología del petróleo*) ocorre tão rapidamente como o seu abandono. Quando Miguel Otero visita El Tigre, a cidade já se encontrava em declínio devido à escassez de petróleo. O autor não pretende apresentar uma imagem fidedigna da criação deste novo urbanismo, procura antes reflectir sobre as implicações da actividade petrolífera na identidade da população. A obra localiza-se temporalmente nos anos 30 do século XX, nos finais da ditadura de Gómez até ao início do governo de Isaías Medina Angarita, e é publicada nos anos 60, depois de Otero ter conhecimento das condicionantes económicas do desenvolvimento petrolífero. Esta narrativa é mais complexa na sua estrutura do que a anterior, incluindo o encadeamento de monólogos interiores, versos de músicas tradicionais e reportagens radiofónicas que dão a conhecer a realidade política nacional e internacional, como podemos observar no excerto seguinte:

MUNICH, SEPTIEMBRE 30, DALADIER, CHAMBERLAIN, HITLER Y MUSSOLINI, EN REPRESENTACIÓN DE FRANCIA, INGLATERRA, ALEMANIA E ITALIA, FIRMARON ANOCHE, A LAS 11 Y 35, UN PACTO PARA ARREGLAR PACÍFICAMENTE LA DISPUTA SOBRE CHECOSLOVAQUIA EN LA CONFERENCIA QUE ACABA DE CONCLUIR EN ESTA CIUDAD. EL PUNTO PRINCIPAL DESCANSA EN LA CESIÓN DEL TERRITORIO DE SUDETEN A ALEMANIA, LA OCUPACIÓN ALEMANA COMENZARÁ MAÑANA SÁBADO Y DEBERÁ SER TERMINADA EL 10 DE OCTUBRE [...] EL PRIMER MINISTRO INGLÉS [...] ANUNCIÓ A LA MULTITUD: “HEMOS OBTENIDO LA PAZ PARA NUESTRO TIEMPO, MIS BUENOS AMIGOS. Y AHORA YO OS RECOMIENDO IR A CASA Y DORMIR TRANQUILAMENTE EN VUESTRAS CAMAS (2006a: 108).

Num tipo de letra maiúscula e numa formatação diferente, estão grafadas as notícias internacionais que se escutam na rádio sob a forma de um discurso impessoal.

As informações nacionais estão escritas em letra minúscula e num discurso indirecto com uma forte componente intimidatória, “un discurso en elogio del Presidente de la República, en el cual se denunciaba a sus opositores como malos hijos de la patria, agitadores sin conciencia y auspiciadores del caos” (109), situação que perpetua a crítica à governação.

As mudanças abruptas e desiguais que ocorreram devido à exploração do petróleo obrigaram a alterações institucionais, culturais e identitárias, como foi anteriormente assinalado. O escritor Alejo Carpentier utiliza o conceito de “tercer estilo” para descrever as cidades latino-americanas que estavam a ser alvo de um processo de modernização, ao mesmo tempo que tinham de se distanciar de conceitos e práticas como os de selva e de barbárie: “están desde hace mucho tiempo, en proceso de simbiosis, de amálgamas, de transformaciones – tanto en lo arquitectónico como en lo histórico” (1987: 15). Tal como Carpentier assinala para as cidades, o centro de exploração petrolífera tem bastantes parecenças com este processo de construção identitário e de transformação social<sup>55</sup>. Em “Afirmación literaria americanista”, o escritor cubano comenta que passou por El Tigre “recién nacido. Los primeros días

---

<sup>55</sup> A construção urbana acelerada, da cidade moderna enquadra-se na descrição de Giménez. Segundo o sociólogo, as particularidades destes espaços encontram semelhanças com as cidades descritas por Max Weber, “un agregado de pobladores de origen externo, procedentes de las periferias rurales, cargando cada cual con sus respectivos dioses y cultos familiares. Estos pobladores podían habitar el uno junto al otro y mantener entre sí relaciones funcionales y utilitarias relacionadas con el mercado y la administración citadina, pero desde el punto de vista cultural constituían una masa heterogénea, carente de identidad colectiva. Según Max Weber, sólo en la ciudad medieval se produce una fusión cultural significativa, conducente a un profundo sentido de identidad colectiva, gracias a la acción del cristianismo que le aporta catedrales, sus obispos, sus ritos festivos y sus santos patronos [...] En resumen: la ciudad moderna [...] es el lugar de las memorias débiles y fragmentadas y, por eso mismo, de la evaporación lenta de las identidades colectivas. Por eso la sentimos cada vez menos como ‘place’, es decir, como lugar existencialmente apropiado, y cada vez más como espacio abstracto, como jungla, como ‘no lugar’” (2004: 136).

aquello fue un *boom-town*. Corría dinero por las calles y no había una casa de piedra, eran todas de cartón y de hojalata” (1979: 102)<sup>56</sup>.

*Oficina N°1* surge como forma de cuestionamento da identidade desta população, em reconstrução ideológica debido à cobiça pelo ouro negro e ao conseqüente consumismo, por parte de um narrador consciente dos impactos do petróleo na formação da identidade. Em entrevista a Ramón Hernández, Otero reflecte igualmente sobre estas alterações comportamentais e sobre a forma como uma nação milionária é transformada em “mendiga”, debido a uma dependência física e emocional do petróleo. As riquezas provenientes da exploração não chegam directamente à população, funcionando, contudo, como um *el dorado* psicológico: “[a] todos les relumbran los ojos como nos relumbraban a nosotras cuando llegamos” (Otero, 2006a:74). *Oficina N° 1* é a história de “una ciudad mal nacida, parida sin comadrona por la explotación petrolera, con características anárquicas de campamento, con innegables rasgos de frustración” (1969: 47). Tal como Pablo Neruda assinala no prólogo da edição checa de *Casas muertas* e *Oficina N°1*,

[l]a vida endiablada, el movimiento constante, las fuerzas que crean y las que destruyen la sociedad humana que por la primera vez se reconocen y luchan –

---

<sup>56</sup> Carpentier ficcionalizou El Tigre em *Los Pasos Perdidos* (1953) com o nome de *Valle de las Llamas* debido às labaredas que queimam os gases do interior da terra: “Ya me habían hablado algunos, durante el viaje, de la población nacida allá abajo, en unas pocas semanas, al brotar el petróleo sobre una tierra encenagada. Pero esa referencia no me había sugerido la posibilidad del espectáculo prodigioso que ahora se ampliaba a cada vuelta del camino. Sobre una llanura pelada, era un vasto bailar de llamaradas que restallaban al viento como las banderas de algún divino asolamiento. Atadas al escape de gases de los pozos se mecían, tremolaban, envolviéndose en sí mismas, girando, a la vez libres y sujetas a corta distancia de los mechurrios – astas de ese fuego enjambre, de ese fuego árbol, parado sobre el suelo, que volaba sin poder volar, todo silbante de púrpuras exasperadas. El aire las transformaba, de súbito, en luces de exterminio, en teas enfurecidas, para reunir las luego en un haz de antorchas, en un solo tronco rojinegro que tenía fugaces esguinches de torso humano; pero pronto se rompía lo amasado y el ardiente cuerpo, sacudido de convulsiones amarillas, se enroscaba en zarza ardiente, hincada de chispas, sonora de bramidos, antes de estirarse hacia la ciudad, en mil latigazos zumbantes, como para castigo de una población ímpia. Junto a esas piras encadenadas proseguían su trabajo de extracción, incansables, regulares, obsesionantes, unas máquinas cuyo volante tenía el perfil de una gran ave negra, con pico que hincaba isócronamente la tierra, en movimientos de pájaro horadando un tronco” (1985: 54).

todo esto continuará vivo [...]. Porque este libro contiene, en su desolación y vitalidad, la realidad caótica del continente latino-americano (1978: 60).

Para além de designar o primeiro poço produtor de petróleo, o nome *Oficina* refere-se igualmente a uma formação geológica localizada a oriente da Venezuela, na qual se encontra uma das maiores reservas de petróleo bruto e gás do país. Os primeiros poços petrolíferos tinham o objectivo de alcançar esse lugar de extracção garantida e prolongada, um reservatório natural no qual todo o petróleo se acumula.

A utilização de termos impessoais e em certa medida anónimos como *Oficina* e *Compañía* (e como Centro em *A Caverna*) corresponde à representação física de uma identidade abstracta que equivale às instituições da modernidade capitalista. Espaços ausentes de significado que escondem a manipulação e usurpação de bens e pessoas, com o propósito de exploração contínua: “Para la Compañía eran iguales la noche y el día, la sequía y la lluvia, la calma y el viento, porque el trabajo de perforación no debía detenerse un instante” (Otero, 2006a: 65).

Dos dezassete capítulos que compõem a obra apenas três não têm por título o nome de uma personagem. Estes correspondem ao quinto, intitulado “Petróleo”, por retratar o aparecimento da substância negra, ao nono, designado como “Luz Eléctrica”, por descrever a chegada da electricidade e o início do processo educacional, e ao último, intitulado “Oficina N° 1”, por retratar um espaço em transformação da identidade social como resposta à questão que Carmen Rosa coloca no final de *Casas muertas*: “Cuando se acaba un pueblo [...] ¿no nace otro distinto, en otra parte?” (1975: 131).

Os restantes catorze capítulos são intitulados a partir de nomes de personagens que figuram na narrativa (“Rupert”, “Luciano Millán”, “Francis J. Taylor”, “El índio Gabino”, “La Greta Garbo”, “Charles Reynolds”, “Olegario”, “El Padre Toledo”, “El



tuerto Montero”, “La Cubana”, “Matías Carvajal”, “Carmen Rosa”, “Clímaco Guevara”, “Mireya”) e apresentam-se como unidades autónomas, representando Carmen Rosa o fio condutor do enredo:

Cada día aparece más gente [...] Como si todo el país supiera ya que los americanos encontraron petróleo en esta sabana perdida. [...] Como si el mundo entero lo supiera ya. Porque de Colombia también llegan, y de Curazao, y de Trinidad y de la Guyana Inglesa (2006a: 73).

Assiste-se a uma concentração de várias identidades, que se aglomeram no mesmo espaço com o propósito de enriquecimento imediato. Segundo Nieves María Concepción Lorenzo, que por sua vez se baseia nos pressupostos teóricos de Erving Goffman, os camponeses chegavam a estas regiões guiados por uma atitude tradicional e primitiva, por uma “cultura da pobreza”. Este comportamento social e psicológico era conservado pelas comunidades, mas, quando alcançavam “una condición comfortable y digna, al menos superficialmente, arriba[ba]n a una vida empobrecida por el consumismo y donde imperan patrones culturales injertados” (1997: 193).

Como espaço fundacional, *Oficina* permite a reintegração de indivíduos de diferentes proveniências sem que ninguém questione a sua integridade física e moral, ou seja, verifica-se a oportunidade de renascimento social para criminosos e enfermos (como as prostitutas que contagiam os seus clientes com sífilis e outro tipo de doenças). Ao longo dos sucessivos capítulos são assinaladas questões como o analfabetismo, o crime, a discriminação racial, a falta de segurança, a ausência de vínculo contratual à empresa, a formação de partidos políticos ilegais e a constituição de sindicatos. Esta situação de uma aparente consciencialização sobre as injustiças de um poder totalitário desenvolve-se progressivamente, mas é ultrapassada pela ganância e pela obtenção de

bens. Os trabalhadores “se ponen a botar el dinero que ganan, como si todos se fueran a morir la semana próxima [...] Cada esquina es un bar, o un garito, o un burdel” (2006a: 104).

Carmen Rosa e sua mãe empreendem uma viagem de sobrevivência física mas também identitária, depois de terem decidido “abandonar las casas muertas de Ortiz, la iglesia muerta, la escuela muerta, el cementerio donde también su amor había quedado muerto y enterrado” (31). É um percurso lento e tortuoso, por caminhos rudimentares e por uma rota “agresiva y abrupta” (30), que cumpre todos os requisitos de uma viagem mítica e épica, de libertação e recomeço até uma terra desejada. Por onde passam, Carmen Rosa toma contacto com lugares inóspitos, abandonados ao esquecimento pela governação do General Gómez:

Tres niños desnudos, caritas embadurnadas de tierra y moco, barriguitas hinchadas de anquilostomos, piecitos deformados por las niguas, corrían hasta la puerta para mirar a los viajeros. Luego el camión atravesaba sabanas reseca, sin un árbol, sin un charco de agua, sin un ser humano, sin la sombra huidiza de un pájaro (*ibidem*).

As paisagens repetem-se e retratam um poder político que mantém os habitantes encurralados em lutas pela sobrevivência. Estas condicionantes provocam o medo em Carmen Rosa, por temer o abandono e a ausência que se propagavam em larga escala: “Quizás habría sido más juicioso quedarse entre los escombros a vivir su sentencia de morir de fiebre, a esperar como las casas su destino de agobio y de desintegración” (31).

O sentimento de insegurança é interrompido pelo barulho de uma explosão, devido a trabalhos de prospecção petrolífera que estavam a ser desenvolvidos na área e resultam num cenário de destruição com “dos hombres [que] habían volado en

fragmentos” (35). O convite do responsável da perfuração para permanecerem no local indigna Doña Carmelita que “no deseaba quedarse en aquel lugar donde la muerte se había adelantado a recibirlas” (36); contudo, Carmen Rosa estava convencida a ficar e abrir um pequeno negócio.

A partir deste momento a narrativa torna-se mais técnica na utilização da terminologia e na descrição dos mecanismos necessários para a descoberta e exploração do poço petrolífero. Com um discurso poético pautado por uma simbologia iniciática, o narrador apresenta o processo de exploração intercalado com vocábulos científicos que o comparam a um processo de investigação:

Porque la cuestión no residía en capturar a alguien y conducirlo preso, no, la cuestión residía precisamente en todo lo contrario; en poner en libertad una substancia eficaz y productiva, un semillero de energía sepultado bajo millares de metros y por millones de siglos. Tremendos cataclismos inimaginables por la mente humana sacudieron una pelota viscosa y ardiente que era la tierra. Ríos anchurosos de lava humeante destruyeron y arrastraron montañas, secaron lagos y océanos bajo la avalancha de encrespados escuadrones de fango. Durante centenares de años cayeron sin cesar lluvias como mares volcados, cruzaron los cielos tempestades enloquecidas, soplaron vientos terribles que ululaban día y noche como monstruos agonizantes, descendieron interminables murallones de nieve. Infinidad de pequeños organismos muertos, corpúsculos animales y vegetales aventados por los cataclismos quedaron extendidos sobre los piélagos secos y fueron arropados por espesas capas de limo verdoso en cuyas hondonadas de terciopelo se estremecían vidas gelatinosas y embrionarias. Y de nuevo, durante millares y millares de años, silbaron vendavales y ventiscas, tronaron enfurecidos los terremotos, arrojaron fuego y peñascos los volcanes, otras montañas se desplomaron con estruendo y otros ríos humeantes acarrearón sus despojos. Agua, candela, hielo y viento resquebrajaron la corteza de la tierra, trituraron rocas y doblegaron farallones. En remolinos de cieno se hundieron helechos descomunales e inmensos cadáveres de animales inverosímiles. Sobre la superficie de los mares secos, donde yacieron por siglos bajo el limo los pequeños organismos muertos, se integraron lentamente coberturas macizas de arena y piedra. Y entretanto, allá en el fondo, a través de un proceso que requirió igualmente millones de años, los organismos muertos se transformaron en una resina negra y espesa que el hombre habría de llamar petróleo (48-49).

A descoberta do líquido viscoso, riqueza adormecida na profundidade da terra, é narrada como um acto solene que alterna elementos irónicos com a crítica social.

Había ocurrido, sin embargo, un acontecimiento trascendental que esculpiría en letras de oro aquel 16 de julio, día de Nuestra Señora del Carmen, en los corazones de los accionistas de la Compañía. La colosal serpiente negra, sepultada por millones de siglos en las oquedades de la llanura, había sido alanceada por la tubería del taladro, a 6.184 pies de profundidad. Sus primeros goterones libres se abrían a la luz del sol como una oscura palmera (71).

As habitações começam a ser construídas sem planificação, a partir de um espaço imperfeito e sem estruturas fundacionais: “Las casas nacían sin plan ni concierto, una aquí, otra cincuenta metros más allá, [...] un puñado de techos de palma aventados al azar sobre la sabana, en espera de que surgiera el petróleo y se los tragase (59). A urbanização aleatória revela uma desorganização que representa ao mesmo tempo a amálgama e a diversidade cultural e identitária dos sujeitos. Desde um espaço inicial constituído por oito habitações feitas em dois dias pelos índios de Cari com folhas de palmeira até uma cidade com hotéis e cinemas, desenvolve-se uma estrutura progressiva de conforto proporcionada pelo petróleo.

A zona dos norte-americanos estabelece-se “aparte”, numa “región privilegiada” (113) com a presença de um clube privado para os momentos recreativos.

En el interior resplandecían un bar pulcro y bien surtido, amueblado por mesitas y por un gramófono que cantaba con excesiva frecuencia *I'm in heaven when we are dancing cheek to cheek*. El salón de juego, que era el más importante, se utilizaba los domingos para proyectar películas de vaqueros y en ocasiones excepcionales se celebraban en su recinto veladas artísticas durante las cuales mister J. White tocaba al piano valeses de Strauss, el gordito George Peacock caracterizaba admirablemente a Marlene Dietrich o a Mae

West, y la señora de Stanford Corbett se levantaba temblorosa y vestida de negro a recitar versos sentimentales de Longfellow (114).

Trata-se de duas realidades que co-existem desde a génese e incentivam uma separação fomentada por atitudes raciais e discriminatórias, como analisaremos adiante. A *Compañía* tem um controlo onnipotente sobre todas as estruturas internas e externas que rodeiam a exploração e a produção de petróleo. Os seus accionistas encontram-se em lugares distantes, a viver luxuosamente, longe das temperaturas tórridas da região oriental da Venezuela, como Otero descreve:

Un calvo con palmeras estampadas en la camisa que pasa los inviernos en Miami, en un hotel con playa; una señora gorda y emplumada que tiene apartamento precioso en Nueva York, en la Quinta Avenida; un viejito que ha recorrido el mundo entero en silla de ruedas, empujado por todos sus herederos. Ésos son la Compañía [...] y todos los meses reciben sus dividendos, se compran un caballo de carrera o un cuadro de un pintor francés, y el resto lo depositan en el Chase National Bank (105); [...] Ya le han sacado a este brazo de sabana millones y millones de dólares. [...] Los accionistas de la Compañía, que nunca han visto esta sabana ni en fotografías, se han comprado yates, palacios, escuadras de automóviles, colecciones de platos de porcelana, gargantillas de brillantes para las coristas [...]. Mientras tanto, los hijos de los obreros que sacaron el petróleo comen tierra junto al rancho. Mientras tanto [...] el aguardiente, el analfabetismo y la desnutrición son las tres divinas personas de este Paraíso (189).

Esta empresa detém um poder semelhante ao do Centro da obra saramaguiana e representa o domínio estrangeiro sobre as riquezas naturais do país. A cegueira provocada pelo enriquecimento com o petróleo supera o conhecimento dos mecanismos de controlo e de abuso de poder que conduzem os sujeitos a um outro tipo de sobrevivência económica. A indagação de Carmen Rosa sobre o processo de extracção proporciona a introdução no romance da simulação económica que ocorre em todos os processos comerciais:

Esos tubos vienen desde los pozos e irán a parar a la orilla del mar, a un muelle donde estarán esperando los tanqueros de la Compañía para llevarse el petróleo de ustedes al extranjero. Allá lo refinarán y después se lo volverán a vender a ustedes mismos como gasolina por cincuenta veces su valor (136).

Enquanto a população continua desnutrida e miserável, os donos da empresa beneficiam com os lucros obtidos no mercado financeiro. A partir de pequenos diálogos que decorrem nos bares do acampamento, são questionados os impactos das transformações do petróleo:

¿Para qué servimos? Para qué sirve esa torre de acero, y esa tubería de 6.184 pies y esa plataforma que gira y gira y gira? ¿Para qué sirve esta sabana hinchada de petróleo? ¿Para qué servimos los hombres que hemos buscado ese petróleo como perros cazadores y lo hemos encontrado? [...] - Todo sirve para lo mismo [...]. Esta noche llegará a Pittsburgh un cable cifrado y mañana subirán las acciones de la Compañía. ¿Qué cosa es la Compañía? ¿Quién es la Compañía? ¿Qué están haciendo en este momento los accionistas de la Compañía? Usted y yo con las manos desolladas y el lomo cansado, estamos tomando cerveza caliente en una sabana sin árboles y sin mujeres (72); [...] Nosotros trabajamos en una compañía petrolera pero muy pocas veces nos preguntamos: ¿qué cosa es una compañía petrolera? Porque la Compañía no son, como usted bien lo sabe, mi querido amigo Harry Rolfe, los obreros nativos que cobran su salario y salen disparados a despilfarrarlo en whisky caro, el más caro que encuentren, o a dejarlo en las cobijas de los tahúres o en las mesas de noche de las prostitutas. Ni tampoco somos la Compañía nosotros, los perforadores americanos, ni los geólogos, ni los ingenieros. Ni siquiera Francis J. Taylor que encontró el petróleo, ni el gerente George W. Thompson, ni el presidente que está en Maracaibo y la gente lo mira con temor y le hace genuflexiones como si él fuera realmente la Compañía vestida de casimir (105).

O poder da companhia petrolífera confunde-se com o domínio do Estado a partir de uma política de interesses em que os sujeitos não conseguem identificar o núcleo central de controlo. Para além destas questões de poder encontra-se igualmente presente a dificuldade de compreensão dos direitos dos indivíduos neste espaço em fundação. A

riqueza para os trabalhadores ocorre majoritariamente no plano do imaginário, uma vez que julgam que “el petróleo corre por las calles, uno lo recoge con totumita, llena su depósito particular y se hace rico” (82). Mesmo sendo um lugar em construção progressiva, as disparidades começam nas situações iniciais, como foi assinalado relativamente à divisão dos espaços. Um dos responsáveis da *Compañía*, Charles Reynolds, “no se encontraba nada a gusto entre aquellos mestizos bullangueros”, chocava-o “el natural irrespetuoso de los nativos, fruto inevitable de la descabellada mezcla de razas [...] Iba hasta las membranas de su nariz el mensaje acre de las axilas del negro y se sentía profundamente humillado por aquella convivencia” (50). Situações de racismo e de discriminação social ocorrem em manifestações públicas de descontentamento pela comunhão cultural e pelas crenças religiosas. Reynolds proíbe o enterro de um índio que se suicida, porque “no toleraba complacencias ni olvidos para con quienes se quitaban la vida por su propia mano” (62).

O comportamento rígido de Charles Reynolds será alterado quando se apaixonar por uma prostituta local, cuja intimidade lhe irá impossibilitar a convivência com os outros norte-americanos. Para além destas situações, surgem descrições de escravatura laboral que vêm reacender problemáticas do tempo da colonização e revelar que o abuso de poder continua a persistir de variadas formas: “Tiburcio era un indiecito de la tribu de los Cachama y se lo habían traído de regalo al tuerto Montero como si no fuera un ser humano sino un cachorro” (77).

Em *Oficina N° 1* está presente o inconsciente colectivo de uma nação em processo de construção social e identitária. A obra não reflecte exclusivamente o nascimento e desenvolvimento de uma cidade petrolífera, mas a adaptação social a uma nova realidade cultural e económica. Estamos perante a ascensão do capitalismo e a desvalorização da vida humana como uma das exigências dos mecanismos de produção,

ao mesmo tempo que a exploração petrolífera surge como a entidade responsável pelo desencadeamento de um fluxo cultural que se manifesta na estruturação de uma nova identidade.

Carmen Rosa se mezcló al alboroto que inundaba la plazuela, a la comparsa de hombres y mujeres que hablaban lenguas diversas y vestían trajes diferentes, a las negras trinitarias o martiniqueñas con pañuelos rojos sobre los hombros, a los españoles blasfemantes e impulsivos, a dos indios del Cari que corrían tras una gallina en fuga, a un grupo de obreros con cascos de aluminio que regresaban del trabajo, a un hindú envuelto en una sábana blanca. Todos gritaban o gesticulaban con los brazos alzados al vender o comprar las cosas más disímiles: navajas de afeitar, pantaletas rosadas, peras y manzanas de California envueltas en papel de seda, gallos de pelea, neumáticos de automóvil, alfileres de oro, cigarrillos rubios de contrabando, ron de Jamaica (186).

O espaço de *Oficina* representa uma “cultura de mezcla”, com a livre circulação de pessoas e bens a diluir as fronteiras geográficas de acordo com uma nova ordem capitalista. A globalização mercantil e humana deixou de intensificar os limites devido a uma necessidade de circulação de produtos<sup>57</sup>. Como Jorge Larraín (2001) defende, há três dimensões na actualidade: em primeiro lugar, a dilatação dos efeitos das actividades económicas, políticas e culturais a lugares periféricos; em segundo, a relação entre os

---

<sup>57</sup> Relativamente às questões da globalização associadas à utilização dos recursos naturais e à exploração do petróleo, Saramago desenvolve igualmente esta temática no conto “Embargo”, incluído em *Objecto Quase* (1978), que exprime a *quase* materialização decorrente do próprio título ou, como Carlos Reis refere, “*quase um romance*” (2006:155). A narração centra-se nos desígnios de um carro sobrepostos à vontade do dono, preso ao banco de automóvel, numa total impotência face à situação. O veículo dirige-se sucessivamente a todos os postos de abastecimento de gasolina de uma cidade vítima de embargo de petróleo. “Até ao anoitecer o homem circulou pela cidade, passando por bombas esgotadas, entrando em filas de espera sem o ter decidido, ansioso porque o dinheiro se lhe acabava e ele não sabia o que poderia acontecer quando não houvesse mais dinheiro e o automóvel parasse ao pé duma bomba para receber mais gasolina” (Saramago, 1998: 48). Trata-se de uma dependência abusiva dos recursos energéticos associada a uma incapacidade de reacção que conduz os indivíduos a uma perda da dignidade humana: “Urinara outra vez, humilhado de mais para se envergonhar. E delirava um pouco: humilhado” (49). Nesta inversão irónica da condição de sujeito/objecto, onde o controlo está nas mãos da materialidade, Saramago volta a desenvolver uma epifania sobre a perda de liberdade individual e social em favor de um capitalismo desenfreado alheio a humanidade ou a ideais de justiça. Fora do espaço da cidade e já sem gasolina, o carro recupera a sua condição de objecto. O conto “Coisas”, integrado igualmente em *Objecto Quase*, apresenta uma construção ficcional alegórica, cuja temática se prende com a mutação entre os indivíduos e os objectos, num ensinamento da reconstrução da centralidade dos sujeitos no mundo.



Estados e nações; em terceiro, o reordenamento do espaço e do tempo na vida social. Relativamente ao primeiro ponto, julgamos que as posições de Otero e Saramago focalizam os impactos da era globalizacional em lugares remotos e não na sua dimensão urbana. A oficina como centro de exploração canaliza os recursos nacionais e provinciais para uma economia global. O mesmo ocorre no Centro de *A Caverna*, lugar que aglomera o trabalho e o lazer numa perda da consciência crítica. Quer o Centro, quer a *Compañía* representam esta mudança estrutural da sociedade tradicional em capitalista, que ocorre na modernidade e que, de forma acelerada, tem implicações no próprio comportamento dos indivíduos. Desta forma, os movimentos migratórios intensificaram as alterações metodológicas no estudo da identidade<sup>58</sup>.

It is the dispersal attendant on migrancy that disrupts and interrogates the overarching themes of modernity: the nation and its literature, language and sense of identity; the metropolis; the sense of centre; the sense of psychic and cultural homogeneity. In the recognition of the other, of radical alterity, lies the acknowledgement that we are no longer at the centre of the world. Our sense of centre and being is displaced. As historical, cultural and psychic subjects we, too, are uprooted, forced to reply to our existence in terms of movement and metamorphosis (Chambers, 2005: 21).

De acordo com o crítico, a formação da identidade ocorre a partir da movimentação do sujeito no mundo. Este confronto com o outro permite ao sujeito uma compreensão da sua própria identidade. Este tema encontra-se igualmente presente na obra *A Caverna*, de José Saramago, através da epígrafe retirada do *Livro VII* de *A República*, de Platão, um lugar de fronteira “entre a existência de um objecto e a sua produção sócio-cultural” (Buescu, 1998: 32). Esta inscrição é a primeira indicação do

---

<sup>58</sup> Ian Chambers refere que os movimentos migratórios envolvem uma transformação complexa, quer seja das ex-colónias à metrópole ou do espaço rural ao urbano. Contudo, não existe um “mapa cognitivo” que una estas experiências. “This implies that there is no privileged representation of reality, no single tongue or language in which ‘truth’ can be confidently asserted. Across language, myth and metaphor there lie the interconnections, but they do not automatically lead to a shared recognition or identity” (2005: 26-27).

processo comunicativo, abertura de um espaço dialógico, alicerce textual que inicia *A Caverna* com “Que estranha cena descreves e que estranhos prisioneiros, são iguais a nós” (Saramago, 2000: 9). Num encadeamento de parágrafos longos, intercalados com falas e pensamentos de personagens, surge igualmente uma voz autoral pautada por reflexões filosóficas, numa escrita de divagação humanista e social em que são fornecidos vários elementos que inquietam e interrogam o sujeito. O narrador utiliza várias marcas da tradição oral como provérbios e ditados populares<sup>59</sup>: “barco parado não faz viagem, suceda amanhã o que suceder, há que trabalhar hoje, quem planta uma árvore também não sabe se virá a enforcar-se nela, Com uma maré dessas é que o nosso bote não sai mesmo” (152). Em *Otero*, o narrador mostra-se mais interventivo em *Oficina n.º 1* do que em *Casas muertas*, revelando inclusivamente intersecção com o próprio acto criativo. Quando descreve algumas das artimanhas das prostitutas para arranjam clientes, o narrador assegura que “[e]l secreto era una porquería que no se puede contar en una novela” (2006a: 78).

O leitor de *A Caverna* é confrontado desde o início da narrativa com o dualismo dos espaços, que, tal como em *Oficina Nº1*, configura uma dicotomia entre o bem e o mal: a inclusão e a rejeição, o rural e o industrial, o manual e o maquinal, o real e o ilusório. A manifesta preferência do narrador pela ruralidade não decorre da rejeição do avanço tecnológico mas das implicações deste na sociedade, traduzidas na deterioração das relações humanas e dos vínculos emocionais em troca de um espírito capitalista/consumista. O protagonista é um oleiro viúvo de sessenta e quatro anos, de

---

<sup>59</sup> Maria Alzira Seixo (1999) alerta para o aumento progressivo da utilização de provérbios, relacionando-o com a evolução do estilo do escritor. Em “Provérbios e ironia na narrativa de José Saramago”, Maria Helena Sereno (2002) assinala que em *Levantado do Chão* existem 59 ocorrências e em *Ensaio sobre a Cegueira*, 55. Neste estudo a crítica regista que, desde 1947 até 1997, os provérbios nas narrativas do autor português têm 383 ocorrências. Helena Vaz Duarte publicou em 2006 o livro *Provérbios segundo José Saramago* e mostra que a obra *A Caverna* tem 60 ocorrências mas a que tem um maior número de utilizações é *Memorial do Convento*. Helena Duarte, na mesma obra, assinala igualmente a forma como alguns provérbios são utilizados, ou seja, na forma fixada ou na forma reescrita, na qual, em algumas situações, são repetidos duas e três vezes.

nome Cipriano Algor<sup>60</sup>, que perpetua o legado de três gerações de trabalhadores de barro na família<sup>61</sup>. A filha, Marta Isasca, auxilia-o na olaria ao mesmo tempo que serve de confidente num vínculo “de algum modo sagrado e inacessível” (Saramago, 2000: 170), como nos revela o seu esposo, Marçal Gacho. Marta apenas disfruta da presença do marido seis noites e três dias por mês, devido a este trabalhar como segurança no Centro, e encontra-se grávida, situação conhecida em primeira instância pelo narrador. O percurso que leva Cipriano ao Centro para buscar e levar o genro e os produtos da olaria é utilizado para reflexões e descrições da decadência do espaço e dos seus habitantes. Na primeira viagem, o leitor toma conhecimento de duas realidades, da possibilidade de promoção do genro a guarda residente, situação que irá mudar a sua habitação para o complexo e determinar a rejeição da compra de mais objectos pelo departamento comercial.

A acção decorre, por um lado, ao redor da olaria, deste lugar que fixa o trabalho ao lar como universo identitário. O tempo à volta do forno é lento e de aprendizagem, processo moroso que se arrasta tal como a cozedura dos vários objectos: “Já se tinha

---

<sup>60</sup> A escolha onomástica em José Saramago nunca é um processo aleatório e nesta obra as personagens carregam igualmente essa carga simbólica no nome. Existem duas figuras históricas associadas ao nome Cipriano, uma é São Cipriano, bispo de Cartagena nascido no início do século III e convertido à fé cristã, tendo morrido como mártir. Cipriano desaparecia muitas vezes de forma misteriosa alegando que seguia a vontade divina guiado por visões que iriam contribuir para o bem da comunidade. O ensaio *De Idolorum Vanitate*, considerado de sua autoria, é uma reflexão sobre o significado da idolatria e dos seus perigos. Por outro lado, o nome de Cipriano está igualmente associado à obra *O livro de São Cipriano* que inclui rituais de magia. Cipriano, um famoso feiticeiro, praticava actividades diabólicas até conhecer Justina, uma crente que se protegia do feitiço com o sinal da cruz. Ao compreender que os seus rituais não tinham qualquer impacto na jovem, confronta-se com o demónio numa batalha, mas salva-se da morte ao fazer o sinal da cruz convertendo-se ao catolicismo e morrendo mais tarde como um mártir. Na obra de Saramago, Cipriano surge como um herói contemporâneo anónimo, em conflito interior e em deambulações psicológicas que encontram algumas semelhanças com ambos os Ciprianos. Uma das coincidências exploradas pela onomástica reside no facto de todos estes sujeitos sofrerem um processo de revelação ou epifania que culmina na descoberta da verdade. Não é possível deixar de notar a similitude entre o nome de Justina e o da primeira esposa de Cipriano, Justa Isasca, mãe de Marta. O sobrenome Algor, por outro lado, significa “frio intenso no corpo, prenunciador de febre” (Saramago, 2000: 11). De facto, a palavra algor aparece associada a *mortis* e significa a redução linear da temperatura da pele que ocorre após a morte. O sentimento febril como inconstância social poderá ser justificação para a recusa do oleiro em aceitar as restrições sociais na forma de um consumismo exacerbado.

<sup>61</sup> É uma família peculiar de oleiros, possuidora de uma biblioteca com duas ou três centenas de livros e um discurso filosófico-reflexivo com a capacidade de reconhecer estruturas ideológicas na linguagem dos outros sujeitos.

visto como o barro é amassado aqui da mais artesanal das maneiras, já se tinha visto como são rústicos e quase primitivos estes tornos, já se tinha visto como o forno lá fora conserva traços de inadmissível antiguidade numa época moderna” (147). O espaço é marcado pela abertura das portas, uma vez que a ruralidade não impõe sistemas rígidos de segurança.

Por outro lado, surge o Centro, lugar anónimo, “um edifício gigantesco, quadrangular, sem janelas na fachada lisa, igual em toda a sua extensão” (17). Esta estrutura não contempla só o espaço público, mas também a esfera do privado, através de muros, janelas envidraçadas e montras que circundam todos os lugares:

Estas pessoas não vêem a luz do dia quando estão em casa, As que moram nos apartamentos voltados para o interior do Centro também não, respondeu Marçal, Mas essas, como tu disseste, sempre se podem distrair com as vistas e o movimento, ao passo que estas daqui estão praticamente enclausuradas, não deve ser nada fácil viver nestes apartamentos, sem luz do sol, a respirar ar enlatado durante todo o dia, Pois olha que não falta aí quem os prefira, acham-nos muito mais cómodos, mais apetrechados de facilidades (278-279).

Os habitantes ou clientes do Centro são usuários de um “espaço global” que se encontra presente em todas as áreas comerciais e funciona como uma zona sem espacialidade definida, onde não há fronteiras geográficas mas relações económicas de venda e aquisição. Este complexo comercial ocupa páginas de descrição e exhibe

quarenta e oito andares acima do nível da rua e [...] dez pisos abaixo dela. [...] a largura das fachadas menores é de cerca de cento e cinquenta metros, e a das maiores um pouco mais de trezentos e cinquenta [...] salvo erro, omissão ou confusão, um volume de nove milhões cento e trinta e cinco mil metros cúbicos, mais palmo menos palmo, mais ponto menos vírgula (101).

O Centro funciona como microcosmos da cidade globalizada, metáfora do mundo moderno<sup>62</sup> e contém

uma muralha da china, um taj-mahal, uma pirâmide do egipto, um tempo de karnak, um aqueduto das águas livre [...], um convento de mafra, uma torre dos clérigos, um fiorde [...] um himalaia com o céu evereste, um rio amazonas com índios, uma jangada de pedra, um cristo do corcovado, um cavalo de tróia (308).

A permanente alteração da estrutura aprofunda a impessoalidade do edifício e acentua o processo de incomunicabilidade entre os sujeitos. Novas construções e ampliações funcionam como uma máquina em ininterrupta expansão comercial. Para o Centro, “o melhor agradecimento está na satisfação dos nossos clientes, se eles estão satisfeitos, isto é, se compram e continuam a comprar, nós também o estaremos” (130). Este edifício integra a segurança dos seus habitantes, com base nos inúmeros sistemas de vigilância que possui e nos “guardas, os detectores, as câmaras de vídeo, e o resto da tralha bisbilhoteira” (277-278) e constitui uma imagem de superioridade arquitectónica e de aprisionamento emocional, amplificada pela quantidade de estímulos visuais e auditivos que alberga:

O ascensor ia atravessando vagarosamente os pavimentos, mostrando sucessivamente os andares, as galerias, as lojas, as escadarias de aparato, as escadas rolantes, os pontos de encontro, os cafés, os restaurantes, os terraços com mesas e cadeiras, os cinemas e os teatros, as discotecas, uns ecrãs enormes de televisão, infinitas decorações, os jogos electrónicos, os balões, os

---

<sup>62</sup> Na obra *O Mito do Eterno Retorno: arquétipos e repetição*, Mircea Eliade faz referência ao prestígio do “Centro” e do seu simbolismo arquitectónico, apresentado em várias formulações, nas quais se integram a Montanha Sagrada encontrada no centro do Mundo e que engloba o céu e a terra e qualquer templo, palácio ou cidade sagrada que se revelam *Axis Mundi*, considerados “ponto de encontro entre o Céu, a Terra e o Inferno” (1981: 26). Eliade faz igualmente referência ao Centro como zona do sagrado e da realidade absoluta em *Imagens e Símbolos* (1952). Esta noção é muito curiosa e interliga-se com a construção ideológica do Centro em *A Caverna*, que expressa como os lugares sagrados rapidamente se transformaram em monumentos ao consumo e ao capitalismo.

repuxos e outros efeitos de água, as plataformas, os jardins suspensos, os cartazes, as bandeiras, os painéis publicitários, os manequins, os gabinetes de provas, uma fachada de igreja, a entrada para a praia, um bingo, um casino, um campo de ténis, um ginásio, uma montanha-russa, um zoológico, uma pista de automóveis eléctricos, um ciclorama, uma cascata, tudo à espera, tudo em silêncio, e mais lojas, e mais galerias, e mais manequins, e mais jardins suspensos, e coisas de que provavelmente ninguém conhece os nomes, como uma ascensão ao paraíso (277).

Esta construção reflecte o que Walter Benjamin identificou como “cultura do vidro”<sup>63</sup>, um elemento frio, no qual nada se fixa, transparente na sua disposição, que se caracteriza pela ausência de privacidade. Como propriedades, o vidro não possui uma estrutura atómica definida nem ordenação espacial, tendo de ser sujeito à fusão para ser maleável. A constituição do Centro, como uma estrutura envidraçada, no seu interior reforça esta noção de ausência de individualidade ou anonimato. Além disso, o vidro pode igualmente funcionar como espelho, ou seja, oferecer a imagem de cada um e do seu posicionamento social, situação nunca identificada pelas personagens como reflexo da sua ignorância dos mecanismos de controlo e manipulação<sup>64</sup>. O Centro apresenta vários mecanismos de fiscalização, alguns bem singulares, que servem para verificar a indiscrição dos seus habitantes. A existência de uma porta secreta que “[s]erve de chamariz para ficarmos a saber quem são as pessoas curiosas que moram no Centro” (311) é uma extrapolação dessa situação. Todos os que se acercam ao local são repreendidos e identificados como suspeitos.

---

<sup>63</sup> No estudo inacabado *The Arcades Project*, Walter Benjamin cita o *Guia Ilustrado de Paris* de 1852 e lembra a sofisticação do espaço no qual o modelo da cidade se torna o modelo da sociedade moderna: “These arcades, a recent invention of industrial luxury, are glass-roofed, marble corridors extending through whole blocks of buildings, whose owners have joined together for such enterprises. Lining both sides of the corridors, which get their light from above, are the most elegant shops, so that the arcade is a city, a world in miniature in which customers will find everything they need” (2003c: 31).

<sup>64</sup> Em *O Ano da Morte de Ricardo Reis*, José Saramago apresenta uma reflexão com contornos borgianos que se enquadra nesta impossibilidade da humanidade ter consciência da sua própria posição, “a realidade não suporta o seu reflexo, rejeita-o, só uma outra realidade, qual seja, pode ser colocada no lugar daquela que se quis expressar, e, sendo diferentes entre si, mutuamente se mostram, explicam e enumeram, a realidade como invenção que foi, a invenção como realidade que será” (1984: 109-110).

Na estrutura comercial existe uma lógica de poder bem delimitada, na medida em que as leis de mercado se autorregulam numa dialéctica de domínios entre a governação e o poder político e em que “as configurações hierárquicas se definem e se mantêm por e para serem escrupulosamente respeitadas, e nunca ultrapassadas ou pervertidas” (131-132), situação que permite um controlo dos trabalhadores<sup>65</sup>. Segundo o protagonista, o Centro é conhecedor de todos os mecanismos de persuasão e domínio, como acontece com o segredo da abelha que é capaz de reconhecer e controlar:

[P]ossivelmente o segredo da abelha reside em criar e impulsionar no cliente estímulos e sugestões suficientes para que os valores de uso se elevem progressivamente na sua estimação, passo a que se seguirá em pouco tempo a subida dos valores de troca, imposta pela argúcia do produtor a um comprador a quem foram sendo retiradas pouco a pouco, subtilmente, as defesas interiores resultantes da consciência da própria personalidade, aquelas que antes, se alguma vez existiu um antes intacto, lhe proporcionaram, embora precariamente, uma certa possibilidade de resistência e autodomínio (240).

A estrutura comercial apresenta um carácter opressor e esquizofrénico no controlo dos seus habitantes, de forma a provocar uma alienação emocional a partir de estímulos que levam à aquisição. O espaço é labiríntico e paradoxal, catalisador de experiências humanas, porque “são os gostos do Centro que determinam os gostos de

---

<sup>65</sup> Como Bataille assinala, “[o] objectivo da actividade operária é o de produzir para poder viver, o da actividade patronal, contudo, é o de produzir para votar os produtores operários a uma degradação atroz” (*apud* Habermas, 2000: 211). Para Bataille, o objectivo da produção estava baseado na criação de uma dependência da força de trabalho a partir de uma opressão monetária ou aparente autonomia que esconde uma apropriação física e psicológica do operador. Segundo ele, a actividade humana não deveria ser reduzida a processos de produção e conservação. Se por um lado são necessários bens fundamentais para a “conservação da vida” e para a “continuação da actividade produtiva”, por outro lado existem as despesas improdutivas como, entre outras, “o luxo, as cerimónias fúnebres, as guerras, os cultos, a edificação de monumentos sumptuosos, os jogos, o teatro, as artes, a actividade sexual perversa” (212). Bataille revela que estamos perante uma “sociedade de coisas” com vista a uma produção industrial excessiva e pouco utilitária e à acumulação de riquezas e bens desnecessários; já não existe uma sociedade de pessoas, o “objecto convertível em dinheiro vale mais do que o sujeito que, desde que se encontra em dependência dos objectos (na medida em que os possui), não existe mais para si mesmo e não possui qualquer dignidade real” (213). A sociedade moderna reduz o homem à sua natureza subjectiva, ou seja, ao prazer e ao trabalho em virtude do consumismo sem a existência de uma instância central de auto-reflexão e controlo.

toda a gente” (42). Este gigante complexo para além de satisfazer as necessidades dos compradores, recria artificialmente experiências naturais como chuva, vento e neve para os seus clientes nunca terem necessidade de sair da estrutura. A mediação da experiência que ocorre nos tempos modernos, assinalada por Giddens, enquadra-se na simulação que o narrador apresenta relativamente às experiências sensoriais que ocorrem no seu interior em locais de entretenimento:

depois de teres pago e de te darem um impermeável, um gorro, umas botas de plástico e um guarda-chuva, tudo colorido, também podes ir de negro, mas terás de pagar um extra, passas a um vestiário onde uma voz no altifalante te manda pôr as botas, o impermeável e o gorro, e logo entras numa espécie de corredor onde as pessoas se alinham em filas de quatro, mas com bastante espaço entre elas para se poderem mover à vontade, éramos uns trinta [...] ouvi mesmo dizer Isto é como uma droga [...] Depois, começou a chover, primeiro umas gotitas, depois um pouco mais forte, todos abrimos os guarda-chuvas, e aí a voz do altifalante deu-nos ordem para que avançássemos, e não se pode descrever, é preciso tê-lo vivido, a chuva começa a cair torrencialmente, de repente arma-se uma ventania, vem uma rajada [...] e o vento aumenta, é como um tufão [...] Depois voltámos para trás e logo começou a cair neve [...] finalmente chegámos ao vestiário e ali havia um sol que era um resplendor (313).

A artificialidade das relações desenvolvidas pelo Centro, com base na criação de experiências e da própria ilusão, contribui para a criação de uma memória virtual efémera. Juntamente com o investimento religioso do objecto de consumo, desenvolvido por Baudrillard em *La société de consommation* (1970) ocorre uma simulação da realidade em detrimento da verdade. Baudrillard assume uma posição bastante crítica em relação à era moderna e ao ritmo acelerado a que os indivíduos estão sujeitos. Segundo o filósofo, a permanente estimulação visual cria ansiedade nos sujeitos e uma insatisfação pessoal produzindo sentimentos consumistas. A partir das simulações propostas pelos meios de comunicação virtuais, o indivíduo deambula entre um mundo real e experiências do foro da fantasia, tornando-se-lhe difícil compreender



as fronteiras e os contornos da própria realidade. Relativamente a esta temática, Baudrillard afirma que o desaparecimento desta plataforma real proporciona que a irrealidade se torne real<sup>66</sup>. O narrador de *A Caverna* descreve estas experiências do vazio a partir de vários exemplos, entre eles o da existência de

aquários virtuais, sem peixes que tenham cheiro de peixe nem água que seja preciso mudar. Lá dentro nadam graciosamente cinquenta exemplares de dez espécies diferentes que, para não morrerem, terão de ser cuidados e alimentados como se fossem seres vivos, à qualidade da água inexistente há que vigiá-la, há também que fiscalizar-lhe a temperatura, e, para que nem tudo tenham de ser obrigações, não só o fundo do aquário poderá ser decorado com vários tipos de rochas e de plantas, como o feliz possuidor desta maravilha terá ao seu dispor uma gama de sons que lhe permitirá, enquanto contempla os seus peixes sem tripas nem espinhas, rodear-se de ambientes sonoros tão diversos como uma praia caribenha, uma selva tropical ou uma tormenta no mar (233-234).

A partir de tecnologias que permitem a ilusão de uma vivência, o sujeito tem acesso a lugares, tempos e objectos que radicalizam a própria noção de experiência. Desde “cinquenta e cinco volumes de mil e quinhentas páginas de formato a-quatro cada um que constituem o catálogo comercial do Centro” (309), os compradores têm uma escolha diversificada que proporciona mais de oitenta anos de ócio consecutivo. A dificuldade de satisfazer a totalidade dos desejos por ausência de tempo ilimitado é um dos estímulos da sociedade de aquisição de bens a partir da disseminação de uma ideologia consumista. Um infinito número de actividades contribui para a alienação dos indivíduos dos seus deveres morais, políticos e ideológicos para satisfação do mercado capitalista. Desta forma, as palavras de Max Weber em *The Protestant Ethic and the*

---

<sup>66</sup> Ian Chambers apresenta uma síntese da imaterialidade da era tecnológica associada ao virtual quando afirma que somos “levados para um coma induzidos pelo vácuo do ecrã” (2005: 59) em que o ambiente computacional surge como uma ferramenta para a criação de “diálogos digitais” e de “memórias digitais” (54) que sugerem a aura sobrenatural de um mundo imaterial, comprovando desta forma a ausência de substância da *modernidade líquida* de Bauman. De forma similar, a repetição de imagens de catástrofes, guerras e acidentes pelos meios de comunicação torna o telespectador menos sensível e menos surpreso ao longo do tempo, para além de contribuir para a banalização da violência.

*Spirit of Capitalism* (1904) revelam-se conclusivas na interpretação deste processo como um “cárcere de ferro”.

Aqueles que não se enquadram no sistema encontram-se em “bairros de excluídos” ou em “barracas” (16), uma vez que a relação entre o Centro e os seus habitantes é de total dependência através da utilização do consumismo como forma de aprisionamento. Trata-se, portanto, de seres remetidos para a periferia, desprovidos de função social e tidos por responsáveis pelo seu próprio fracasso, sendo considerados *outsiders*, marginalizados, pois o Centro funciona como a materialização da relação dos sujeitos com a sociedade. Espaços bem delimitados, um meio tradicional que contempla a olaria e a aldeia de Cipriano e outro capitalista que integra o Centro, são separados por uma cintura agrícola e outra industrial que vêm realçar essa dualidade de lugares. A Cintura Agrícola, denominada por vezes de “Verde”, apresenta uma aparência pouco campestre devido às grandes armações das estruturas de plástico em que os trabalhadores se “asfixiam [...] no calor, cozem [...] no seu próprio suor, desfalecem, são como trapos encharcados e torcidos por mãos violentas” (89). Por outro lado, a Cintura Industrial apresenta um análogo mecanismo de produção com instalações fabris, “com depósitos esféricos e cilíndricos de combustível, estações eléctricas, redes de canalizações, condutas de ar, pontes suspensas, [...] guias de longos braços, laboratórios químicos, refinarias de petróleo” (13). A exploração do trabalho humano e a substituição das actividades tradicionais devido aos avanços da industrialização leva Cipriano a apresentar de forma irónica a construção de “máquinas de fazer vegetais, [...] como uma receita, misturam-se os ingredientes adequados, regula-se o termóstato e o higrómetro, carrega-se num botão e daí a pouco sai uma alface” (253). Segundo Odete Jubilado em “A viagem em José Saramago: geografia, história e identidade”, nesta obra existe uma construção circular que se inicia nas duas cinturas e que culmina com a

“progressiva deslocação em círculos com a descoberta da caverna, que poderá ser interpretada como uma gradual descida aos infernos” (64). Esta organização circular e centrípeta tinha sido anteriormente sublinhada por Agripina Vieira no artigo “Do centro à caverna”, que assinalava que a “paisagem [se] organiza [...] em círculos sucessivos, delimitados e hierarquizados que mutuamente se excluem, todos eles convergindo para o Centro” (6).

A supremacia do Centro em todos os domínios da vida pública e privada reflecte uma imagem de onipotência:

Será caso para proclamar que o Centro escreve direito por linhas tortas, se alguma vez lhe sucede ter de tirar com uma mão, logo acode a compensar com a outra, Se bem me lembro, isso das linhas tortas e de escrever direito por elas era o que se dizia de Deus, observou Cipriano Algor, Nos tempos de hoje vai dar praticamente no mesmo, não exagerei nada afirmando que o Centro, como perfeito distribuidor de bens materiais e espirituais que é, acabou por gerar de si mesmo e em si mesmo, por necessidade pura, algo que, ainda que isto possa chocar certas ortodoxias mais sensíveis, participa da natureza do divino, Também se distribuem lá bens espirituais, senhor, Sim, e nem pode imaginar até que ponto, os detractores do Centro, aliás cada vez menos numerosos e cada vez menos combativos, estão absolutamente cegos para o lado espiritual da nossa actividade, quando a verdade é que foi graças a ela que a vida pôde ganhar um novo sentido para milhões e milhões de pessoas que andavam por aí infelizes, frustradas, desamparadas (292).

Como observámos, a dualidade dos espaços é marcadamente mais relevante do que o próprio enredo, em que a problemática reside na recusa do Centro em comprar as peças de barro de Cipriano Algor. Numa fase inicial, o Centro opta por reduzir para metade a aquisição dos objectos da olaria e só mais tarde termina o contrato. O oleiro é confrontado com a ausência de trabalho e a desvalorização da sua condição de trabalhador útil: “Não se trata de orgulho [...] é mais complicado do que o orgulho, é outra coisa, uma espécie de vergonha” (34). É no momento em que visita o cemitério

para ver a campa da mulher, Justa Isasca, que desabafa a iniquidade do processo capitalista: “tirem-se do meu trabalho e do trabalho da nossa filha, dizem eles que as loiças de barro deixaram de interessar, que já ninguém as quer, portanto também nós deixámos de ser precisos, somos uma malga rachada em que já não vale a pena perder tempo” (45). Uma nova ordem mundial destrói as economias tradicionais e faz transparecer a fragilidade do sujeito na sociedade moderna, através da eliminação de uma concepção mais humanista que tem por base a dignidade do trabalhador. Era sempre o chefe do departamento quem decidia as regras de requisição a partir de um “jogo desigual” (96):

Estamos no terreno dos factos comerciais, senhor Algor, teorias que não estejam ao serviço dos factos e os consolidem não contam para o Centro, já agora deixe-me que lhe diga que nós também somos competentes para elaborar teorias, e algumas já tivemos que lançar por aí, no mercado, quer dizer, mas só as que serviram para homologar e, se necessário, absolver os factos quando eles alguma vez se portaram mal (97).

O diálogo entre Cipriano e este responsável baseia-se numa análise pragmática da realidade social e económica numa modernidade que rejeita a inadaptação. Na tentativa de encontrar um espaço para depositar as loiças que o Centro rejeitou, Cipriano descobre uma vala na qual despeja a mercadoria. Este desaproveitamento de centenas de peças de barro deitadas ao lixo encontra fundamento em Bauman e na obra *Liquid Life*. Uma das características da sociedade moderna é exactamente o desperdício e a rápida substituição de um objecto que deixou de ser vendido. O lixo é a componente mais abundante da sociedade de consumo, um tempo definido por um prazo de validade para os objectos e para os próprios sujeitos: “É isto que somos para eles, zero [...] como tudo

na vida, o que deixou de ter serventia deita-se fora, Incluindo as pessoas, Exactamente, incluindo as pessoas” (99).

Para colmatar esta dificuldade, Cipriano e Marta resolvem fazer bonecos decorativos na tentativa de não apagarem a fogueira da olaria<sup>67</sup>, um gesto metafórico de construção humana que funciona como imagem da criação divina:

Ia medir-se com o barro, levantar os pesos e os alteres de um reaprender novo, refazer a mão entorpecida, modelar umas quantas figuras de ensaio que não sejam, declaradamente, nem bobos nem palhaços, nem esquimós nem enfermeiras, nem assírios nem mandarins, figuras de que qualquer pessoa, homem ou mulher, jovem ou velha, olhando-as, pudesse dizer, Parecem-se comigo. E talvez que uma dessas pessoas, mulher ou homem, velha ou jovem, pelo gosto e talvez a vaidade de levar para casa uma representação tão fiel da imagem que de si própria tem, venha à olaria e pergunte a Cipriano Algor quanto custa aquela figura de além, e Cipriano Algor dirá que essa não está para venda, e a pessoa perguntará porquê, e ele responderá, Porque sou eu (152-53)<sup>68</sup>.

Ao tentar aperfeiçoar a arte da moldagem, o oleiro pratica várias tentativas para dar vida a estes bonecos de barro:

Toda a arqueologia de materiais é uma arqueologia humana. O que este barro esconde e mostra é o trânsito do ser no tempo e a sua passagem pelos espaços, os sinais dos dedos, as raspaduras das unhas, as cinzas e os

---

<sup>67</sup> A utilização do fogo como elemento simbólico foi assinalada por José Joaquín Parra Bañón em *O pensamento arquitectónico na obra de José Saramago* (2004): em *Levantado do Chão* é sinal de ocupação da casa, em *A Caverna* é utilizado para cozer o barro e para assinalar a presença de vida na caverna encontrada nas fundações do Centro e em *Ensaio sobre a Cegueira* é o elemento que provoca a libertação do manicómio.

<sup>68</sup> Nos *Cadernos de Lanzarote I* (1994), no dia 24 de Abril de 1993, Saramago escreve que visitou uma anciã de 94 anos de nome Dorotea, uma antiga oleira cuja avó já estava nesta arte: “Entre os objectos que produzem, geralmente utilitários (embora seja duvidoso, nesta era do plástico triunfante, que alguém vá utilizar formas tão primitivas e pesadas), há duas figuras humanas, uma de homem, outra de mulher, nuas, com os órgãos sexuais ostensivamente modelados, e a que chamam os Noivos [...] dantes, trocavam um com o outro estas figuras, a noiva dava ao noivo a efígie feminina, o noivo à noiva a efígie masculina, era como se estivessem a dizer: “Este é o meu corpo, aqui o tens, é teu” (1994a:18). Existem claros paralelismos entre esta descrição e a temática que encontramos na obra *A Caverna* como a utilização do “plástico triunfante” que vem substituir os objectos de barro, sendo a utilização deste material metáfora do ser humano e da propagação do legado, da arte e da maestria por várias gerações.

tições das fogueiras apagadas, os ossos próprios e alheios, os caminhos que eternamente se bifurcam e se vão distanciando e perdendo uns dos outros. Este grão que aflora à superfície é uma memória, esta depressão a marca que ficou de um corpo deitado (84).

Tal como um criador celestial, Cipriano obtém curiosas tonalidades no barro. Da primeira vez a “figura tinha saído negro retinta” (224), depois “a mais branca de todas as coisas brancas” (224), a seguir saiu amarela e por último vermelha, acto que relembra que os seres humanos são “fundamentalmente feitos de argila” (303) e no qual a conjugação das várias raças modeladas a partir do forno de um velho oleiro representa uma imagem da geração humana e do início fundador da humanidade.

[O]s de pele preta, branca e amarela, prosperaram em número, multiplicaram-se, cobrem, por assim dizer, todo o orbe terráqueo, ao passo que os de pele vermelha, aqueles por quem se tinha esforçado tanto e por quem sofrera um mar de penas e angústias, são, nestes dias de hoje, as evidências impotentes de como um triunfo pôde vir a transformar-se, passado tempo, no prelúdio enganador de uma derrota (226).

Esta descrição relembra-nos o estudo sobre a memória e a arte presente em *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (1936), em que Walter Benjamin demonstra a relação entre as novas técnicas de reprodução e de distribuição da imagem com a cultura em geral. Segundo Benjamin, a perda da essência do objecto artístico ocorreu devido à sua reprodução em múltiplas formas, contribuindo para a sua politização, ou seja, numa época marcada pela reprodutibilidade, a perda da aura do objecto não está directamente associada à sua reprodução mas à cessação da tradição e do trabalho (de forma muito curiosa, o oleiro Cipriano irá encontrar a sua aura em Isaura, a mulher que reconhece a sua arte e cujo nome integra a essência desta característica). Contudo, não foi apenas a obra de arte implicada neste processo de

massificação, mas também o conhecimento. Toda a experiência que advinha de uma aprendizagem tradicional foi alterada, como se verifica nas duas obras em análise: as peças de barro do oleiro Cipriano, em *A Caverna*, são substituídas por objectos de plástico e a implementação de novos procedimentos vem dispensar a força laboral, em *Oficina N.º1*.

Quando Benjamin faz referência a uma nostalgia do passado perdido, quando Otero refere os tempos áureos de uma comunidade em desenvolvimento agrário ou quando Saramago critica o Centro com os seus aparelhos tecnológicos, não estão contra a ideia de progresso mas contra a desintegração emocional que advém do processo, dando voz a uma nostalgia reflexiva sobre um tempo e um espaço que nunca terá concretização física mas que conserva traços de experiência e humanidade. Como o protagonista de *A Caverna* afirma, “o progresso avança imparável, é preciso que nos decidamos a acompanhá-lo, ai daqueles que, com medo de possíveis inquietações futuras, se deixam ficar sentados à beira do caminho a chorar um passado que nem sequer havia sido melhor do que o presente” (193).

A recusa do Centro em comprar as seis figuras de Cipriano e Marta baseia-se num inquérito, no qual os possíveis compradores expressaram a ausência de interesse na aquisição destas imagens. Ao mesmo tempo, com o destacamento do genro para guarda residente, Cipriano vê-se obrigado a afastar-se da olaria, forçado a um deslocamento do seu lugar antropológico para um espaço de passagem, de circulação acelerada, sem vínculo identitário, para um *não-lugar*, segundo Marc Augé. Nas palavras de Marçal, “as únicas coisas que realmente vamos mudar são os corpos com as roupas que vestimos” (262). Toda a experiência no Centro será de simulação da realidade, “pouco mais que aparência, ilusão, ausência de sentido, interrogações sem resposta” (242).

Os vários pressentimentos e sonhos que Cipriano foi tendo ao longo do tempo fazem parte de um processo acumulativo de experiência que lhe permitirá compreender os mecanismos de controlo do Centro e preparar-se para a vida no complexo comercial. Entre esses momentos relembramos a suspeita de estar “todo o tempo sentado num tronco debaixo do alpendre, umas vezes olhando em frente com a fixidez de um cego que sabe que não passará a ver se virar a cabeça noutra direcção” (44) ou o sonho de estar “atado ao recosto do banco, atado sem cordas nem cadeias, mas atado. Experimentou outra vez virar a cabeça, mas o pescoço não lhe obedeceu, Sou como uma estátua de pedra sentada num banco de pedra olhando um muro de pedra” (195-196). As experiências assemelham-se à lição platónica e progressivamente permitirão a Cipriano desvendar a organização do controlo da estrutura económica, quando descobrir os vestígios da caverna de Platão nas fundações do Centro. O *Livro VII de A República*, de Platão, onde se encontra a alegoria da caverna, contém considerações práticas sobre o Estado, a sociedade e as qualidades requeridas ao filósofo na procura do conhecimento, da verdade e da razão. O livro contém um diálogo entre Sócrates e Glaucón sobre as mudanças da lei e moralidade relativamente a aspectos da justiça social. Sócrates pede a Glaucón que imagine uma caverna com prisioneiros que se encontram lá desde a infância e que apenas podem ver as sombras reflectidas a partir da luz de uma fogueira. A incapacidade de moverem as cabeças deve-se ao facto de terem o pescoço acorrentado. Os prisioneiros revelam-se incapazes de distinguir a realidade da aparência e a escravatura da liberdade por se encontrarem privados de uma condição autónoma. Platão recria uma imagem da humanidade presa na sua própria perspectiva e na impossibilidade de a alma atingir o conhecimento devido a um aprisionamento da vida corpórea. Caso o prisioneiro consiga libertar-se, irá sentir enormes dores ao virar o pescoço na direcção da luz, mas terá ao mesmo tempo a capacidade de superar o mundo



perceptível. A retoma por Saramago desta questão prende-se com a exploração da temática do consumo materialista que supera as relações humanistas na sociedade moderna. Saramago contextualiza o mito platónico como método de representação e de interpretação para focalizar os mecanismos de poder que controlam a sociedade. A descoberta da caverna de Platão nas fundações do Centro funciona como revelação alegórica do aprisionamento dos sujeitos a uma realidade económica. Segundo Platão, a superação da ignorância ocorre a partir do conhecimento filosófico, racional, organizado e sistemático que conduz à verdade, ou seja, à essência. Ao mesmo tempo, a caverna constitui, desde tempos pré-históricos, lugar de práticas litúrgicas em que se relacionam o nascimento e a morte, sendo utilizada para rituais de iniciação e confirmando a representação simbólica da consciencialização do sujeito.

As obras de Saramago e de Otero são exemplos das deslocações do sujeito na modernidade capitalista em que os mecanismos económicos contribuem para a desconstrução da identidade e consequente cegueira social. As narrativas vão até à essência da exploração, ao poço e à caverna como reflexo da descoberta de uma humanidade prisioneira dos valores económicos em detrimento da justiça social.

### **3.2. A alegoria contra a emergência do capitalismo**

“É preciso ver o homem moderno (...) devorado pela necessidade de conservar sua fortuna e aumentá-la, a inteligência tomada por problemas sempre renovados, a carne adormecida pela fadiga de sua batalha quotidiana, ele próprio transformado em pura engrenagem na gigantesca máquina social em plena actividade.”

(Zola, 1999: 11)

A citação de Zola enquadra-se na problemática da modernidade pela forma como descreve o homem, prisioneiro da organização económica, com a inteligência apreendida por aparelhos que o afastam da verdade e o corpo “devorado” e “adormecido” pela exaustão do acto de sobrevivência no mercado financeiro. Esse homem é um sujeito transformado em matéria, carne, objecto, com o intelecto imerso num primitivismo absurdo que se conforma com uma vivência desprovida de significado cultural. O homem moderno está reduzido a uma vida inebriada pelo material, porque os mecanismos que provinham da experiência foram anulados. É uma sombra, um esqueleto sem espírito que se move ao som do tilintar das moedas e reage com um novo ímpeto quando a máquina distribuidora de poder monetário liberta algumas notas pela sua ranhura. Este ser julga estar no controlo dos seus próprios actos e não se consegue reconhecer na humanidade como periferia, mas como centro.

Nas duas obras em análise nesta secção, os indivíduos deixam-se alucinar/ludibriar por espaços distópicos contemporâneos, por um falso progresso e por uma modernização desigual e fragmentária. Theodor Adorno faz exactamente uma crítica da nova ideologia capitalista como processo de desumanização. Segundo o filósofo, o desenvolvimento das indústrias culturais tornou-se numa forma de dominação dessas mesmas sociedades. Adorno publicou juntamente com Max Horkheimer uma das grandes críticas da modernidade, *Dialectic of Enlightenment* (1947), em que se assinalam os avanços científicos como mecanismos que proporcionam uma melhoria do nível de vida da população (como o combate a doenças e a descoberta de medicamentos que facilitam e prolongam a vida), mas que, por outro lado, pactuam com situações de

genocídio e ideologia fascista<sup>69</sup>. Há uma relação paradoxal entre o aumento do conhecimento humano através da investigação e pesquisa tecnológica e a capacidade cada vez menor de anular os impactos negativos dessa mesma erudição. Para estes filósofos da modernidade, o problema reside nas diferentes formas de dominação e exploração do *outro* e da Natureza bem como na ausência de controlo, expressa na forma de um medo irracional do desconhecido. Seguindo uma linha de pensamento marxista, Adorno e Horkheimer criticam as ideologias que sustentam o capitalismo e o “fetishismo das comodidades”<sup>70</sup>. As relações capitalistas de produção, segundo os filósofos, passaram a dominar a sociedade em três níveis: político-económico, sócio-psicológico e cultural. Nesta última análise, apresentam uma forte crítica à indústria da cultura e ao carácter da obra de arte como objecto de consumo:

That factor in a work of art which enables it to transcend reality certainly cannot be detached from style; but it does not consist of the harmony actually realized, of any doubtful unity of form and content, within and without, of individual and society; it is to be found in those features in which discrepancy appears: in the necessary failure of the passionate striving for identity. Instead of exposing itself to this failure in which the style of the great work of art has always achieved self-negation, the inferior work has always relied on its similarity with others – on a surrogate identity. In the culture industry this imitation finally becomes absolute (2010: 38).

---

<sup>69</sup> Esta dualidade existente na vida moderna já tinha sido assinalada por Marx: “On the one hand, there have started into life industrial and scientific forces which no epoch of human history had ever suspected. On the other hand, there exist symptoms of decay, far surpassing the horrors of the Roman Empire. In our days everything seems pregnant with its contrary. Machinery, gifted with the wonderful power of shortening and fructifying human labor, we behold starving and overworking it. The new-fangled sources of wealth, by some bought by the loss of character. At the same pace that mankind masters nature, man seems to become enslaved to other men or to His own infamy. Even the pure light of science seems unable to shine but on the dark background of ignorance. All our invention and progress seem to result in endowing material forces with intellectual life, and stultifying human life into a material force” (*apud* Berman, 1988: 19-20).

<sup>70</sup> De acordo com Habermas, Marx no *Manifesto Comunista* associa “a permanente convulsão de todas as condições sociais, a eterna insegurança e movimento [...] [à] radical transformação dos modos de produção e de circulação. [...] Todas as relações estáveis e anquilosadas, com o seu cortejo de respeitáveis pontos de vista e concepções do mundo, são dissolvidas, do mesmo modo que todas as que se formam de novo ficam antiquadas ainda antes de se poderem tornar anquilosadas. Todas as corporações e tudo o que existe de firme se volatiliza, tudo o que foi sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a ver, com toda a sobriedade, a sua posição na vida e as suas relações recíprocas” (2000: 66). Após se ter afastado da impotência de uma sociedade unicamente utópica, Marx associa a modernização da sociedade “ao esgotamento cada vez mais irreversível dos recursos naturais, bem como ao aperfeiçoamento cada vez mais intensivo de uma rede global de circulação e de comunicações” (69).

Adorno e Horkheimer defendem a existência de uma unidade na indústria da cultura que mantém os consumidores e os produtores interligados pelo vínculo comercial, através da subversão do desenvolvimento psicológico. Os indivíduos estão sujeitos a condições de exploração complexas, repetitivas, e a tornarem-se num objecto ou instrumento de trabalho. O obscurecimento da percepção desperta um sentimento de insatisfação associado à ausência de aquisição de produtos. A evolução tecnológica diária e o progresso científico exacerbam este sentimento de vazio espiritual, causado pelo afastamento dos valores das sociedades tradicionais.

Desta forma surge a reconstrução alegórica do mito platónico, ferramenta contra o capitalismo que devora a modernidade, composição simbólica, instrumento cognoscitivo ou virtualização do significado. A alegoria aparece em *Oficina Nº 1* e em *A Caverna* como instrumento de clarificação do poder económico e das diferentes expressões que este assume na modernidade. O capitalismo emerge metamorfoseado em desejos consumistas, na obtenção de bens ou produtos que provocam a anulação cultural em favor de uma realidade ilusória, no apagamento identitário como consequência de uma luta diária conformada numa economia de sobrevivência, pautada pela existência de sujeitos no limiar da privação social. O paradoxo da modernidade reside precisamente na co-ocorrência deste desejo de emancipação e sujeição, ou seja, na visão e na cegueira. Os elementos constitutivos de uma culturalidade em transformação são associados à incompreensão dos mecanismos de usurpação emocional por parte dos sujeitos. Esta falta de consciência configura-se na imagem reflectida no espelho social e ignora os mecanismos por detrás da ilusão.

A alegoria como representação concreta de uma ideia abstracta, expressão cultural do mundo civilizado, segundo Carlos Reis, teve a sua origem na Antiguidade

greco-latina, tendo sido utilizada como forma retórica ou poética, técnica de reprodução do mundo abstracto ou imaginário. Esta representação simbólica proporciona novas interpretações que não se esgotam numa única leitura. Maria Vitalina Leal de Matos elucida, em verbete do *Dicionário de Literatura* apresenta que a alegoria é um tipo de metáfora

que compara uma realidade sempre de carácter abstracto com um termo metafórico sempre concreto, visível, plástico, frequentemente uma personificação [...]. Além da fixidez, é ainda típico da alegoria o facto de a realidade ser traduzida termo a termo para o plano metafórico e não em conjunto, globalmente, como o símbolo. Assim, os pormenores da configuração da alegoria têm, cada um, uma função representativa da realidade a que se alude (*in* Coelho, 1978: I, 30).

O questionamento da verdade do símbolo conduz-nos ao conceito de alegoria benjaminiano como uma desconstrução do texto para a edificação de novas linguagens, com interpretações múltiplas e abertas em constante ressignificação. Em *Origem do Drama Barroco Alemão* (1928), o filósofo define o conceito de alegoria como expressão representativa do drama barroco alemão e faz uma correlação com a forma como ele aparece na modernidade. Para Benjamin, a alegoria não é apenas uma técnica de ilustração mas uma forma de expressão que reflecte sobre uma representação do mundo associada ao momento histórico de construção do discurso. De acordo com Benjamin, a alegoria fixa-se na linguagem para ser interpretada criticamente pelo leitor, visto ser portadora de uma obscuridade e ambiguidade, ter um carácter artificioso e enigmático como um discurso *outro*. A riqueza dialéctica ocorre na dinâmica do sentido como um “movimento entre os extremos” (2004:182) e não na fixação da verdade ou no fechamento do sentido. O elemento alegórico apresenta exactamente a tensão entre dois pólos contrários, expressa de forma representativa na obra de Saramago e mais difusa

em Otero. A problemática das duas obras assenta na tensão existente entre a sociedade ideal, que coloca o homem como elemento central (construção mais humanista), e a consciencialização de que é impossível escapar do mundo capitalista e da valorização dos objectos e imagens. Estamos perante uma época que cultiva o mundo das coisas, o avanço tecnológico e a obtenção de lucro numa política de mercado. Desta forma, a alegoria surge como ferramenta que permite a apresentação de uma relação dialéctica entre estes dois pólos e a reabilitação da temporalidade e da historicidade. Uma duplicidade em convivência que possibilita a regeneração da transitoriedade atribuída aos indivíduos de forma a salvá-los do esquecimento. Benjamin refere que a alegoria expressa a “história mundial do sofrimento, significativa apenas nos episódios de declínio” (188) e expressa o “ritmo intermitente de uma pausa constante, de uma súbita mudança de direcção, e de uma nova rigidez” (221). Se, por um lado, a obra de Saramago apresenta este declínio na exclusão do trabalho laboral, em Otero, por outro, o comportamento consumista sobrepõe-se a uma componente mais humana numa sociedade sem futuro e concretiza a construção alegórica. Para a fortificação deste sentido é igualmente apresentada a história do índio Guaicaipuro que recorda às personagens a identidade perdida a partir da descrição histórica, situação que contribui para a formação nacional.

Maria Alzira Seixo considera que, na obra de Saramago, “a arquitectura discursiva se bipolariza, mantendo como resultado uma tensão ideológica, ou a sua conversão através da ironia ou da conclusão (ou abertura) claramente moralizante” (1987: 18) e situa o papel da alegoria e da parábola numa componente didáctica intrínseca à obra e acrescenta a ocorrência de uma natureza política. É através do

carácter polivalente da alegoria<sup>71</sup> que são fundamentadas “tanto as reivindicações ambientalistas quanto a inoperância dos sistemas democráticos, e suportando teorizações que problematizem a questão do transcendental” (1999: 99)<sup>72</sup>. A modernidade é o tempo ideal para a representação alegórica, visto ocorrer um distanciamento entre o significado e o significante, situação que funciona como modalidade discursiva aliada à dimensão histórico-temporal.

As personagens das obras de Saramago e Otero são encantadas por espaços distópicos contemporâneos, por um falso progresso e por uma modernização desigual e desintegradora. Desta forma, os sujeitos experienciam o mundo das aparências sem o domínio da consciência. Após a experimentação da realidade subjugadora do espírito, os protagonistas dos dois textos optam por soluções diferenciadas. No caso de *A Caverna*, a inadaptação do pequeno grupo de personagens saramaguianas às restrições ideológicas gera uma insatisfação individual e uma procura de um espaço *outro*. Em *Oficina Nº 1*, as personagens encontram justificação para permanecerem no processo consumista a partir da necessidade de sobrevivência humana e do conforto da aquisição de bens. Se em Otero a apatia social é provocada pela obtenção de produtos e pela resignação, no caso de Saramago a impossibilidade de pertencer a um sistema asfixiante e controlador, que assenta em princípios de lucro, culmina na intensificação dialéctica entre o social e o individual resultando num exílio físico.

---

<sup>71</sup> Fredric Jameson, no polémico ensaio “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, defende que todos os textos do terceiro mundo são alegóricos e, de forma bastante específica, devem ser lidos como alegorias nacionais, mesmo quando as suas formas se desenvolvem a partir de máquinas predominantemente ocidentais de representação, como o romance: “Third-world texts, even those which are seemingly private and invested with a properly libidinal dynamic, necessarily project a political dimension in the form of national allegory: the story of the private individual destiny is always an allegory of the embattled situation of the public third-world culture and society” (1986: 69-70). Jameson traz à luz, portanto, a questão da alegoria nacional, muitas vezes vinculada a uma carga política.

<sup>72</sup> Maria Alzira Seixo assinala que é da articulação “entre continuidade temporal e intervenção humana [que] vai Saramago extrair uma noção de alteridade que, arrancada à sua marca simbolista de patologia e impossibilidade e à conotação de um plural indeciso de escolhas e certezas veiculada (simplificando um pouco...) pela sucessão dos modernismos, é a proposta de diálogo entre todo o diverso, ou melhor, de conjugação acertada e dramática das várias condições que situam o homem no mundo, seu entrecruzar doce e fecundo, sua irreparável desarmonia que se deplora e compensa em literatura” (1987: 40-41).

O adormecimento político ou anestesia social, fruto da aquisição física de um objecto, é outra forma de controlo dos sujeitos que se encontram numa situação de vivência, em oposição a uma de experiência. Os indivíduos experienciam uma realidade que não lhes permite (re)conhecer a verdade por se encontrarem adormecidos ideologicamente e por sentirem uma falsa segurança ontológica na aquisição de bens. Verifica-se uma fragmentação da identidade causada por uma alienação, devido à perda da estrutura construtora da própria historicidade do sujeito. A vida no Centro e em *Oficina* baseia-se na vivência ilusória e não na experiência e desta maneira a comunicação cultural e social fica interrompida. Se no campo petrolífero cada trabalhador é pago segundo o esforço físico realizado durante o dia, o que anula a segurança contratual e contribui para uma situação de instabilidade económica, o Centro dita as regras da produção e de mercado, acentuando esta mesma inconstância. Estamos perante um tempo imediato, uma vivência diária sem um futuro programado, sem planos, sem projectos, apenas o ganho directo que vem facilitar a aquisição material, um tempo do agora fomentado pela lei de mercado, o corpo sem mente, o contentamento físico que se sobrepõe a qualquer raciocínio em desacordo com o económico<sup>73</sup>.

Quando o sujeito deixa de ser membro participativo do processo capitalista, situação que ocorre com algumas personagens, é substituído, despedido ou vê o seu vínculo contratual ser rescindido ou cessado. Em *A Caverna*, é comunicado ao oleiro Cipriano Algor que “o Centro decidiu deixar de adquirir os produtos da sua empresa, refiro-me aos que nos vinha fornecendo até à suspensão de compras, agora é definitivo e irrevogável” (Saramago, 2000: 95) e em *Oficina Nº 1*, “[I]a Compañía ha resuelto prescindir de sus servicios a partir de mañana” (Otero, 2006a: 106).

---

<sup>73</sup> O conforto proporcionado pelos objectos provoca um falso sentimento de segurança e de controlo associado à posse material. Desta forma, as palavras de Marcuse são bastante reveladoras do que ocorre na modernidade capitalista, na medida em que as pessoas se reconhecem nas suas próprias comodidades “they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home [...] social control is anchored in the new needs which (the consumer society) has produced” (1964: 24).



Esta situação de fragilidade laboral encontra-se no momento em que tem lugar a alteração da condição do sujeito convertido em objecto e o objecto é elevado à categoria de sujeito. A substituição da produção de barro realizada pelo oleiro de *A Caverna* por objectos de plástico está relacionada com a lógica de mercado vigente, que impõe a troca de produtos com a finalidade de obtenção de lucro. A aquisição destes objectos reproduzidos em larga escala que substituem o fabrico artesanal é outro factor que contribui para a anulação da essência do objecto de arte. Em *Oficina N° 1* os empregados são dispensados ou despedidos conforme as necessidades diárias da *Compañía*, numa sobreposição da economia à justiça social.

As relações baseadas na produção capitalista desenvolveram uma situação de pertença dos sujeitos a uma complexa estrutura económica. A recontextualização da identidade baseia-se nas relações assimétricas e diferenciadas entre os centros económicos e o Estado. Na estruturação social surgem dois núcleos de poder que se complementam e nunca interferem como duas estruturas que se sobrepõem sem se anularem. Em *Oficina N° 1*, a defesa do Estado surge a partir das palavras dos responsáveis da empresa petrolífera – “no estamos en tiempos de la dictadura sino en una democracia respetuosa de las leyes y de los derechos constitucionales” (102), sendo concretizada pela forma “más conveniente a los intereses de la colectividad” (108).

Em *A Caverna*, a relação puramente económica e a procura imperativa do lucro aparecem representadas na figura dos funcionários do Centro e dos *managers*. Estes fiéis empregados da máquina capitalista, responsáveis pelas demissões e pela interrupção das compras, são gestores dos produtos de acordo com uma lógica puramente financeira, na qual os interesses do Centro se sobrepõem ao conceito de justiça. A estrutura comercial controla a totalidade dos modos de produção e os indivíduos encontram-se dependentes desta relação parasita, não tendo qualquer

participação activa nas decisões<sup>74</sup>: “sempre foi norma do Centro, de que é mesmo ponto de honra do Centro, não aceitar pressões ou interferências de terceiros na sua actividade comercial, e menos ainda vindas de empregados da casa” (Saramago, 2000: 95). Os sujeitos são rapidamente “domesticados” e homogeneizados física e mentalmente com “a impiedosa política comercial do Centro, extensamente apresentada neste relato de um ponto de vista de confessada simpatia de classe [...] não poderão fazer esquecer, [...] [a] adormecida fogueira das conflituosas relações históricas entre o capital e o trabalho” (147).

Os vários *slogans* que decoram as paredes do Centro são imagem dessa impossibilidade: “seja ousado, sonhe”, “Você é o nosso melhor cliente, mas, por favor, não o vá dizer ao seu vizinho”, “viva a ousadia de sonhar”, “traga os seus amigos desde que comprem” (312). Nos expositores estão inscritas mensagens ou provérbios vazios de experiência que reduzem o sujeito a um primitivismo psicológico a partir de manipulações emocionais. A existência de um poder totalitário que rege em forma de “estado de excepção” coloca em risco a própria noção de sujeito. Como o Centro insistentemente anuncia, “VIVA EM SEGURANÇA, VIVA NO CENTRO” (92). São formas intrusas que entram diariamente na consciência e que, tal como a televisão e a rádio, fomentam essa aproximação. A utilização destes cartazes, *slogans* e mensagens de propósito publicitário para a aquisição de bens ou produtos funcionam como uma forma estereotipada de definir o comportamento humano: “VENDER-LHE-ÍAMOS TUDO QUANTO VOCÊ NECESSITASSE SE NÃO PREFERÍSSEMOS QUE VOCÊ PRECISASSE DO QUE TEMOS PARA VERDER-LHE” (282). Os cartazes

---

<sup>74</sup> A artificialidade do Centro é semelhante ao contexto apresentado por Aldous Huxley em *Brave New World* (1932). Em ambos os romances, as actividades naturais são substituídas pela intervenção de máquinas e complexos mecanismos tecnológicos reestruturam as relações e emoções humanas. A obra de Huxley retrata a manipulação psicológica, a reprodução tecnológica e o condicionamento biológico para a operatividade de acordo com as regras sociais, numa situação instrumental para a introdução de um espaço pautado pela ausência de valores morais, religiosos e familiares e para o questionamento dos valores nas sociedades futuras.

publicitários associam a identidade à posse dos bens, situação assinalada igualmente por Bauman. A imagem de aparente harmonia, segurança e tranquilidade é promovida pelos anúncios que forram as paredes dos muros e do interior do Centro:

O cartaz aparece ali de vez em quando, repetindo as mesmas palavras, só variáveis na cor, algumas vezes exhibe imagens de famílias felizes, o marido de trinta e cinco anos, a esposa de trinta e três, um filho de onze anos, uma filha de nove, e também, mas não sempre, um avô e uma avó de alvos cabelos, poucas rugas e idade indefinida, todos obrigando a sorrir as respectivas dentaduras, perfeitas, brancas, resplandecentes (92-93).

Uma situação semelhante ocorre no espaço de a *Compañía*, em que cartazes com indicações técnicas funcionam como uma restrição física a partir de “letreros amenazantes en inglés: ‘*Be careful*’, ‘*Danger*’, ‘*Dinamite*’” (Otero, 2006a: 42). A utilização da língua inglesa ocorre como posição de prestígio que começa na obra *Casas muertas* quando, no final da narrativa, o motorista trinitário entoava canções enquanto transporta Carmen Rosa para um novo espaço: “Sofía went to Maracaibo. / Bye, bye Sofía!” (1975: 143). Em *Oficina N° 1* o motorista continua a cantarolar músicas em inglês: “After Johnny eats my food / After Johnny drinks my rum” (2006a: 18). Esta é uma canção com uma forte carga simbólica na referência ao abuso do estereótipo norte-americano na exploração do país e das suas riquezas. Por outro lado, apenas uma das personagens expressa uma valorização social pelo inglês e por tudo o que este representa. Guillermo Rada, “listero” da *Compañía* sentia “una admiración que desbordaba todos los contornos de su alma. Servir a la Compañía era, en cierto modo, contribuir al mantenimiento de la grandeza inmanente de aquella nación que tanto veneraba” (51). Guillermito, um fiel servidor da empresa, é responsável por despedir todos os funcionários que não se enquadram. A sua aspiração é pertencer à *Compañía*

como empregado norte-americano: “Guillermito Rada habría preferido de todo corazón que Reynolds lo hubiera llamado William y no Guillermito (*ibidem*). No ambiente de *Oficina Nº 1* receber ordens transmitidas em “terminología extraña” (Quintero, 1978: 82) funcionava como uma forma de autoridade e de imperialismo cultural. A língua inglesa era utilizada como imagem de prestígio pelos responsáveis e ironizada pelas prostitutas “con sus palabritas en inglés: love, money, go to hell” (Otero, 2006a: 50).

O desenvolvimento de actividades de prostituição e de vício<sup>75</sup> é descrito no capítulo “La Cubana” e oferece uma exposição muito física da posição da mulher face aos trabalhadores dos campos petrolíferos, em que os desejos do corpo e as necessidades se sobrepõem a qualquer noção de moralidade. A prostituta Rosa Candela sente orgulho por ser o prémio de um sorteio de rifas que funciona como a representação de um fetiche de sedução por entre o calor de corpos suados e tingidos de óleo negro. O comportamento da prostituta relembra a ausência de vergonha associada à descrição de George Bataille da “baixa prostituta” (vinculada ao lumpem-proletariado marxista). Em *L'Érotisme* (1957), o crítico apresenta-a como um ser abaixo da dignidade animal, ou seja, no último grau de rebaixamento da humanidade. Desta forma, a dificuldade de distinção entre o correcto e o dever é anulada pela ausência de moralidade e de humanidade:

¡Silencio! El que se gane la rifa será el amo de Rosa Candela por todo el *güiquén*, hasta el lunes por la mañana, con cuarto, cama y comidas pagadas por la casa. Tiene derecho a hacer con ella lo que le parezca, ponerla a barrer

---

<sup>75</sup> Como Carpentier retrata em *Los Pasos Perdidos*, havia um conjunto de prostitutas na Venezuela que “seguían, el itinerario de los campanarios, fornicando por San Cristóbal o por Santa Lucía, los fieles Difuntos o los Santos Inocentes, a las orillas de los caminos, junto a las tapias de los cementerios, sobre las playas de los grandes ríos o en los cuartos estrechos, de palangana en tierra, que alquilaban en la trastienda de las tabernas. [...] Declarando ahora que esas prostitutas eran formidables, únicas, de un estilo que se había perdido, comenzó a acercarse a ellas (1985: 55).

el cuarto, mandarla a cantar el himno nacional, meterla a monja, lo que le parezca (140)<sup>76</sup>.

Ao longo da obra, a legitimação do *status* social das personagens é proporcional à posição que ocupam na *Compañía*, aos bens e ao poder de compra que detêm, em mais um testemunho da redução humana a uma situação económica:

El turco Avelino, desprovisto de su frondoso bigote y vestido con cierta elegancia no obstante la corbata verde esmeralda, se atravesó ante ella y la invitó a pasar al interior de la tienda. Carmen Rosa no pudo evitar el recuerdo de su primer encuentro con el turco Avelino, cuando éste llegó a la sabana con su gran cesto a cuestras, vendiendo baratijas por cuotas, polvoriento de tanto cruzar caminos resecos, y le dijo “buenas noches” aunque era apenas las diez de la mañana. El turco Avelino trabajó duramente año tras año, minuto tras minuto, soportó privaciones sin cuento, economizó hasta el último céntimo, para llegar a lo que era hoy, con su Buick azul y su edificio de dos pisos (184).

Com a morte do General Gómez surge um novo período para a Venezuela, como informa o narrador: “Ha muerto el tirano que oprimía cruelmente a nuestra patria y el pueblo se ha lanzado a las calles y a los campos de Venezuela resuelto a reconquistar para siempre su libertad y sus derechos” (68). Com a chegada de camiões cheios de “obreros del puerto, estudiantes de bachillerato, dos o tres hombres barbudos que acaban de ser rescatados de la cárcel, un cura joven o seminarista” (67), o comissário local foge com medo de retaliações. A *Compañía* sente a obrigação de clarificar a sua posição relativamente à governação:

---

<sup>76</sup> A palavra “güiquén”, forma adaptada da fonologia da palavra “weekend”, funciona como uma tentativa de inclusão da terminologia inglesa na vida das personagens de *Oficina N° 1*.

-El comisario ha huido, señores. El comisario era el único político que había en este lugar, en este sitio de trabajo – y alzó la mano hacia los hierros cruzados de la torre. Los demás somos un grupo de técnicos, geólogos y obreros, venezolanos y extranjeros, que estamos realizando una labor industrial, totalmente apartada de la política. Sin embargo, si es como ustedes proclaman que el país va a conquistar la legalidad y la democracia con motivos de la muerte del general Gómez, la Compañía se complacerá mucho en presenciar esa transformación... (68).

Ao finalizar o discurso, o responsável da empresa, de forma prestável, oferece gasolina e provisões em nome da *Compañía* e o narrador comenta: “En medio de tanta gentileza no ocultaba sus deseos de verlos continuar el viaje. Los despidió con una ancha sonrisa (*ibidem*). Depois da passagem deste grupo, a narrativa focaliza Carmen Rosa que

[s]e sentía inundada por un cálido bienestar indefinible. Pensaba en los estudiantes que cruzaron las calles en escombros de Ortiz, seis años antes, rumbo a los trabajos forzados de Palenque. ¿Qué habría sido de ellos? Pensaba en los presos todos de las cárceles, de los castillos y las carreteras, “libertados por las manos del pueblo”, como dijo el estudiante del fleco negro sobre los ojos; en las mujeres llorosas y risueñas que en aquellos momentos los tendrían de nuevo entre sus brazos, por fin de regreso. En la madre que ahora prepararía afanada y gozosa el guiso que más le gustaba al hijo que había vuelto. En la mujer silenciosa que tendería temblando las sábanas más blancas para el hombre que había recuperado después de tanta espera. Luchó por apartar de su mente la imagen de Sebastián, su novio muerto – de no estar muerto, Sebastián se encontraría hoy al frente de quienes arengaban al pueblo y reclamaban justicia, ya lo sabía -, pero no quería pensar en eso para no enturbiar en ninguna forma la alegría que le empañaba los ojos (69).

Depois da morte do General Gómez e com o governo de Medina Angarita, os operários resolvem fundar um sindicato como uma representação da conquista de liberdade e direitos. Assim como em *Levantado do Chão* a injustiça levou à formação de um sindicato e à greve, também em *Oficina Nº 1* surge a constituição de um como forma de luta contra as iniquidades sociais:

un comité que forman los trabajadores para defenderse de los dueños de la compañía donde trabajan [...] la Compañía por estos lados no se da por enterada de la existencia de una Ley del Trabajo. Que la viola a cada rato, que los salarios son más bajos que en otros campamentos, que mientras no se forme el sindicato seguirá pasando lo mismo (86-95).

O desenvolvimento desta estrutura revela-se bastante difícil porque “la gente tiene mucho miedo” (125). Um dos trabalhadores mais activos nas lutas sindicais é Clímaco Guevara (com um apelido pouco inocente), que trabalhou de forma muito cautelosa, durante seis meses, para a sua formação com a recolha das assinaturas dos trabalhadores. Um dia, é chamado a comparecer, depois da jornada de trabalho, no gabinete de Guillermito Rada, sinal prenunciador de despedimento. A trabalhar numa “ancha baranda de acero [...] a noventa pies de distancia, más debajo de la culebra barrigona de caucho negro” (172), o operário expressa a preocupação pelo encontro com Rada num discurso interior (grafado a itálico), intercalado na descrição do narrador sobre a actividade que estava a realizar. Então Clímaco Guevara caiu e nunca mais se falou da criação de um sindicato em *Oficina*.

Por outro lado, a posição da Igreja não se dissocia da situação política.

–La sociedad entera está amenazada – interrumpió el padre Toledo en cadencia de sermón-. No hay sino contemplar el ejemplo de España, mi sufrida patria, donde los rojos se apoderaron de los sindicatos, de las escuelas y por último del gobierno, con lo cual obligaron a los verdaderos españoles y a nuestro glorioso ejército a levantarse en armas para recuperar la dignidad, la patria, la religión, todos los sagrados principios humanos que estaban en peligro de muerte. [...] Sin embargo – lo interrumpió una vez más el padre Toledo-, cuando la ley demuestra debilidad ante sus enemigos termina por perecer en manos de ellos. Y los peores enemigos de la ley, los peores enemigos de Dios, los peores enemigos de la propiedad son los rojos (101-102).

O padre Toledo, identificado pelos “dientes de oro y los otros manchados de nicotina” (77), profere mais discursos políticos do que intervenções religiosas, segundo uma sua apresentação irónica no capítulo que descreve a prostituta conhecida como “La Greta Garbo”.

Se a obra de Saramago é pautada por comentários recorrentes a uma sacralização do profano, como afirma Beatriz Berrini, a obra de Otero contém algumas referências bíblicas igualmente ironizadas pelo narrador:

La desgracia –pensaba a la Cubana– es que no tengo sino ocho mujeres y no me explico qué milagro habría que hacer para repartirlas entre tantos machos. Ah, sí –seguía pensando al recordar el episodio bíblico que le enseñaron en una escuela de monjas–, el milagro de los panes y de los peces, pero tendría que multiplicar otra cosa. Y sonreía de su propia picardía (138).

A personagem Matías Carvalhal desempenha um papel importante na narrativa e surge depois do aparecimento da electricidade na povoação, “un revolucionario que anduvo entre cárceles y destierros durante la época de Gómez” (117). Depois de ter saído da prisão foi exilado para aquela região juntamente com a sua mulher. Carmen Rosa apaixonou-se por Matías e vivem um amor proibido, que termina na separação de ambos quando Matías regressa a Caracas após a morte de Gómez. As duas aventuras românticas da protagonista terminam em desgosto, a primeira por morte e a segunda por separação. Contudo, Carmen Rosa revela compreensão pelo sucedido, uma vez que o dever moral para com a Pátria se sobrepõe a outros sentimentos.

O capítulo “Matías Carvajal” começa com a história do índio Guaicaipuro, símbolo da identidade nacional venezuelana:



–A media noche, cuando Guaicaipuro estaba dormido, le asaltaron la choza ochenta hombres armados al mando de Francisco Infante. El cacique y sus veintidós indios se defendieron a flecha limpia y mantuvieron a raya a sus enemigos durante horas enteras. Fue entonces cuando los españoles incendiaron la choza y Guaicaipuro prefirió salir a morir peleando que perecer entre las llamas. Arremetió contra los sitiadores como tigre acosado, con los puños, con los dientes, con los pies, con la espada que le había arrebatado a Juan Rodríguez. Llegó un momento en que revolcó en el suelo a tres de sus adversarios, en que tumbó bañado en sangre al soldado Juan de Gámez, en que parecía que iba a lograr escapar. Pero eran ochenta hombres contra un puñado de indios, veinte soldados españoles armados con dagas y espadas contra un solo indio desnudo [...] Por último Guaicaipuro cayó muerto, chorreando sangre por sus sesenta heridas, y los indios perdieron a su jefe más valiente (142-143).

A inclusão deste episódio histórico serve de resgate da identidade nacional venezuelana e contrasta com os valores que se encontram no acampamento já transformado em cidade. Como Matías afirma, mesmo depois da passagem de quatro séculos, “repetimos su nombre con veneración y lo invocamos como bandera contra la dominación extranjera sobre nuestro país” (143). Estes elementos identitários apelam à consciencialização do sujeito, tal como ocorre na obra de Saramago.

A descoberta nas fundações do Centro de uma caverna com corpos e ligaduras que outrora teriam imobilizado as cabeças dos prisioneiros representa um acto de revelação para Cipriano. Este momento de epifania desencadeia uma reacção por parte do oleiro e da sua família, que resolvem abandonar o complexo comercial em busca de um lugar em que não sejam obrigados a permanecer prisioneiros de ilusões. A imagem da caverna e da sua representação alegórica permite uma reflexão sobre a verdade *versus* a ilusão. No momento da descoberta dos vestígios da caverna de Platão, o “real imediato” faz alusão a outro real que é apenas uma projecção imperfeita.

Após Cipriano ter descoberto os vestígios da caverna de Platão nas fundações do Centro, abandona o complexo e volta para a olaria, por um lado, porque não deseja

pactuar com a ignorância social, e, por outro, por ter um assunto amoroso pendente com Isaura, a mulher a quem entregou uma vez um cântaro em representação de um sentimento amoroso<sup>77</sup>.

Marçal e Marta resolvem igualmente deixar o Centro e quando, no final da obra, partem para local não revelado, os quatro, mais um cão de nome Achado, deixam os bonecos de barro em posição erecta no jardim, imagem que evoca os guardas de terracota protegendo agora o forno da olaria como lugar de memória, lembrança de um tempo pretérito e da própria identidade.

Cipriano não tem a pretensão de libertar os outros prisioneiros como um filósofo platónico, apenas coloca à disposição os instrumentos para eles terem acesso à verdade. Como afirma em outro momento da obra, num diálogo com Marta,

[v]ivi, olhei, li, senti, Que faz aí o ler, Lendo, fica-se a saber quase tudo, Eu também leio, Algo portanto saberás, Agora já não estou tão certa, Terás então de ler doutra maneira, Como, Não serve a mesma para todos, cada um inventa a sua, a que lhe for própria, há quem leve a vida inteira a ler sem nunca ter conseguido ir mais além da leitura, ficam pegados à página, não percebem que as palavras são apenas pedras postas a atravessar a corrente de um rio, se estão ali é para que possamos chegar à outra margem, a outra margem é que importa (Saramago, 2000: 77)<sup>78</sup>.

O romance torna-se um espaço de reflexão e de questionamento, de travessia para outra margem através da amplificação da reflexão filosófica. Cipriano recusa uma

---

<sup>77</sup> Octavio Paz em *Convergencias* (1991) assinala que este objecto fabricado com as mãos tem a sua beleza associada à função que desempenha e à “beleza corporal”, situação que pode ser identificada com o corpo da mulher. Diversamente, quando Isaura tem “o cântaro apertado contra o peito” (Saramago, 2000: 63) é a Cipriano que envolve com desejo, ou seja, o cântaro funciona como objecto transformado em significado de aceitação. Como Benjamin (2012) assegura, o objecto dispõe da significação atribuída pelo alegorista e torna-se a chave de um saber oculto.

<sup>78</sup> O conto “Saudades da caverna” integra a obra *A Bagagem do Viajante* (1973) e representa uma introdução a estas “concentrações económicas” e “impérios comerciais” que fazem parte da modernidade, na qual surge esta interrogação inquietante: “Andaremos nós à procura de uma nova inocência, de um recomeço?” (Saramago, 1999a: 48).

existência ilusória em que a lei do mercado anule a identidade em benefício do lucro, porque recusa “ficar o resto dos dias atado a um banco de pedra e a olhar para uma parede” (337).

Em tom irônico, o narrador continuará a criticar esta sociedade castradora do pensamento livre, quando o Centro colocar a inscrição “Compre já a sua entrada”, e condicionar assim a admissão à visita da caverna platônica. A utilização de um cartaz na fachada do Centro que anuncia “BREVEMENTE, ABERTURA AO PÚBLICO DA CAVERNA DE PLATÃO, ATRACÇÃO EXCLUSIVA, ÚNICA NO MUNDO, COMPRE JÁ A SUA ENTRADA” (350) apresenta paralelismos gráficos com o letreiro que surge em *Oficina N° 1*: “SE INICIÓ LA PERFORACIÓN DE ESTE POZO OFICINA N° 1 EL 23 DE FEBRERO DE 1933 Y FUE EL PRIMERO POZO PERFORADO EN LOS LLANOS DEL ESTE DE VENEZUELA. FUE COMPLETADO EL 16 DE JULIO DE 1937 A UNA PROFUNDIDAD FINAL DE 6.184 PIES” (Otero, 2006a: 233). Ambas as inscrições, grafadas com letras maiúsculas, são símbolo da ausência de um objecto ou de um espaço e funcionam como recordação, lugar de memória do que já não existe: o poço já não tem petróleo e os corpos já não habitam a caverna, mas um e outra funcionam como marcas referenciais, lugares de revelação e referências simbólicas. A exploração do petróleo desencadeou vários mecanismos de transformação social, política e cultural que tiveram repercussões em todos os campos da sociedade e na construção da identidade da nação venezuelana. Como nos descreve o narrador no final de *Oficina N° 1*, “[a]l pie de un farol jugaban cuatro muchachos: un negrito descalzo, el hijo rubio de un perforador americano, un chinito de la lavandería y Lucas Tadeo, el menor de la catira Hortensia” (190). A mistura cultural resultante das influências sócio-económicas impostas pela indústria petrolífera recria um trânsito humano de diferentes culturas. Estes processos de

aculturação e de adaptação levam a uma procura interminável pela identidade venezuelana.

Saramago e Otero apresentam uma reflexão sobre o contributo dos anseios e das ilusões do indivíduo para a construção de uma consciência social. Quer o espaço da obra oteriana, quer a caverna de Platão funcionam como lugares de iluminação. A caverna de Platão, imagem de ensinamento e revelação, ao ser descoberta nas fundações do Centro e explorada como atracção turística, transforma a epifania em bem comercial, no quadro de uma situação irónica aprofundada na escavação da terra, no descer às profundezas para obter um conhecimento transformado em riqueza.

A partir de um febril desejo de enriquecimento na exploração petrolífera (*Oficina Nº 1*) ou na figura de um Centro que incrementa desejos exacerbados de ordem capitalista (*A Caverna*), estão representadas nestes romances sociedades que aniquilam o questionamento social e político em proveito de uma realidade ilusória. Numa era marcada pela fragmentação do tempo e do espaço, pela desactualização das estruturas tradicionais e dos modelos estéticos e éticos, pelo exacerbamento do individualismo e da ênfase no capitalismo, o sujeito encontra-se prisioneiro de um momento de descoincidência temporal e de um espaço eterno, sem concretização física devido aos instrumentos tecnológicos que multiplicam a sua presença virtual. O desenvolvimento destes novos núcleos de poder reestrutura o conceito de identidade e questiona as bases do pensamento ideológico da modernidade. Os textos do escritor português e do venezuelano contestam a pertença dos sujeitos a uma espacialidade que os mantém afastados do poder governamental e económico em nome de uma satisfação pessoal na aquisição controlada de bens. A escravatura emocional a projectos consumistas ou económicos dá azo ao afastamento político por desinteresse bem como por apagamento moral. A junção do decorrer do tempo moderno, líquido e impositor de uma ideologia

económica, a uma atitude de descoberta activa por parte do sujeito humilde transformado em herói reconfigura a leitura da condição humana e da identidade social.

#### **4. Ensaio sobre a *Cegueira* e *La muerte de Honorio*: exercícios de autognose**

“Nunca tive um desejo que não pudesse realizar,  
porque nunca ceguei.”

(Pessoa, 1994: 126)

##### **4.1. O desafio das identidades: entre o medo, o trauma e a vigilância**

“[É] como se tivesse vivido sempre com os  
olhos fechados e agora, enfim, os tivesse abrido.”

(Saramago, 1985: 353)

“[A]nte mis ojos ciegos de envidia.”

(Otero, 2006b: 88)

Por considerarmos que o tema social na literatura “is never merely a surface layer [...] it is the matrix within which all other terms are fleshed and shaped” (Eagleton, 1988: 2) e que é ao nível dos valores que a literatura “is seen to reinforce and illuminate purely sociological material [...] it delineates man’s anxieties, hopes and aspirations, is perhaps one of the most effective sociological barometers of the human

response to social forces” (Swingewood, 1972: 15-17), o texto literário surge-nos como matéria social com a capacidade de questionar e consciencializar o ser humano. Nas obras de Miguel Otero Silva e José Saramago estas questões são nucleares e possibilitam uma reflexão sobre as transformações e condicionantes da modernidade na identidade dos sujeitos. Esta voz humanista, previamente identificada, integra mecanismos que asseguram a compreensão das estruturas de aprisionamento, físico e psicológico, para a construção de uma consciencialização cívica. Saramago expressou esta inquietação social em testemunhos, entrevistas, artigos e nos próprios *Cadernos de Lanzarote*. Numa declaração sobre os Chiapas (Estado do México), a propósito dos distúrbios entre a população indígena e o governo mexicano, Saramago afirma que

[c]ada mañana, cuando nos despertamos, podemos preguntarnos qué nuevo horror nos habrá deparado, no el mundo, que ése, pobre de él, es sólo víctima paciente, sino nuestros semejantes, los hombres. El hombre, mi semejante, nuestro semejante, patentó la crueldad como fórmula de uso exclusivo en el Planeta y desde la perversión de la crueldad ha organizado una filosofía, un pensamiento, una ideología, en definitiva, un sistema de dominio y de control que ha abocado al mundo a esta situación enferma en que hoy se encuentra (1998b) (19-06-2012).

Por outro lado, Miguel Otero Silva utiliza a poesia para expressar a inconformidade com a injustiça e a esperança de um mundo em comunhão com a natureza e com a Humanidade, como observamos no poema *Siembra*:

[...] ¡Escúchame!  
Yo aspiro a que vivamos  
En las vibrantes voces de mañana.  
Yo quiero perdurar junto contigo  
En la savia profunda de la humanidad:  
En la risa del niño,  
En la paz de los hombres,  
En el amor sin lágrimas

Por eso,  
Como habremos de darnos a la rosa y al árbol,  
A la tierra y al viento,  
Te pido que nos demos al futuro del mundo... (Otero, 2006c: 147).

Os romances *La muerte de Honorio* (1963) e *Ensaio sobre a Cegueira* (1995) completam esta viagem social em que as tentativas de anulação da identidade funcionam como elemento para a desconstrução ideológica e política. De alcance sociológico e carácter parabólico, os dois textos apresentam sujeitos a viverem na periferia da sobrevivência humana, representando exercícios de autognose em forma de literatura de denúncia, e neles ocorre o resgate da experiência humana a partir de situações de epidemia, cativeiro e tortura. Estas obras funcionam como relatos viscerais de comportamentos humanos em situação extrema de encarceramento, a via-sacra carnal de uma realidade que ultrapassa as fronteiras geográficas, visto ser fruto das severas consequências de um tempo e um espaço desiguais e desintegradores. A compreensão das estruturas de aprisionamento físico e psicológico permite o desenvolvimento de um discurso, não só das questões identitárias, mas das relações entre integração e desintegração, e das diferentes análises da repressão social, política e ideológica. As duas narrativas apelam a uma auto-consciência discursiva sobre as imposições de uma política ditatorial e autoritária com a intersecção da metáfora da visão / cegueira social, enquanto ‘visão’ representante de clarividência social esclarecida e permitida por regimes democráticos e a ‘cegueira’, como resultado de ausência da Luz trazida pela Razão e impedida por regimes ditatoriais. O apagamento das categorizações identitárias, através da privação dos elementos básicos para o suporte vital, associados à anulação onomástica, a configuração de um espaço abstracto e a incomunicabilidade das estruturas de poder político e económico que se materializam

em comportamentos repressivos, contribuem para a reflexão sobre os aspectos identitários. Esta elasticidade temática permite uma leitura universal dos condicionamentos do sujeito na actualidade e, desta forma, a utilização do vocábulo “ensaio”<sup>79</sup> para o romance de Saramago enquadra-se neste questionamento social. A escolha consciente desta palavra como um “auto-exercício da razão” permite “tornar inteligíveis as coisas através do auto-exercício das faculdades, da liberdade pessoal, e do esforço constante pelo pensar original” (Moisés, 1985: 188). Esta composição expositiva foca uma grande amplitude de temas baseados na interpretação, informação e explicação tendo uma forte componente persuasiva associada ao estado ético e estético, e visando reflectir uma perspectiva filosófica e crítica. O escritor português apresenta uma “*imago mundi*” da ausência de liberdade, da luta pela sobrevivência que aniquila e subjuga a vida dos indivíduos, “imagem aterradora de um Mundo trágico. [...] o que ali se estará gritando é esta interminável e absurda dor do Mundo” (Saramago, 2001: 53). *Ensaio sobre a Cegueira* é lugar de abjecção, de degradação das relações humanas entre cenários de barbárie que transformam a existência em animalidade e em que surge uma perspectiva aterradora para todos os sujeitos que pretendem sair da escuridão. Esta obra é uma reescrita das questões do ser, onde a cegueira surge como metáfora da incapacidade do sujeito em reconhecer os mecanismos de controlo físico e psicológico. A duplicidade volta a surgir através de conceitos como os de cegueira em oposição a lucidez, visão e obscuridade, consciência e inconsciência, humanidade e desumanidade. Esta descrição distópica tem sido comparada a outras obras de interrogação sociológica

---

<sup>79</sup> A publicação dos romances de José Saramago tem episódios muito curiosos que se associam à problemática dos títulos das obras, entre os quais figura um incidente com o Governo angolano que requisitou centenas de livros do *Manual de Pintura e Caligrafia* (1977) por considerar que se tratava de um livro de aprendizagem. Por sua vez, o título *Ensaio sobre a Cegueira* apresenta traduções bastante distintas devido a decisões editoriais que na maioria das situações anulam a palavra “ensaio” devido à conotação académica e filosófica do vocábulo. Em língua inglesa a tradução adoptada foi *Blindness*, em língua francesa *L’Aveuglement*, em língua italiana *Cecità*, em alemão *Die Stadt der Blinden* (*A Cidade dos Cegos*). Na obra *Ensaio sobre a Lucidez* ocorre a mesma inutilização do vocábulo ensaio e da transferência para *Seeing* em língua inglesa, *La Lucidité* em língua francesa, *Saggio sulla Lucidità* em língua italiana e *Die Stadt der Sehenden* em língua alemã.



como o regime político intrusivo da vida dos sujeitos retratado em *Nineteen Eighty-Four* (1949), de George Orwell, “The Country of the Blind” (1904), de H.G. Wells, *A metamorfose* (1915), de Franz Kafka, *La Peste* (1947), de Albert Camus, *Lord of the Flies* (1954), de William Golding, ou mesmo com *Brave New World* (1932), de Aldous Huxley. Estas obras reflectem sobre a transformação física e psicológica, a repressão, a ignorância e o controlo em cenários de violência e de exclusão, acrescentando-se às mesmas o *Ensaio sobre a Cegueira*. Outra das questões presentes prende-se com a articulação de um comportamento paradoxal relativamente à institucionalização da cultura do medo, a partir de personagens representativas de um pronome colectivo. Como é descrito na obra, “O medo cega [...] já éramos cegos no momento em que cegámos, o medo nos cegou, o medo nos fará continuar cegos” (131)<sup>80</sup>. Este tema da consciência do perigo ou de ameaça já foi assinalada relativamente à obra de Giddens, com a (in)segurança dos sujeitos nos sistemas periciais e nas garantias simbólicas, e à de Bauman, com a referência à multiplicação do pânico e da incerteza na modernidade líquida. Segundo este último sociólogo, “the fear is more terrible when it is diffuse, dispersed, not very clear; when it floats freely elsewhere, without bonds, anchors, home or a clear cause” (2006: 10), situação explorada a partir da vulnerabilidade da cegueira na obra de Saramago e a partir das várias torturas em *La muerte de Honorio*, de Otero. Relativamente a esta questão, a obra de Ulrich Beck referida anteriormente, *Risk Society: towards a new Modernity*, assinala a mesma possibilidade de risco associado à

---

<sup>80</sup> Nos *Cadernos de Lanzarote I*, o escritor faz referência ao acto de criação desta obra em que descreve que no dia 20 de Abril de 1993, “quando acordei, veio-me à ideia o *Ensaio sobre a Cegueira*, e durante uns minutos tudo me pareceu claro [...] neste meu *Ensaio*, todos os videntes terão de ser substituídos por cegos, e estes, todos, outra vez, por videntes... As pessoas, todas elas, vão começar por nascer cegas, viverão e morrerão cegas, a seguir virão outras que serão sãs da vista e assim vão permanecer até à morte” (1994a: 15). A 21 de Junho do mesmo ano opta por uma aproximação diferente: “[d]ificuldade resolvida. Não é preciso que as personagens do *Ensaio sobre a Cegueira* tenham de ir nascendo cegas, uma após outra, até substituírem, por completo, as que têm visão: podem cegar em qualquer momento. Desta maneira fica encurtado o tempo narrativo” (60).

probabilidade (calculabilidade) ou à ausência de controlo (situação que sucede nos riscos desconhecidos).

*Ensaio sobre a Cegueira*, como teste aos limites das capacidades humanas, representa

la gran parábola del colapso de nuestro mundo contemporáneo, la deriva terrible de nuestra especie, la disección de la mezquindad y las patologías del alma humana en el contexto de una civilización agonizante, privada del amparo de la razón. Un diagnóstico dramático, trazado a partir de la lectura crítica de la realidad, en consonancia con impresiones de las que el escritor dejó constancia en sus *Cuadernos de Lanzarote* (Gómez Aguilera, 2004: 145).

A associação da obra de Saramago a uma parábola encontra fundamento nas palavras de uma voz desconhecida na narrativa que associa o momento da cegueira a esta figura de comparação com valor moral, “[p]arece uma parábola (...) Parece outra parábola” (Saramago, 2001:129).

Se o visível é um exemplo do real, a inoperância de desvendar outras leituras e interpretações coloca o sujeito num estado de cegueira. As notícias de hegemonias, de mortes cruéis, de atentados e de catástrofes veiculadas pelos meios de comunicação social surgem como imagens de um filme de ficção científica que provoca poucas reacções no telespectador, como se a anestesia do ecrã adormecesse a capacidade de questionamento da ideologia vigente. Desta forma, *Ensaio sobre a Cegueira* é um romance denominado como moralizador, por recorrer à razão como instrumento de renovação e de rectificação. Saramago apela a uma *reparação* da visão humanista que começa na epígrafe do romance, “Se podes olhar, vê, Se podes ver, repara” (9). Como David Frier (2004) alerta, existem duas significações para o verbo reparar: “notar” ou

“consertar”. Se olhar é a percepção visual que resulta da visão, e ver é observar, então reparar é aprofundar essa mesma visão.

As primeiras palavras da obra fazem alusão a um sinal de trânsito – “O disco amarelo iluminou-se” – que corresponde a um indício de perigo iminente e alerta para a possibilidade de risco acrescido. A narrativa continua com várias referências a sinais visuais e a cores: “sinal vermelho”, “o desenho do homem verde”, “faixas brancas pintadas na capa negra”, “três cores”, “o sinal verde” (11). Neste momento ocorre a primeira situação de cegueira quando um automobilista se encontra à espera da mudança do sinal de trânsito, símbolo de orientação. O sujeito começa a sentir uma opacidade na vista, uma brancura leitosa que não altera a configuração do olho mas que o mantém brilhante e de pálpebras arregaladas, “os olhos do homem parecem sãos, a íris apresenta-se nítida, luminosa, a esclerótica branca, compacta como porcelana” (12). Os olhos que “dizia estarem mortos” (*ibidem*) correspondem a um caso estranho de cegueira, uma “brancura tão luminosa, tão total, que devorava, mais do que absorvia, não só as cores, mas as próprias coisas e seres, tornando-os, por essa maneira, duplamente invisíveis” (16). Todas as imagens de descrição da cegueira equivalem a chamadas de atenção para a particularidade da enfermidade, associadas não só à brancura, mas a esta duplicidade de significado: “[s]e os meus olhos estão perfeitos, como diz, então por que estou eu cego” (23). Ao longo da narrativa surge de forma persistente a duplicidade da epidemia: “mas quem nos diz a nós que esta cegueira branca não será precisamente um mal do espírito” (90), “Estar cego não é estar morto, Sim, mas estar morto é estar cego” (111), “Quantos cegos serão precisos para fazer uma cegueira” (131), “a cegueira também é isto, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança” (204), “estes cegos não o são apenas dos olhos, também o são do entendimento” (213), “tinham uma luz dentro das cabeças, tão forte que os cegara”

(240), “o mundo está cheio de cegos vivos” (282), “o pior cego foi aquele que não quis ver” (283)<sup>81</sup>.

Num texto questionador da capacidade profética de Saramago alertar o mundo, Urbano Tavares Rodrigues escreve que

à semelhança da sentença bíblica, cegos empurrando cegos atropeladamente caminham para um precipício, ou seja, que o neo-liberalismo económico globalizado conduziria a humanidade para um cataclismo de insondáveis resultados, se ninguém abrisse os olhos para mostrar aos outros que essa rota de egoísmos, erros de injustiça é sem saída (2004: 20).

Como apresenta o narrador de *Ensaio sobre a Cegueira*, que confirma a leitura de Rodrigues, a humanidade fez dos olhos uma espécie de “espelhos virados para dentro” (Saramago, 2001: 26). Todo o percurso desde o início do romance até ao contágio progressivo da cegueira é marcado por sentimentos de individualismo, de competição, de medo e de desorientação, típicos de uma sociedade moderna em ritmo acelerado de egoísmo, “ [é] desta massa que nós somos feitos, metade de indiferença e metade de ruindade” (40). Evidenciam-no os automobilistas sem condescendência, a necessidade de manter as aparências, a agitação dos pacientes no consultório de oftalmologia que se insurgem sobre a passagem prioritária do primeiro cego, e também os comportamentos individualistas completados com a expressão popular “[c]om o mal dos outros posso eu bem” (55). A propagação da cegueira principia com todos os que

---

<sup>81</sup> Estes exemplos revelam o estilo de narração característico do escritor português em que a ausência de pontuação atinge uma intensidade bem vincada, com o intuito de projectar o leitor para a experiência linguística dos cegos. Relativamente à redução do uso de pontuação, que se foi acentuando a partir dos romances da década de 90, José Saramago declara a Carlos Reis: “se o leitor, ao ler, está consciente disto, se sabe que naquela estrada não há sinais de trânsito, ele vai ter de ler com atenção, vai ter de fazer isso a que chamei uma espécie de “actividade muscular”. E ele só pode entender o texto se estiver “dentro” dele, se funcionar como alguém que está a colaborar na finalização de que o livro necessita, que é a sua leitura. Isto que é verdade para todos os livros é muito mais verdade para um livro que se apresenta inacabado, com as costuras à vista. De certo modo pode dizer-se assim: os meus romances apresentam-se com as costuras à vista” (Reis, 1998:102).

têm contacto com o primeiro cego, como o “bom samaritano” que o ajuda a chegar a casa e lhe rouba o carro, até aos pacientes que aguardam na sala de espera do consultório, um velho com uma venda preta, um rapaz estrábico acompanhado da mãe, e uma rapariga de óculos escuros, juntamente com o médico que os observou. Como medida de prevenção, as autoridades resolvem isolar todos os contaminados pela epidemia branca, dispondo de quatro edifícios correspondentes a um manicómio vazio, umas instalações militares, uma feira industrial e um hipermercado em processo de falência.

Devido a constrangimentos económicos, segundo o Governo, a opção mais favorável recai sobre o manicómio, que, “murado em todo o seu perímetro, ainda tem a vantagem de se compor de duas alas, uma que destinaremos aos cegos propriamente ditos, outra para os suspeitos, além de um corpo central que servirá, por assim dizer, de terra-de-ninguém” (46). A irónica autorização do ministro, que dá “carta branca” ao transporte dos cegos para o manicómio, é complementada pela mobilização de soldados enviados para controlar a área que transformam progressivamente o espaço numa estrutura prisional. O isolamento começa desde um estado inicial a apresentar contornos de exclusão física, sendo depois acentuado pela degradação do espaço, sem canalizações básicas e fornecimento de água, a partir de um controlo externo que rejeita qualquer responsabilidade. A integração gradual de vários elementos alienadores (ausência de contacto com o exterior, carência de cuidados médicos, falta de bens essenciais e comida) reconfigura o ambiente e cria uma instabilidade na identidade dos sujeitos, já deformada pela cegueira.

A decisão da mulher do médico em confirmar a sua própria cegueira, mesmo sem estar cega, unicamente para acompanhar o marido, começa a delinear o carácter da protagonista do romance. Esta visionária, que lembra a Blimunda em permanente jejum

(numa apropriação da personagem de *Memorial do Convento*), conseguirá ver o pavor, o horror e o caos (cf. Saramago, 2001: 90, 97, 244) de tudo o que irá testemunhar: “[d]e que me serve ver. Servira-lhe para saber do horror mais do que pudera imaginar alguma vez, servira-lhe para ter desejado estar cega, nada senão isso” (152). Esta personagem vive num conflito interno por não partilhar com os outros cegos o facto de conseguir ver, embora saiba que essa situação se tornaria insustentável. Esta inquietação moral perpetua o sofrimento devido à impossibilidade de cuidar da totalidade dos contagiados.

Em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault assinala o carácter solidário dos sujeitos responsáveis por cuidar de doentes, atributo que se adequa à mulher do médico e que vem justificar que aceite o envolvimento sexual do marido com outra mulher (des)culpabilizando a cegueira. Esta obra de Foucault revela-se igualmente pertinente para o estudo desta obra pela forma como apresenta o hospital psiquiátrico como um local de vigilância destinado ao domínio do corpo, ou seja, um “operador terapêutico”.

Em Saramago, a inclusão dos cegos nas antigas instalações de um manicómio retrata o controlo dos sujeitos a partir de um poder central que lhes permite a vigilância da sua conduta. Segundo o filósofo francês, o exercício da autoridade para dominar os indivíduos ocorre por meio do medo (situação já referida) e da punição. A existência de um poder disciplinar que utiliza processos de separação e de verticalidade, juntamente com uma inspecção permanente, oculta um controlo das acções dos sujeitos, como observamos no exemplo seguinte. No manicómio as regras são transmitidas por um altifalante que repete o mesmo discurso diariamente, dando instruções variadas que acentuam o sentimento de isolamento e de clausura dos cegos e terminando com uma espécie de ultimato: “abandonar o edifício sem autorização significará morte imediata” (50). Todos os elementos circundantes traduzem segregação e controlo: “[e]stamos fechados [...] não chega estarmos cegos, é como se nos tivessem atado de pés e mãos”

(73-76). A comunicação processa-se do exterior para o interior através das ordens do altifalante e da coerção física dos soldados que mantêm as armas apontadas para a porta de acesso reforçando a ideia de clausura. O cenário transforma-se rapidamente num ambiente de degradação física, sendo de salientar a desorientação dos sujeitos: “todos ali se encontravam, famintos, cobertos de porcaria até às orelhas, roídos de piolhos, comidos de percevejos, espicaçados de pulgas” (167).

A identificação entre os cegos dentro do manicómio é baseada na profissão que cada um desempenhava e que passa a funcionar como elemento categorizador, numa reivindicação do espaço interior a partir de uma posição exterior. Em *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (1961), Erving Goffman defende que a actividade desempenhada no exterior se converte em elemento primordial que enquadra os habitantes de um manicómio no domínio do social e, como tal, é uma das características mais utilizadas para a identificação dos pacientes:

fez uma pausa, parecia que ia a dizer o nome, mas o que disse foi, Sou polícia, e a mulher do médico pensou, Não disse como se chama, também saberá que aqui não tem importância [...] Sou motorista de táxi [...] sou ajudante de farmácia [...] sou criada de hotel [...] sou empregada de escritório (66).

Uma misteriosa figura intitulada de escritor, que aparece no final da narrativa numa aparente fusão entre autor e personagem, assinala a mesma característica: “[o]s cegos não precisam de nome, eu sou esta voz que tenho, o resto não é importante” (275). A anulação da identidade ocorre devido ao afastamento civilizacional e à degradação das condições de vida:

[t]ão longe estamos do mundo que não tarda que comecemos a não saber quem somos, nem nos lembramos sequer de dizer-nos como nos chamamos, e para quê, para que iriam servir-nos os nomes, nenhum cão reconhece outro cão, ou se lhe dá a conhecer, pelos nomes que lhe foram postos, é pelo cheiro que identifica ou se dá a identificar, nós aqui somos como uma outra raça de cães, conhecemo-nos pelo ladrar, pelo falar, o resto, feições, cor dos olhos, da pele, do cabelo, não conta, é como se não existisse, eu ainda vejo, mas até quando (64)<sup>82</sup>.

Goffman dedicou-se ao estudo dos lugares em que o sujeito se encontra isolado da sociedade tais como as prisões, hospitais psiquiátricos, conventos e escolas internas que denomina como “instituições totais”. A teoria deste sociólogo defende que no manicómio existem dois tipos de ajustamentos, o primário, ou seja, a contribuição cooperativa com as exigências do Governo, e o secundário, que implica o emprego de meios ilícitos para a obtenção de satisfações proibidas; essas duas situações ~~que~~ ocorrem na obra de Saramago.

Os militares que vigiam o manicómio apresentam uma ausência de civismo e de compreensão social, um comportamento “contra todas as regras de humanidade” (69). Gritam palavras de menosprezo – “Olhe lá, ò ceguinho” (*ibidem*) –, ridicularizam os

---

<sup>82</sup> Em José Saramago, a comparação da personagem ao animal é uma situação recorrente, que vem realçar um comportamento mais justo e íntegro por parte do animal do que do ser humano. Esta associação do indivíduo a uma “outra raça de cães” (2001: 64) relembra a posição que estes desempenham nas várias narrativas, tornando-se rapidamente em confidentes e adquirindo um lugar central no desenvolvimento do enredo. Em *José Saramago - Nas suas Palavras*, o escritor afirma a Aguilera que o cão é uma espécie de plataforma em que os sentimentos humanos se encontram e onde se possibilita um diálogo sobre a própria identidade humana. Relativamente ao nome destes animais, o de Constante é utilizado para designar e ao mesmo tempo descrever o cão de *Levantado do Chão*, de *A Jangada de Pedra* (baptizado posteriormente por José Anaiço) e de *Ensaio sobre a Cegueira* (o cão das lágrimas é identificado como Constante em *Ensaio sobre a Lucidez*). Neste último romance, o cão Constante retorna ao enredo e é morto no final da obra juntamente com a mulher do médico. Em *A Caverna*, Cipriano recorda a Isaura que teve um cão chamado Constante e por isso, quando outro animal aparece, adquire o nome de Achado, embora também tenha essa capacidade especial de Constante de lambe as lágrimas: “[o] que realmente não foi nenhuma novidade, porque já tinha sucedido uma outra vez na história das fábulas e dos prodígios da gente canina, foi ter-se chegado o Achado a Cipriano Algor para lhe lambe as lágrimas” (2000:263). Num entrevista publicada em 2008 pelo *Jornal Público*, José Saramago afirma que “[g]ostaria de ser recordado como o escritor que criou a personagem do cão das lágrimas, no *Ensaio sobre a cegueira*. É um dos momentos mais belos que fiz até hoje como escritor. Se no futuro puder ser recordado como ‘aquele tipo que fez aquela coisa do cão que bebeu as lágrimas da mulher’ ficarei contente” (2008) (07-03-2011).



contagiados, não têm compaixão – “o melhor era deixá-los morrer à fome, morrendo o bicho acabava-se a peçonha” (2001: 89) – e são totalmente alheios ao sofrimento:

A vontade dos soldados era apontar as armas e fuzilar deliberadamente, friamente, aqueles imbecis que se moviam diante dos seus olhos como caranguejos coxos, agitando as pinças trôpegas à procura da perna que lhes faltava [...] o problema dos cegos só poderia ser resolvido pela liquidação física de todos eles, os havidos e os por haver, sem contemplações falsamente humanitárias, palavras suas, da mesma maneira que se corta um membro gangrenado para salvar a vida do corpo, A raiva de um cão morto, dizia ele, de modo ilustrativo, está curada por natureza (105).

Estes soldados estão sempre preparados para disparar e ocorrem vários episódios de violência, em que matam os cegos que se aproximam dos muros, por uma de duas razões: ordens militares ou o medo que sentiam.

Os cegos começaram a cair uns sobre os outros, caindo recebiam ainda no corpo balas que já eram um puro desperdício de munição, foi tudo tão incrivelmente lento, um corpo, outro corpo, parecia que nunca mais acabavam de cair, como às vezes se vê nos filmes e na televisão (88).

A posição do Governo como figura distante mas controladora revela o sistema de vigilância imposto aos cidadãos, que se materializa num discurso rebuscado, desprovido de sentido: “Tratar-se-ia, pois, de acordo com a nova opinião científica e a conseqüente e actualizada interpretação administrativa, de uma casual e desafortunada concomitância temporal de circunstâncias também por enquanto não averiguadas” (123). A governação defende uma atitude de civismo por parte dos contagiados, usando de uma oratória que se revelará intransigente:

O Governo está perfeitamente consciente das suas responsabilidades e espera que aqueles a quem esta mensagem se dirige assumam, como cumpridores cidadãos que devem de ser, as responsabilidades que lhes competem, pensando também que o isolamento em que agora se encontram representará, acima de quaisquer outras considerações, um acto de solidariedade para com o resto da comunidade nacional (Saramago, 194)<sup>83</sup>.

Com a propagação da cegueira – “centenas de casos todos iguais, todos manifestando-se da mesma maneira, a rapidez instante, a ausência desconcertante de lesões, a brancura resplandecente do campo visual” (122) – e com a entrada de centenas de cegos no manicómio, a mulher do médico profetiza que “o inferno prometido vai principiar” (72). A representação metafórica segundo a qual “[o] mundo está todo aqui dentro” (102) concretiza a universalidade da cegueira. Episódios de animalidade surgem enquadrados na necessidade de sobrevivência em que a sujidade e o odor de putrefacção, a ausência de moralidade e a conduta sexual de indivíduos com contornos de selvajaria transformam rapidamente o espaço num lugar de primitivismo absoluto:

Não era só o cheiro fétido que vinha das latrinas em lufadas, em exalações que davam vontade de vomitar, era também o odor acumulado de duzentas e cinquenta pessoas, cujos corpos, macerados no seu próprio suor, não podiam nem saberiam lavar-se, que vestiam roupas em cada dia mais imundas, que dormiam em camas onde não era raro haver dejeções (136).

A mulher do médico encontra-se numa posição dupla, que lhe permite questionar a sua própria identidade a partir de uma análise interior e da observação e perspectivação do exterior. Esta personagem apresenta uma densidade única que integra

---

<sup>83</sup> A crítica ao governo ocorre de forma permanente ao longo da narrativa como identificamos no excerto seguinte, “Haverá um governo, disse o primeiro cego, Não creio, mas, no caso de o haver, será um governo de cegos a quererem governar cegos, isto é, o nada a pretender organizar o nada” (Saramago, 1995: 244). / “La patria y la bandera son algo muy diferente a lo que ustedes piensan de ellas. No fueron creadas para enriquecerse con las concesiones y los contratos. No son un negocio sucio a tanto por ciento de comisión” (Otero, 2006b: 114).

ao mesmo tempo uma carga emocional complexa e uma simplicidade ausente de inveja, vaidade ou ciúmes. Ao ser responsável por um grupo de seis personagens, que compreende o primeiro cego e a sua mulher, a rapariga dos óculos escuros, o rapaz estrábico, o velho da venda preta e o médico, ou seja, as personagens que se encontravam no primeiro momento no consultório de oftalmologia, ela forma com elas um conjunto de sete elementos, representação simbólica da universalidade. Este número como a unidade da perfeição representa não só este grupo de sujeitos plurais como a quantidade de mulheres cegas que vai satisfazer sexualmente os contaminados doutra camarata do manicómio, em troca da comida que estes tinham roubado. De acordo com o significado de totalidade conferido em múltiplas instâncias da cultura ocidental ao número sete, estas mulheres terão de se sacrificar para sobreviver:

Durante horas haviam passado de homem em homem, de humilhação em humilhação, de ofensa em ofensa, tudo quanto é possível fazer a uma mulher deixando-a ainda viva [...] o corpo subitamente desconjuntado, as pernas ensanguentadas, o ventre espancado, os pobres seios descobertos, marcados com fúria, uma mordedura num ombro, Este é o retrato do meu corpo, pensou, o retrato do corpo de quantas aqui vamos (178).

Uma das personagens femininas utilizando um isqueiro consegue provocar um fogo na camarata destes cegos, tendo-se imolado de seguida. Com a propagação do fogo os cegos fogem para o exterior e é nessa altura que se descobre que todos os habitantes da cidade estão cegos. O fogo associado a uma imagem de renascimento funciona como elemento de libertação do edifício. O espaço exterior, contudo, vem a revelar-se um cenário mais lúgubre do que o anterior com a progressiva acumulação de lixo nas ruas,

os excrementos humanos, meio liquefeitos pela chuva violenta os de antes, pastosos ou diarreicos os que estão a ser eliminados agora mesmo por estes homens e estas mulheres enquanto vamos passando, saturam de fedor a atmosfera, como uma névoa densa através da qual só com grande esforço é possível avançar. Numa praça rodeada de árvores, com uma estátua ao centro, uma matilha de cães devora um homem. Devia ter morrido há pouco tempo, os membros não estão rígidos, nota-se quando os cães os sacodem para arrancar ao osso a carne filada pelos dentes. Um corvo saltita à procura de uma aberta para chegar-se também à pitaça. A mulher do médico desviou os olhos, mas era tarde de mais, o vômito subiu-lhe irresistível das entranhas, duas vezes, três vezes, como se o seu próprio corpo, ainda vivo, estivesse sacudido por outros cães, a matilha da desesperação absoluta, aqui cheguei, quero morrer aqui (251).

Os sete elementos do grupo empreendem uma viagem de reconhecimento da destruição, dor, angústia e desespero fora do manicómio, que, no entanto, só a mulher do médico pode testemunhar sensorialmente. A constatação de uma humanidade transformada em animalidade associada a um primitivismo absoluto por necessidade de sobrevivência é o espaço que a mulher do médico encontra cada vez que se desloca para procurar comida, “[c]omo está o mundo, tinha perguntado o velho da venda preta, e a mulher do médico respondeu, Não há diferença entre o cá e o lá, entre os poucos e os muitos, entre o que vivemos e o que teremos de viver” (233). Num destes episódios surge um cão que lambe a cara à mulher do médico e que desde esse momento passa a acompanhá-la, funcionando como símbolo da compaixão inexistente no espaço. Quando esta mulher entra numa igreja depara-se com as estátuas vendadas, concretização simbólica do abandono dos sujeitos ao seu próprio destino.

Os cegos assemelham-se a “homens e mulheres [...] fluidos como espectros, podiam ser fantasmas assistindo por curiosidade a um enterro, apenas para recordarem como tinha sido no seu caso” (287). Este limiar entre a vida e a morte, associado à fluidez dos corpos, vem confirmar a ausência de definição existente na modernidade líquida, ou seja, a perda da centralização do homem no espaço, uma das características

assinaladas por Giddens. A metáfora da cegueira proferida no final da obra – “Penso que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo não vêem” (310) – vem confirmar a marca da modernidade saramaguiana. A partir de uma escrita questionadora, surgem reflexões sobre “o que permanece agora, hoje, é [...] que a intervenção social torna-se de novo necessária e imprescindível à sua intenção actuante” (Seixo, 1999: 126-127). O carácter ensaístico da obra de José Saramago propõe a análise da condição humana confluindo para uma luta visceral pela sobrevivência. A ausência de consciência política, social e ética é materializada numa enfermidade que permite a integração de elementos de irracionalidade, anarquia, decadência social, física e moral com a negação da própria condição humana. A cegueira representa um mecanismo de desestruturação e de anulação da existência por desenquadramento do núcleo social. Ela marca uma situação de caos, na qual é testado o limite entre a barbárie e a degradação humana, sinaliza uma experimentação da condição dos indivíduos e da fragmentação do ser com a perda das referências identitárias em que surge uma tensão entre a vida e a morte, entre a cegueira e a lucidez correspondente à experiência do homem moderno. Muitas das cenas descritas em *Ensaio sobre a Cegueira* podem ser enquadradas dentro da perspectiva do grotesco de Bakhtin (1987), que faz uma transferência para o plano material e corporal de tudo o que é ideal, abstracto ou espiritual. Nesta conotação negativa ocorre uma extrapolação da vida manifestada nos prazeres do corpo, ou seja, na satisfação das necessidades físicas e sexuais como encontramos em *Ensaio sobre a Cegueira*.

O exercício de provação corporal e psicológica de Saramago encontra pontos de convergência na elaboração temática de *La muerte de Honorio*<sup>84</sup>. A obra do autor

---

<sup>84</sup> *La muerte de Honorio*, publicada em 1963, tem uma coincidência onomástica com a obra de Carlos Fuentes *La muerte de Artemio Cruz*, publicada em 1962. Sendo obviamente de conteúdo diferente por esta última retratar as maldades e os vícios de Artemio, não deixa de ser pertinente a referência geral à morte de um período ditatorial que se pretende que finalize.

venezuelano está dividida em duas partes denominadas “Primer Cuaderno”, com o subtítulo “Cinco que no hablaron”, e “Segundo Cuaderno”, com o subtítulo “Honorio y su muerte”. O “Primer Cuaderno” está dividido em seis secções, a saber: “El YVC-ALI”, referente à sigla do avião militar que transporta os prisioneiros, e “El tenedor de libros”, “El periodista”, “El médico”, “El capitán” e “El barbero”, referentes às profissões que eles têm e que permitem identificá-los. Miguel Otero Silva utiliza personagens representativas da sociedade venezuelana, estereótipos de comportamentos e de diferentes afiliações políticas que se reúnem em histórias de perseguição e tortura intercaladas com relatos pessoais. O segundo “Cuaderno” incorpora dezanove partes, cada uma referente ao mês e ao dia da semana, configurando um diário. O nome das personagens apenas figura duas vezes na narrativa, exactamente no momento em que entram em dois recintos prisionais, lugares que marcam a anulação daquela identidade. Na contagem diária são a partir de então identificados pelos números que lhes foram atribuídos:

“¡Uno!”, “¡Dos!”, “¡Tres!”, “¡Cuatro!”, “¡Cinco!”, hasta “¡Setenta y dos!”.  
El capitán pretendía descifrar la personalidad de sus invisibles vecinos a través del timbre y las inflexiones de sus voces durante el conteo.  
-¡Uno! – gritaba una voz reposada.  
-Ese es un hombre sensato – deducía el Capitán.  
-¡Dos! – gritaba un voz recelosa.  
-A ése todavía no se le ha pasado el miedo – diagnosticaba el Capitán.  
-¡Tres! – gritaba una voz altanera.  
-Ese es un rebelde.  
-¡Cuatro! – gritaba una voz indolente.  
-Ese no se ha dado cuenta todavía de que está preso.  
-¡Cinco! – gritaba una voz meliflua.  
-Ese tiene alma de servil. (Otero, 2006b: 47).

*La Muerte de Honorio* é uma narrativa que denuncia a injustiça cometida pela ditadura de Pérez Jiménez (1952-1958) sobre todos aqueles que se manifestaram contra

a governação em que “la dictadura se volvió más dictadura” (49-50). A partir de indivíduos com um forte sentido moral para com a pátria – “Juntos integramos una gran familia consagrada a luchar por un ideal común de justicia y libertad para nuestro país” (36) –, são relatadas as histórias de cinco personagens torturadas em prisões do Governo, o que permite explorar a temática da privação humana e da cegueira social daqueles que pactuam com a repressão ditatorial. Os relatos destes prisioneiros “que no hablaron” (17), segundo indica o subtítulo, representam metonimicamente a universalidade dos presos políticos, abusados e torturados em prisões ou campos de concentração venezuelanos.

[H]abía tomado entre sus manos una de aquellas estacas de puntas afiladas por los machetes y a mí, esposado y desnudo, lacerado y sin fuerzas, me la había clavado en el ano como un arpón de ballenero [...] Allá abajo sentía una brasa que me quemaba los tejidos, que no se apagaba nunca, que reavivaba su candela bajo los espasmos incontrolables del esfínter por expulsar el desmesurado cuerpo extraño que me desgarraba las mucosas. Me acometía un falso deseo de evacuar que era más bien ansia de esculpir la vida por aquel boquerón sangrante [...] Cuando volví a desmayarme a los pocos instantes, pensé que la muerte había llegado generosamente para tomarme en sus brazos, para libertarme de tanta miseria. Una muerte de frente blanca y pañolón negro, con la apariencia dulce y severa de mi madre (64-65).

Histórias de tortura narradas na primeira pessoa preenchem as páginas de *La muerte de Honorio*, nas quais cada preso relata um tipo diferente de sofrimento infligido. Voltando a *Vigiar e Punir*, Foucault defende a existência de três elementos na prática da tortura que incluem o sofrimento, o confronto e a verdade. O interrogatório pretende “a confissão do culpado; mas é também a batalha, é a vitória de um adversário sobre o outro que ‘produz’ ritualmente a verdade. A tortura para fazer confessar tem alguma coisa de inquerito, mas tem também de duelo” (2002: 37). Este combate com o

intuito de “hacer cantar” (Otero, 2006b: 39) os presos facilita a punição bárbara associada ao medo e à ameaça à família.

Al cabo de pocas horas quedaba yo solo en mitad de aquel largo recinto, esposado hacia atrás, sediento y extenuado. Sin embargo, fue a partir de ese momento cuando se iniciaron realmente mi interrogatorio y mis torturas, enterados ahora los esbirros de que yo ocultaba valiosos secretos y decididos a extraérmelos por medio de los más crueles procedimientos. A empujones me llevaron a un cuartucho miserable que se usa para hacer cantar sus delitos a los ladrones y a los rateros (39)<sup>85</sup>.

O interrogatório deve ser compreendido, segundo Foucault, como um ritual político associado ao direito de punição da autoridade, em que o castigo funciona como uma vingança pessoal e pública. Esta superioridade não é “simplesmente a do direito, mas a da força física do soberano que se abate sobre o corpo de seu adversário e o domina [...] para mostrá-lo marcado, vencido, quebrado” (2002: 43). Deste ponto de vista, o sofrimento do interrogado não restabelece a justiça mas reactiva o poder numa ostentação da força e da verdade. Para além das torturas, a privação permanente de bens essenciais provoca comportamentos esquizofrénicos, como acontece com uma das personagens enlouquecida pelos tormentos sofridos, ao mesmo tempo que provoca frequentes situações de delírio:

Profería alaridos guturales que no parecían de garganta humana, [...] Gritaba arrebatadamente, en un indeclinable diapasón de furia [...] Sus cabellos eran una marchita melena mugrienta, pelambre de león de circo enfermo y maltratado. Apestaba a cien orines y a cien excrementos, a carroña, a pescado podrido, a cloaca reventada, a todas las cochambres de este mundo. [...] Ese hombre se volvió loco de miedo (Otero, 2006b: 152-153).

---

<sup>85</sup> A designação de *esbirros* está associada a duas definições, por um lado representa o sujeito que realiza acções violentas por ordem de outro e por outro lado é o indivíduo que se dedica profissionalmente a executar ordens violentas de uma autoridade, como encontramos em Otero são “policías jóvenes, bien afeitados, vestidos de limpio, pero repulsivos como el deslizamiento de una culebra” (2006b: 21).



Em *La muerte de Honorio*, os interrogatórios são sempre acompanhados pela tortura e pela abstinência de alimento e água, situação que vem depauperar rapidamente a condição física dos prisioneiros:

Mi cerebro ha dejado de funcionar normalmente y yo tengo conciencia de su desvarío, lo cual me indica que aún no estoy loco de remate. Toda mi vida he sido un desmemoriado, pero ahora consigo reconstruir en forma lúcida los detalles y acontecimientos de mi infancia que nunca antes se me vinieron a la mente [...]. Mi empeño es llegar al río de allá lejos y lanzarme de cabeza a la poza más honda para pescar las sardinas de estaño que sacan la cabeza del agua. Atrapo la más gorda y, cuando la tengo entre las manos sangrantes por las cuchillas de las esposas, la sardina rompe a hablar como suelen hablar los animales con los locos. Yo no le contesto por temor a denunciar al mecánico que nos presto un garaje para esconder las bombas. Los esbirros me siguen pegando a la orilla del río y me empujan hacia las matas de cují para impedir que me agache a tomar agua. Entonces yo suelto la sardina y bramo “no sé”, “no sé”, “no sé”, “no sé”, cinco veces seguidas, cien veces seguidas, hasta que los esbirros retroceden ensordecidos y dejan de pegarme. Estoy al filo de llorar, o posiblemente ya lloro sin darme cuenta, aterrado de haberme vuelto loco. Porque los locos, aunque con frecuencia atinan a decir la verdad, nunca escogen la verdad que dicen (44).

Estes relatos de punição física são intercalados por outros textos, bem definidos graficamente, em que são apresentadas reflexões, desejos, aspirações, inseguranças pessoais bem como toques de humor e cenas anedóticas de paixões platônicas. Esta inclusão atribui maior humanidade aos relatos dos presos por entre as torturas a que estão sujeitos e alivia o dramatismo das atrocidades cometidas nas prisões, como constatamos no seguinte exemplo: “[e]ste cocinero no debe haber sido cocinero en su patria sino criminal de guerra” (29).

Mais importante do que a distinção das cinco personagens é o fio condutor que reside nas torturas praticadas contra o grupo – “Los tipos que me pegaban se turnaban

día y noche, y eran casi siempre mocetones de veinte años con una juventud podrida por el oficio vil” (40) – e no ambiente degradado a que estavam sujeitos, “empeorado por el mal olor de los orines y de los excrementos, ya que ni para librarnos de eso nos permitían movernos de lugar” (38). Nesta narrativa existem elementos semelhantes aos que encontramos em *Ensaio sobre a Cegueira*, ou seja, também aqui a degradação do espaço aproxima os sujeitos da animalidade e o medo é figura abstracta controladora da totalidade das emoções:

[U]n enemigo que lo acecha, un enemigo del cual no sabe quién es ni cómo es, si ser humano perverso, si ofidio venenoso, si noticia aciaga, si estallido de la naturaleza, si locura de la mente o parálisis del cuerpo, pero cuyo poderío reside precisamente en su indeterminada condición, en sus pisadas de presagio y en sus uñas de melancolía (158).

A palavra de maior ocorrência ao longo da narrativa é o vocábulo “tortura”, de que se contabilizam quarenta e oito referências. A crueldade dos actos é reveladora do clima de terror instaurado pela ditadura junto de todos os que ousassem conspirar contra o Governo:

A los dos días de planazos y bofetones, y en vista de que ni los unos no los otros lograban hacerme hablar, resolvieron someterme al suplicio del frío. Me sorprendió la entrada de aquella gran panela de hielo, de poco más o menos un metro de alto, sobre la cual yo cabía estrechamente a lo ancho mientras que a lo largo me medía desde los tobillos hasta la nuca, como pude comprobarlo cuando me tendieron sobre su superficie, desnudo y siempre con las esposas cerradas a la espalda. El frío intenso se fue transformando lentamente en ardor de quemada y luego en escozor de espigas innumerables que se clavaban a un tiempo en mi carne, como si estuviera acostado sobre las púas de un cardonal. Pero más tarde el frío uniforme me insensibilizo el lomo y las nalgas, y no sentía dolor alguno salvo su desgarramiento en la región de las muñecas donde se clavaba la mordedura de las esposas, herida que se hacía más y más profunda porque el peso entero de mi cuerpo presionaba sobre esa llaga. Perdí el conocimiento y me caí de la tarima de hielo en tres ocasiones. Los esbirros esperaban que volviera del desmayo y me montaban de nuevo

sobre el lingote, entre planazos que me lastimaban cien veces más que antes porque la piel despertaba mucho más sensible de su letargo. Había cumplido cinco días sin sorber un trago de agua, sin engullir un bocado de pan, pero esas privaciones me parecían secundarias junto al agudo sufrimiento de mis muñecas. No pensaba con obsesión en mi hambre ni en mi sed. Llegué a sospechar que el organismo se habitúa a ellas cuando está a punto de extinguirse, que la cercanía de la muerte anula la voluntad de comer y beber (41-42).

Uma das maiores dificuldades para os prisioneiros é a ausência de água, à qual é feita vinte e oito referências como “sed arenosa y acre” (40), “sed enloquecedora” (62), “sed desenfrenada” (63). Esta temática é trabalhada igualmente por Miguel Otero Silva no poema “Sed”.

Por los cerros secos marchamos de prisa  
bajo el cintarazo candente del sol.  
Peladeros áridos,  
entrañas rebeldes a la gestación.  
Plantas espinosas  
arañando la tierra amarilla  
como en un reclamo de maternidad.  
Cardones torcidos  
luciendo insolentes su corteza verde,  
cardones egoístas,  
señores de la torre de marfil.

No hablamos.  
La sed nos marchita la frase en los labios.  
¡Qué recia es la sed!

El sol está adentro,  
en el tórax.  
Los párpados pesan como duras láminas.  
El viento que viene de lejos  
parece una acequia que corre  
y es tan sólo el viento.

Inconscientemente  
me he puesto a pensar en mi infancia:  
el río de mi pueblos tan ancho  
y la regadera de mi casa  
con el agua tan fresca y tan menuda.  
¡Qué recia es la sed!

Se escuchan disparos lejanos.

Las pupilas cansadas despiertan  
con un brillo nuevo.  
Las gargantas reseca florecen en gritos:  
¡Adentro, muchachos!  
¡Mueran los verdugos!

Bienaventurados los que tienen sed... (2006c: 205).

Estes sujeitos “abençoados por terem sede” representam aqueles que se encontram inconformados com a injustiça e tentam alterar a situação.

Se, por um lado, na obra do escritor português, o hospital psiquiátrico<sup>86</sup> surge como uma estrutura reprodutora da hierarquia do poder social e do controlo de vigilância permanente, por outro, em *La muerte de Honorio*, a prisão representa o microcosmos de uma sociedade encarcerada psicologicamente em que o medo funciona como instrumento de manutenção do poder. Ambos são lugares de ausência temporal, espaços fechados que dificultam a comunicação com o exterior porque são imagem da repreensão física e psicológica. Nas duas obras, as técnicas de anulação da identidade prendem-se com questões de humilhação e degradação do corpo e da mente até à sua negação. Desta forma, a prisão e o hospital psiquiátrico funcionam como lugares de reclusão que não assumem a identidade física e social dos indivíduos, deixando transparecer uma deficiência que segue a irracionalidade. Estas estruturas, como instituições totais, são responsáveis pela formação do indivíduo ao nível da moralidade. Por um lado, protegem a comunidade contra ameaças e perigos intencionais e, por outro lado, asseguram o cuidado dos sujeitos incapazes de zelar por si próprios. Nos dois romances o processo de vigilância decorre sob uma administração rigorosa por parte de

---

<sup>86</sup> O manicómio, como afirma Maria Alzira Seixo, “[d]e algum modo representa, no plano histórico-literário, uma consideração actual da problemática tratada por Camus em *La Peste*, com técnicas narrativas renovadas, e um modo específico de encarar o mundo e a ficção; e convertendo a ânsia e a ideologia da segunda geração modernista (a da Segunda Guerra) em aparato mais insidiosamente satírico-moralista, o que pode dar razão aos que querem ver em Saramago traços de índole barroca” (1999: 110).

militares e através de mecanismos repressivos de controlo e violência, uma vez que os presos e os cegos não são verdadeiramente criminosos no sentido jurídico da assunção, nem loucos de pensamento/acto, no sentido clínico. A entrada nestas duas instituições, manicómio e prisão, corresponde em parte à anulação do papel civil numa sociedade em que a imposição de muros e vedações separa o sujeito do mundo externo, ou seja, dita o enquadramento num espaço que estabelece regras de conduta: “agora somos todos iguais” (Saramago, 2001: 55). Os cegos e os presos entram despojados de todos os bens, situação que acentua a perda da identidade e da segurança pessoal. Ao estarem inseridos em espaços de exclusão, o afastamento funciona como uma forma de aprisionamento da lucidez, ou seja, é uma medida que aspira a silenciar as vozes dos sujeitos. No manicómio a consciencialização progressiva de alguns cegos confirma o espaço como lugar de iluminação mental em que ocorre a “eclosão da verdadeira doença”:

O papel do hospital era então, [...] não só de deixar ver a doença tal como é, mas também produzi-la enfim na sua verdade até então aprisionada e travada. Sua natureza própria, suas características essenciais, seu desenvolvimento específico poderiam enfim, pelo efeito da hospitalização, tornar-se realidade (Foucault, 1998: 68).

A prisão, enquanto projecto que pretende a transformação dos indivíduos, foi utilizada pelos mecanismos de poder como uma estratégia para controlar o “que era um inconveniente” (75); na obra de Otero, contudo, ela vem acentuar a necessidade de continuar a luta pela liberdade ideológica do povo venezuelano.

Estes lugares têm um poder emocional superior às fronteiras físicas da instituição, que decorre das práticas do medo. A instituição da punição como poder disciplinador é assegurada pela questão da verdade, porque esta permite uma credibilização social das instâncias governadoras que a constroem e manipulam. Desta

forma, com a entrada dos sujeitos nestas instituições ocorre uma desresponsabilização automática, visto nem os presos nem os loucos serem socialmente os detentores da verdade.

#### 4.2. Memória, testemunho e representação

“[C]ada um de nós vê o mundo com os olhos que tem, e os olhos vêem o que querem, os olhos fazem a diversidade do mundo e fabricam as maravilhas, ainda que sejam de pedra, e altas proas, ainda que sejam de ilusão.”

(Saramago, 1986: 207)

Como sublinha Helena Buescu, o acto de recontar não é um processo ingénuo e “é através da actividade da memória que a fixação e a presença da identidade são produzidas, da mesma forma que a capacidade de ‘imaginar’ essa mesma identidade (ou seja, a capacidade de a representar por imagens), mesmo se *in absentia*” (2001: 87). A memória funciona como “pedra fundadora, já que é através dela que a consciência subjectiva se exprime e constitui – mas também que a consciência histórica, temporal e intersubjectiva, pode ser apreendida” (*ibidem*). Esta faculdade na qual se opera a consciência e o conhecimento é o lugar em que se delinea a identidade dos sujeitos a partir de um processo de aquisição, armazenamento e recuperação. Giménez assinala que o estudo da identidade está associado à memória por permitir ao sujeito a criação de um caleidoscópio cultural no qual se reconhece e integra. O armazenamento de

orientações simbólicas que regulam o comportamento do indivíduo permitem estabelecer relações de continuidade entre o passado e o presente. A identificação da memória no estudo da identidade evidencia a capacidade auto-reflexiva dos sujeitos enquanto seres sociais. Em *La muerte de Honorio*, um dos presos incita os outros a organizarem um plano de estudos para se abstraírem das torturas e ocuparem o tempo com aulas sem livros, “[c]on lo que cada uno recuerde de *memoria*” (Otero, 2006b: 71; itálico nosso). Nesta situação, a memória funciona como tentativa de restituição da dignidade perdida aos presos torturados e de integração destes no ambiente social após incidentes de desumanidade. A identidade social tem origem neste processo de acumulação activo e complexo, que se constrói a partir do imaginário pessoal e colectivo associado à construção ideológica. Em reflexões sobre a memória grupal há vários aspectos a serem tomados em consideração: a dimensão social, a localização a partir do presente e a própria memória individual. A anulação da consciência crítica sobre essa mesma memória conduz a um mundo de cegos, onde os seres são controlados e manipulados física e emocionalmente; ou, como se lê em Saramago: “*não te esqueças* daquilo que nós somos aqui, cegos, simplesmente cegos, cegos sem retóricas nem comiserações” (2001: 135; itálico nosso). A memória está presente em vários estudos sobre o testemunho social e a denúncia das atrocidades que sucederam. Nas duas obras em análise nesta secção existe uma recuperação da história moderna em forma de relato das injustiças que ocorrem num mundo alheio ao civismo e ao respeito pela dignidade humana. Nas palavras de Fernando Gómez Aguilera, Saramago

ha expuesto sus análisis y juicios críticos sobre cuestiones fundamentales de nuestro tiempo: las falsas democracias, la Europa de los mercaderes, la hegemonía del capital transnacional, la sistemática vulneración de los derechos humanos, el debilitamiento de la política a favor del capital, los gobiernos vicarios del sistema financiero internacional, la corrupción generalizada de las conciencias, la trivialización de la cultura, la insularidad,

la irrealidad del mundo, el fin de la intimidad, la injusta distribución de la riqueza mundial, y, en última instancia, la razón suicida que parece determinar el destino de la humanidad (2010: 151).

Em Otero identificamos esse mesmo respeito pelo ser humano e a procura pela identidade social de uma nação em reestruturação social e política:

[n]unca he bosquejado calculadamente personajes de frustración en mis narraciones [...] Tal vez esa impresión de fracaso se deba, no a mis personajes, ni a mí mismo, sino a nuestra historia (la de nuestro país) que ha sido en nuestro tiempo un encadenamiento de fiascos [...] en *La muerte de Honorio*, si bien concluye con la esperanza de la unidad de las fuerzas progresistas y democráticas que se logro el 23 de enero de 1958, la verdad histórica es que esa esperanza se frustró después (Arraíz Luca, 2009: 32).

A cegueira social molda a identidade humana e facilita o retrocesso a um estado de primitivismo ideológico em que a experiência é substituída pela vivência. Conforme observámos em *Ensaio sobre a Cegueira*, a mulher do médico desempenha uma dupla função, a de visão/consciência e a de testemunha: “é verdade, estou cega da vossa cegueira, talvez pudesse começar a ver melhor se fôssemos mais os que vêem, Temo que sejas como a *testemunha* que anda à procura do tribunal aonde a convocou não sabe quem e onde terá de declarar não sabe quê” (Saramago, 2001: 283; itálico nosso). A posição de testemunha encontra-se neste excerto associada à capacidade da mulher do médico utilizar o sentido da visão. Contudo, todos os personagens experienciam/testemunham a partir dos outros sentidos como o olfacto, o paladar, a audição e o tacto. Por outro lado, em *La muerte de Honorio* o leitor é informado da condição testemunhal na nota ao texto: “Los personajes y el argumento de este libro son imaginarios. En cuanto a los maltratos que en él se narran son auténticos y fueron padecidos por venezolanos de carne y hueso en los años inmediatamente anteriores a 1958” (Otero,



2006b: 15)<sup>87</sup>. Miguel Otero Silva conta como, para a construção desta obra, utilizou o relato de três presos que resistiram às torturas

de los esbirros de Pérez Jiménez sin soltar una palabra durante el curso de esos vejámenes. Solicité de los partidos de oposición a la dictadura los nombres de tres candidatos. Las torturas y los padecimientos que me refirieron esos expresidarios políticos (Eduardo Gallegos Mancera, Luis Miquilena y Salom Meza Espinosa) fueron la materia prima cardinal de la novela. En cuando a la vida interior, a las reacciones psicológicas, a la trama novelística, son imaginarias, inventadas por mí y no corresponden exactamente a la biografía y al carácter de mis tres informantes (*apud* Subero, 1975: 70)<sup>88</sup>.

Esta relação entre o relato e a denúncia devido a experiências traumáticas de guerra, de tortura ou escravização pode ser associada ao testemunho<sup>89</sup>. A reconstituição da verdade pelos sobreviventes reforça a importância da memória e da testemunha na construção da experiência social e histórica e funciona como um dever para com a humanidade. Encontramos esta condição em Primo Levi, judeu italiano e um dos sobreviventes de Auschwitz, que exprime, através de narrativas como *Se Isto é um Homem* (1947), as iniquidades cometidas nos campos de concentração:

[e]ntão pela primeira vez nos apercebemos de que a nossa língua carece de palavras para exprimir esta ofensa, a destruição de um homem. Num ápice, com uma intuição quase profética, a realidade revelou-se-nos: chegámos ao fundo. Mais para baixo do que isto, não se pode ir: não há nem se pode imaginar condição humana mais miserável. Já

---

<sup>87</sup> Miguel Ángel Asturias, no Discurso Nobel (1967) intitulado “La novela latinoamericana, Testimonio de una época”, faz referência não só à importância do *testimonio* como retrato da miséria e escravidão, bem como à reivindicação social e ao testemunho humano em que inclui a obra de Miguel Otero Silva.

<sup>88</sup> Salom Mesa, designado pela Acción Democrática, deu origem ao “tenedor de libros”; Luis Miquilena, indigitado pela Unión Republicana Democrática, inspirou o “periodista”; Eduardo Gallegos Mancera, sobrinho de Rómulo Gallegos e membro do Partido Comunista da Venezuela, deu origem ao “médico”.

<sup>89</sup> Miguel Otero considera a denúncia literária e a jornalística como elementos centrais da sua função de cidadão. Em entrevista a Efraín Subero afirma que todos os seus romances pertencem à categoria de literatura de denúncia, “*La muerte de Honorio* es la denuncia del despotismo perezjimenista y de sus monstruosos procedimientos. Pero la naturaleza denunciante de esos libros no implica que se les tome por carteles políticos, literatura planfeteria, “realismo socialista”, o como se llame tal tendencia. He procurado honestamente que mis denuncias conserven dignidad de obras artísticas, linaje de creación literaria” (*apud* Subero, 1975: 80-81).

nada nos pertence: tiraram-nos a roupa, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão, e se nos escutassem, não nos perceberiam. Tirar-nos-ão também o nome: se quisermos conservá-lo, teremos de encontrar dentro de nós a força para o fazer, fazer com que, por trás do nome, algo de nós, de nós tal como éramos, ainda sobreviva (2001: 25-26).

Através da rememoração ocorre a utilização da experiência individual para a manutenção da memória colectiva e nessa experiência o silêncio desempenha igualmente uma posição importante, na medida em que expressa a incapacidade ou a recusa de relatar o sucedido:

[n]o nos dieron un trago de agua ni una pizca de pan, y de ese modo desfiló aquel día y su noche, y el otro día y su otra noche, en medio de un silencio insoportable que a ratos rompía el jefe de la Brigada Política con sus gritos insolentes: “¡Para comer, beber agua y acostarse a dormir, se necesita hablar, grandes carajos! ¡Y el que no habla, se jode!” (Otero, 2006b: 37).

Na obra de Otero, a tortura dos presos e as privações a que são sujeitos colocam-nos numa posição de degradação física e emocional semelhante à experiência dos judeus nos campos de concentração. A humilhação psicológica circunscreve um enfraquecimento da condição humana: “El pan rodó hasta el rincón del piso más emporcado por mis excrementos y yo vacilé menos de un segundo antes de rescatarlo con los dientes en una tarascada de gato” (91). A evocação da obra de Primo Levi nesta secção em que se trabalha *La muerte de Honorio* e *Ensaio sobre a Cegueira* não se relaciona com a análise da tortura, castigo ou punição, mas com a representação da condição humana associada à animalidade depois de experiências de privação alimentar, repressão psicológica, redução da identidade à abstracção, ausência de posse material e conservação do sujeito no meio dos próprios excrementos. Apropriando-nos das palavras de Márcio Seligmann-Silva relativamente à análise dos eventos de Auschwitz

“a questão não está na existência ou não da ‘realidade’, mas da nossa capacidade de percebê-la e simbolizá-la” (2005: 49-50). Este sociólogo tem realizado estudos sobre esta temática, principalmente na perspectiva comparatista entre *testemunho*, associado aos relatos dos campos de concentração nazis<sup>90</sup>, e *testimonio*, inserido na matriz cultural no contexto de ditadura da América Latina. Este último conceito tem sido desenvolvido desde o início dos anos 60 e consolidado pela *Casa de las Américas* a partir da instituição do “Premio Testimonio Casa de las Americas” e da sua ligação a uma experiência histórica de ditadura, exploração e repressão. Ángel Rama, em 1969, alertava para a existência de uma literatura, “en la cual una novela, un ensayo, la poesía, el cuento, dé testimonio de lo que está pasando en la América Latina y de lo que se está realizando. [...] No es una novela exactamente, es más bien un reportaje. Es decir, un testimonio” (1990: 122). Em 1964, no artigo “Diez problemas para el novelista latinoamericano y la cultura crítica nacional”, Rama já tinha feito referência à utilização do documentário e à existência de uma narrativa de tendência autobiográfica, que não pertence unicamente à revolução mas à humanidade, por trabalhar directamente com a denúncia e a injustiça. De forma a clarificar o conceito, Seligmann-Silva assinala várias características para a literatura de *testimonio*. A primeira é a de se assumir como registo histórico com a qualidade de contra-história, em que é necessária a existência de provas divergentes do discurso oficial dominante; a testemunha tem de certificar a veracidade dos factos a partir de uma relação entre memória e história, num quadro em que se

---

<sup>90</sup> A anulação da identidade aparece frequentemente nos relatos dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio e nas descrições das torturas de guerra. Zygmunt Bauman em *Modernity and the Holocaust* (1989), faz referência a um tipo de cegueira que ocorre na consciência da sociedade moderna e está relacionado com a precariedade das relações humanas, a racionalização dos processos e a divisão do trabalho. Este fenómeno, segundo Bauman, não pode ser compreendido fora das tendências culturais e das realizações técnicas da modernidade, tendo de ser enquadrado dentro dos próprios limites da representação. Desta forma, o sociólogo entende que o Holocausto não deve ser considerado um evento que pertence à história judaica mas relacionado com a modernidade. Para Giorgio Agamben (onde?), o campo de concentração representa uma força soberana (no plano político, jurídico, militar), disciplinadora e reguladora da existência humana a partir de um controlo baseado no medo e na violência. A utilização de punições à população civil, de regras de conduta severas e de horários de circulação marca uma indefinição rápida da fronteira entre humano e não-humano.

destaca um sujeito colectivo. Por outro lado, o *testimonio* tem por base a fidelidade ao registo oral recolhido entre subalternos, cuja voz é assumida por um mediador que a divulga ao mundo. Finalmente, o *testimonio* tem uma função identitária, unindo vários sujeitos na mesma condição. O sociólogo refere que tem ocorrido uma tentativa de assimilar a literatura de *testimonio* à crónica, à confissão, à autobiografia, à reportagem, ao diário e ao ensaio, mas que ela tem sido incorporada preferentemente na literatura regionalista que teve uma forte presença na literatura latino-americana da primeira metade do século XX. No panorama literário venezuelano é possível enumerar algumas obras que se enquadram no *testimonio* como as *Memorias de un venezolano de la decadencia* (1936), de José Rafael Pocaterra, *Cesaron los caminos*, de Manuel Vicente Magallanes (1960), *Los Habitados*, de Antonio Stempel París (1961), *Se llamaban SN* (1964)<sup>91</sup> ou *Guasina donde el río perdió las siete estrellas* (1969), de José Vicente Abreu, *Petróleo*, *Mi general* de Arturo Croce (1977) e *Archivo de pueblo* de Ramón Vicente Casanova (1979), a que Concepción Lorenzo acrescenta ainda *Los siglos semanales* (1964), de Simón Sáez Mérida. Estas obras funcionam como um testemunho das atrocidades cometidas sobre os presos políticos, bem como da brutalidade e desumanidade das torturas que ocorreram na Venezuela. Segundo Galve de Martí,

[e]l testimonio es la voz que intenta dejar la huella de una determinada situación para lograr propósitos bien definidos. Creación de conciencia, búsqueda de solidaridad, función ejemplarizante o (antiejemplarizante), denuncia de los abusos de poder, de represión, de la marginalidad, son los fines que persigue. De allí que el testimonio sea considerado una pieza de singular importancia que permite el acercamiento de una parte de la historia de un colectivo, historia que, muy frecuentemente, permanece silenciada, olvidada, enmascarada, por las historias oficiales (2001: 42).

---

<sup>91</sup> A sigla do título constitui referência à polícia política ao serviço do ditador, denominada “Seguridad Nacional”.

Em *La muerte de Honorio*, o relato é marcado pela oralidade e pela restituição da experiência do horror enraizada no sujeito a partir de uma memória colectiva. A descrição das torturas decorre numa das celas da prisão, depois de todos terem passado pelas experiências de humilhação e tormento. A necessidade de denunciar os maus tratos sofridos é sentida e concretizada no interior do grupo, surgindo assim uma história partilhada, que se constrói a partir das memórias selectivas dessa comunidade afectiva (Halbwachs, 1997). Halbwachs refere que a lembrança pode ser reconstruída ou simulada, constatação que encontramos na obra de Otero e que vem justificar a figura imaginária de Honorio como identificaremos posteriormente. A ocorrência do testemunho num presente distanciado dos eventos integra um esvaziamento da própria noção de tempo: “Había perdido la noción de las horas, de los días, de las semanas” (Otero, 2006b: 84). Orlando Araújo assinala relativamente a esta obra que “[l]a fidelidad del documento humano, es decir, la no interferencia del autor dentro del testimonio, se convierte, por paradoja, en un acierto literario. [...] La realidad de la violencia supera, en ciertos casos, las exigencias imaginativas de la ficción” (1988: 142). Na obra oteriana existe uma descrição muito vívida de todo o ambiente prisional:

—No había defecado desde el día en que me capturaron. “¿Cuántos días hace que caí preso?”, cavilaba y no sabía responderme. Orinaba apenas unas cuantas gotas cuando un esbirro se acercaba al rincón del cuartucho donde me dejaban tendido entre tortura y tortura, me ponía un vasito de aluminio bajo la verga y luego aventaba los orines mezquinos sobre las bicicletas del fondo. En una de aquellas madrugadas, cuando el rumor de los pasos de los esbirros me anunció la proximidad de un nuevo interrogatorio, comprendí que estaba en vísperas de volverme loco. Una sofocante preocupación me invadió desde ese momento. Los locos hablan sin darse cuenta de lo que están diciendo, ¿quién no lo sabe? Si yo me volvía definitivamente loco y me lanzaba a gritar frases irreflexivas, de nada valdría haber callado bajo las torturas. Denunciaría en mis delirios el garaje donde habían estado encerradas nuestras bombas, la madriguera donde se escondía Carnevali, la organización completa del partido. Si llegaba a perder el juicio, los anchos salones del segundo piso y los calabozos del sótano iban a ser insuficientes para dar cabida a los centenares de personas cuyos nombres yo guardaba en mi *memoria* bajo siete llaves (Otero, 2006b: 43; *itálico nosso*).

A descrição funciona nos relatos como uma luta pela memória, um reencontro não só com a história mas com o presente e o futuro. Se o testemunho implica uma noção de verdade, no caso de Otero e Saramago esta situação está relacionada com a mensagem social subjacente ao texto como um reflexo do comportamento da humanidade, um espelho que revela aos sujeitos o comportamento e a identidade. Baseando-nos em Foucault, o espelho funciona como uma *utopia*, como um espaço irreal e ao mesmo tempo virtual, em que é possível observar a ausência do lugar onde não se está, ou seja, uma imagem que reflecte a própria invisibilidade. Mas ao mesmo tempo é uma *heterotopia*,

in so far as the mirror does exist in reality, where it exerts a sort of counteraction on the position that I occupy. From the standpoint of the mirror I discover my absence from the place where I am since I see myself over there. Starting from this gaze that is, as it were, directed towards me, from the ground of this virtual space that is on the other side of the glass, I come back towards myself (1984: 24)<sup>92</sup>.

A utilização do espelho como exemplo de uma heterotopia acentua o processo de consciencialização da identidade do sujeito num determinado tempo e espaço. Em *Ensaio sobre a Cegueira* existem vários exemplos desta percepção identificada no reflexo, um olhar que verdadeiramente não vê sensorialmente mas contempla, na mesma, o desconhecimento de si próprio, levado ao extremo pela cegueira que impede a

---

<sup>92</sup> O conceito de heterotopia enquadra uma análise do espaço e justapõe tempos e épocas em que se exercem relações de poder. As heterotopias podem ser consideradas de crise, de desvio, de ilusão, temporais, de purificação e de compensação e são constantes em todas as culturas. O manicómio e a prisão constituem heterotopias de desvio, uma vez que o comportamento dos indivíduos neles encerrados é desviante em relação à norma ou às regras da sociedade e que eles próprios são espaços de conflitos e tensões e enquadram a rejeição dos seus usuários.

sua própria visualização, mas não o questionamento da identidade: “ficou a olhar-se no espelho durante um longo minuto, Que será isto, murmurou” (Saramago, 2001: 24), “fizemos dos olhos uma espécie de espelhos virados para dentro” (26), “[f]oi à casa de banho para lavar as mãos, mas desta vez não perguntou ao espelho, metafisicamente” (29), “[d]epois virou-se para onde sabia que estava o espelho, desta vez não perguntou Que será isto, não disse Há mil razões para que o cérebro humano se feche, só estendeu as mãos até tocar o vidro, sabia que a sua imagem estava ali a olhá-lo, a imagem via-o a ele, ele não via a imagem” (38) “estar diante de um espelho, olhar uma mancha escura difusa e poder dizer, Ali está a minha cara, o que tiver luz não me pertence” (75).

Em *La muerte de Honorio* o espelho é o utensílio usado pelo barbeiro para revelar aos clientes o trabalho efectuado,

cuando le mostraba por medio de un espejo la obra de arte que le había realizado en la nuca, me soltó distraídamente una última pregunta: “¿Usted no ha escuchado decir que va a pasar algo en estos días?” Y yo le contesté, en el mismo tono desprevenido, lo que había sabido por el cliente anterior: “Parece que esperan un asunto grave en Maturín” (Otero, 2006b: 126).

Esta constatação despoletada pelo reflexo da imagem do cliente no espelho, provoca a assunção do seu papel de agente da autoridade, situação que leva à detenção do barbeiro pela polícia política sem ele ter conhecimento real do que iria suceder em Maturín.

Também directamente relacionado com a memória está o museu, enquanto exposição dos testemunhos materiais dos sujeitos ao longo dos tempos. Em *Ensaio sobre a Cegueira* foi no museu que o velho da venda preta cegou, enquanto observava uma conjugação de quadros que representam, de certo modo, a história da humanidade.

O mesmo quadro englobava múltiplas obras, como “uma seara com corvos e ciprestes e um sol que dava a ideia de ter sido feito com bocados doutros sóis” (Saramago, 2001: 130), numa referência ao *Campo de Trigo e Corvos* de Vincent Van Gogh (1890); “um cão a afundar-se, já estava meio enterrado” (130) em alusão a *El Perro* ou *Perro semihundido* de Francisco de Goya (1819-1923); “uma carroça carregada de feno, puxada por cavalos, a atravessar uma ribeira, Tinha uma casa à esquerda” (130) relativamente a *A carroça de Feno*, John Constable (1821); “uma mulher com uma criança ao colo” (130) que pode corresponder a uma representação religiosa de Nossa Senhora com o Menino; “estavam uns homens a comer [...] eram treze” (130) em relação à Última Ceia; “também havia uma mulher nua, de cabelos louros, dentro de uma concha que flutuava no mar, e muitas flores ao redor dela” (130-131) em referência a *O Nascimento de Vénus* de Botticelli (1484-1486). O último quadro que observou foi a *Guernica* (1937) de Picasso, representação de uma conjunção intrincada entre o contexto social e cultural, “uma batalha [...] Mortos e feridos [...] E um cavalo com medo, Com os olhos a quererem saltar-lhe das órbitas, [...] ceguei precisamente quando estava a olhar para o cavalo” (131). Esta pintura retrata o sofrimento, materializa o grito das vítimas e das agruras da guerra, da violência e do caos, inspirada no ataque a uma vila Basca durante a Guerra Civil Espanhola. “Trata-se de uma cena de carnificina. De uma cena, no verdadeiro sentido da palavra, como um acto teatral, cena que nos é revelada ao levantar do pano, mas que é construída, como as alegorias clássicas, acima do descritivo e da particularidade” (Garaudy, 1963: 93).

Outras intertextualidades remetem para “*A Parábola dos Cegos*” (1568) de Pieter Bruegel. Aqui, ocorre um movimento de queda dos cegos em sequência, que ilustra a passagem bíblica: “Deixai-os, são cegos a conduzir outros cegos! Ora, se um cego guiar outro cego, ambos cairão na cova” (Mateus 15; 14). Assim, esta



representação é semelhante ao descrito na obra do escritor português: “[d]ava lástima vê-los esbarrar nos carros abandonados, um após outro, esfolando as canelas, alguns caíam e choravam” (Saramago, 2001: 128). Outras comparações também se podem fazer, nomeadamente com “*As três graças*”, representação mitológica da luz, alegria e renascimento imortalizadas em quadros de Botticelli (1482) e Rubens (1639) ou na escultura de Antonio Canova (1814-1817): “três graças nuas sob a chuva que cai. São momentos que não podem durar eternamente, há mais de uma hora que estas mulheres aqui estão” (267); com “*Susana no banho*”, de Tintoretto (1518-1594): “Ouvia-as entrar, sabia de onde vinham, o que tinham estado a fazer, como haviam estado nuas, e se sabia tanto não era porque de repente lhe tivesse voltado a visão e ido, pé ante pé, como os outros velhos, espreitar não uma Susana no banho, mas três” (268) numa associação simbólica às Deusas da Felicidade; e, por último, com a “*La liberté guidant le peuple*” (1830) de Eugène Delacroix: “Alguém tinha deitado a mão ao último farrapo que mal a tapava da cintura para cima, agora ia de peitos descobertos [...] não era a liberdade guiando o povo, os sacos, felizmente cheios, pesam demasiado para os levantar como uma bandeira” (225). Surgem referências à *Ilíada* de Homero (36) e outras relações intertextuais, em apontamentos como “só uma pedra no meio do caminho” (63), que evoca o poema *No meio do Caminho* de Carlos Drummond de Andrade, “a cegueira não era viver banalmente rodeado de trevas, mas o interior de uma glória luminosa” (94), que recorda o *Elogio de la Sombra* (1969) de Borges, quando o poeta afirma “Vivo entre formas luminosas y vagas” (Borges, 1969: 156), ou até no uso de ditados populares. O uso destas referências estéticas e culturais que remetem para elementos visuais revela uma certa ironia, visto tratar-se de uma obra em que as personagens são incapazes de ver.

Em *La muerte de Honorio* as referências literárias sucedem por influência das personagens femininas, responsáveis pela difusão da arte aos irmãos, filhos, maridos ou companheiros presos pela ditadura. O “periodista” recorda o exemplar de “*Narciso y Goldmundo*”, de Herman Hesse que a amante lhe tinha enviado para a redacção do jornal, e da forma como esta escutava Debussy, recitava Shelley e Heine e era capaz de manter conversas sobre literatura, filosofia hindu, cinema italiano e pintura abstracta “antes de caer en mis brazos monda y liranda como una campesina” (Otero, 2006b: 57), enquanto o “Capitán” relembra que a mãe o obrigava a ouvir Mozart e Schumann no gramofone. Surgem igualmente referências à “*Biblia*”, “*Divina Comedia*” (89), “Freud” (78), à “*Primavera de Boticelli*” (89), “*Los Hermanos Karamazov*, de Dostoievsky” (143) (obra endereçada ao “periodista” e confiscada pelos soldados), “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, de Federico Engels” (143), “Voltaire y a Bertrand Russell” (147). Algumas destas referências literárias são usadas para intercâmbio de conhecimento, em suporte oral, que funciona como ímpeto libertador do espírito de todos eles, e da sua condição de prisioneiros.

A obra oteriana assume-se reveladora, logo na introdução do destino fatal e premonitório da personagem denominada Honorio. O leitor permanece em total desconhecimento da identidade do sujeito obtendo a resposta nas duas últimas páginas da narrativa. Honorio é o filho ficcional do barbeiro, o indivíduo que utiliza a parentalidade inexistente para colmatar a ausência de actos heróicos na sua existência. A descrição física e psicológica do filho, da aprendizagem, das doenças que apanhou, como o sarampo, representa a memória simulada para o preenchimento da lacuna emocional. Após todos os presos terem narrado lutas pela liberdade social, o que faltava nos relatos épicos dos torturados era a descendência real dos valores humanos, da simplicidade das brincadeiras de uma criança que é concretização da continuidade

geracional. Honorio torna-se rapidamente na esperança de um mundo melhor, na necessidade de acreditar que a ditadura acabará e que o futuro será promissor. Os cinco protagonistas encarcerados passam a viver em função desta ilusão que crêem ser real e revelam a humanidade ausente do ambiente que os cerca. A iminente queda do regime estava no sacrifício destes homens e o futuro e a liberdade estariam com todos os Honorios que habitam os ventres de suas mães:

Les mentí por envidia. Deben tener en cuenta que mi vida ha sido una vida insignificante y vulgar. Voy a morir esta noche sin haber pasado de ser un barbero infeliz. Ustedes, en cambio, son jefes políticos que están presos por algo serio, que fueron torturados por haber combatido, no por hablar pistoladas como yo. Lo que ustedes cuatro no tenían, lo que hubieran deseado tener, eso no se me escapaba, era un hijo. Como yo, que siempre he soñado con un carajito llamado Honorio y catire como Rosario Cardozo. Si yo hubiera tenido un hijo habría llegado a ser en este calabozo tan importante como ustedes, más importante que ustedes. Por eso les inventé a Honorio y ustedes me creyeron. Y seguí mintiendo porque la credulidad de ustedes llegó casi a convencerme, a mí, el padre de la mentira, de la existencia de Honorio (168).

O final da obra remete para a frustração provocada pela descoberta da inexistência de Honorio, “un ser real, tiernamente nacido y amado entre las sombras de una cárcel. Y ese ser real, ese hijo que había crecido en cuatro pechos privados del sol y de la ternura, acababa de morir” (169). A finalização da obra na palavra “llorar” remete para uma representação simbólica de apaziguamento com a revelação que vem dar origem a um novo ciclo. Por outro lado, em Saramago ocorre a utilização da chuva e do banho como um ritual purificador da mente e do corpo que dá início ao restabelecimento da ordem. No final da obra, a recuperação da visão surge quando se encontram em casa do médico, lugar de um retorno emocional e identitário.

As obras de Saramago e Otero expõem a liquefacção do tempo e do espaço em que se apagam as fronteiras interiores da raça e se vislumbra a essência do indivíduo, ou

seja, a sua humanidade, porque “[v]ivir vale la pena, combatir vale la pena, incluso el sufrimiento vale la pena” (95). A função parábólica, a generalização alegórica e a construção testemunhal conferem uma universalidade e intemporalidade às duas narrativas, que são também ensaios sociológicos em diálogo com o tempo moderno, com o sujeito, com a identidade, em que a cegueira corresponde a uma “sujidade insuportável da alma” (265).

## Considerações finais

“[la literatura tiene la misión de] agitar, inquietar, alarmar, mantener a los hombres en una constante insatisfacción de sí mismos: su función es estimular sin tregua la voluntad de cambio y de mejora, aun cuando para ello deba emplear las armas más hirientes y nocivas.”

(Vargas Llosa, 1969: 19)

“La obra no existe sin un lector que la rescate de la tumba del libro, la anime literalmente, la reviva. Cada lectura es una resurrección y una transmutación; movida por la simpatía del lector, la obra se levanta, echa a andar, es otra sin dejar de ser ella misma.”

(Paz, 1990: 10)

“talvez o romance passa restituir-nos essa vertigem suprema, o alto e extático canto de uma humanidade que ainda não foi capaz, até hoje, de conciliar-se com a sua própria face.”

(Saramago, 1994b: 212-213)

A necessidade de conhecimento do ser e da sua identidade levou o sujeito por viagens de foro antropológico, sociológico, psicológico, filosófico, fisiológico, político, económico e religioso. Num espaço e tempo modernos algumas das interrogações encontram-se adormecidas por um apagamento acelerado da memória social e por práticas de abstracção ideológica e financeira, como apresentámos anteriormente. Os factores que contribuem para esta apatia generalizada residem na forma como as relações económicas e políticas moldam as interrogações identitárias e são responsáveis pelo estabelecimento de um novo código social. Com as problemáticas da modernidade centradas na fragmentação do tempo e do espaço, na (des)construção utópica, na

desactualização das estruturas tradicionais e dos modelos estéticos e éticos, no exacerbamento do individualismo, no ideal revolucionário, no capitalismo, na produção de tecnologia industrial e no impacto dos meios de comunicação actuais, as estruturas de referência dos indivíduos que proporcionavam estabilidade ao mundo social foram fragmentadas e provocaram a descentralização identitária. Sem um núcleo estável, o indivíduo passou a ser formado e transformado continuamente a partir dos sistemas culturais que o rodeiam.

Este estudo comparatista permitiu desenvolver a análise da identidade na modernidade com base nas descontinuidades, nos pontos de transição que obrigam a uma readaptação comportamental e a uma maior reflexividade. Similarmente, também se focou a ruptura do estado agrário e o despertar ideológico, a emergência do capitalismo como sistema de governo e a imposição do poder ideológico por força militar e repressão.

Os quatro factores multidimensionais que intervêm directamente no desenvolvimento sociológico são a base de análise das obras de Otero e Saramago: a vigilância, como estrutura de controlo, apodera-se da informação e do conhecimento de forma a provocar a alienação social; o capitalismo revela-se o meio de expressão física e corporal que contribui para a (des)integração social, o industrialismo impõe um sistema que anula a estrutura tradicional e o poder militar surge como instrumento de controlo e escravização ideológica dos indivíduos por meio da força, repressão física e emocional. A leitura das obras de José Saramago e Miguel Otero Silva permite o reconhecimento de uma temática humanista, ao mesmo tempo que coloca questões relacionadas com a identidade no tempo moderno, caracterizado por se formar a partir de uma repressão da natureza interior, do medo e da ausência de segurança. Desta forma estamos perante obras em diálogo com o sujeito moderno, ensaios representativos de uma entidade

plural questionadora do espaço e que reflecte sobre a identidade social num tempo ausente de justiça, compaixão e solidariedade. Escavações sociológicas da condição humana em que heróis esquecidos são resgatados na forma de agricultores, oleiros ou simples habitantes que cumprem um percurso de vida singular e interrogam as alterações de uma modernidade definida por parâmetros económicos, por Estados repressivos e controladores. As obras alertam para as condicionantes emocionais de sujeitos que se pretendem homogéneos dentro da hibridação cultural. Romances em forma de metáforas do obscurecimento da razão são o suporte onde o discurso ficcional se revela uma indagação constante sobre o *eu*. O campo literário revela-se o lugar ideal para equacionar as questões da identidade social e da construção ideológica. Se, por um lado, a elaboração de mundos ficcionais reafirma a existência cultural, por outro lado, a problematização da realidade vem contribuir para um debate crítico do tempo moderno. Os textos conduzem a repensar, (re)imaginar, reconfigurar os aspectos identitários através da visualização das fissuras e dos vazios da realidade, “o que é preciso é pôrnos nós a pensar” (Saramago, 1980: 168). Em entrevista a Carlos Reis, Saramago declara:

[o] que eu critico é a facilidade com que o ser humano se corrompe, com que se torna maligno [...]. Uma sociedade que instituiu, como valores a perseguir esse que nós sabemos, o lucro, o êxito, o triunfo sobre o outro e todas estas coisas, essa sociedade coloca as pessoas numa situação em que acabam por pensar [...] que todos os meios são bons para se alcançar aquilo que se quer [...]. É essa indiferença em relação ao outro, essa espécie de desprezo do outro, que eu me pergunto se tem algum sentido numa situação ou no quadro de existência de uma espécie que se diz racional. Isso, de facto, não posso entender, é uma das minhas grandes angústias (*apud* Reis, 1998: 149-150).

Por outro lado, Miguel Otero Silva questiona o silenciamento da iniquidade e dá voz à indignação, bem visível no poema “Enterrar y callar”:

Si han muerto entre centellas fementidas  
inmolados por cráteres de acero,  
ahogados por un río de caballos,  
aplastados por saurios maquinales,  
degollados por láminas de forja,  
tritutados por hélices conscientes,  
quemados por un fuego dirigido,  
¿enterrar y callar?

Si han caído de espaldas en el fango  
con un hoyo violeta en la garganta,  
si buitres de madera y aluminio  
desde el más alto azul les dieron muerte,  
si el aire que bebieron sus pulmones  
fue un resuello de nube ponzoñosa,  
si así murieron sin haber vivido,  
¿enterrar y callar?

Si las voces de mando los mandaron  
deliberadamente hacia el abismo,  
si humedeció sus áridos cadáveres  
el llanto encubridor de los hisopos,  
si su sangre de jóvenes, su sangre  
fue tan sólo guarismo de un contrato,  
si las brujas cabalgan en sus huesos,  
¿enterrar y callar?

Enterrar y gritar (Otero,2006c: 23)

O questionamento dos paradigmas da evolução social está associado à ausência de justiça humana, bem como à exploração e dominação do sujeito moderno através da redução da liberdade, do aprisionamento psicológico e da alienação ideológica. Em sociedades que aniquilam a livre ideologia, que distraem os indivíduos com prazeres consumistas ou os mantêm presos a lutas pela sobrevivência, a identidade é inteiramente controlada pela acção de um Estado com poder absoluto, de empresas capitalistas multinacionais ou mesmo pela própria globalização. Os textos em análise nesta tese são algumas das ferramentas discursivas que apelam a uma tomada de consciência identitária.



Algo que nos llevara a entender mejor quiénes somos, en donde estamos (no hacia donde vamos, eso me interesa muy poco, y, además, yo sé adónde voy, adónde tengo que irme). Que haya un conocimiento que nos sea común a todos, que nos hiciera entender mejor qué es, finalmente, esto de vivir, de pensar, de crear, de imaginar, de transmitir, de hacer cosas. Qué es esto [...] tener una idea sencilla de lo que soy yo, porque me cabrea muchísimo irme de aquí sabiendo lo mismo que sabía al principio (...) Y lo peor es que no solo no sabemos nada de la vida en general, es que nos iremos de la vida sin habernos conocido unos a otros (Saramago, 1998: 144).

A partir de uma perspectiva humanista, nas duas acepções, a educativa, por um lado, e a ética e epistemológica, por outro, a representação da identidade encontra no campo literário um lugar de questionamento. A instabilidade do conceito proporciona um discurso crítico da actualidade. Estamos perante obras que “reparam” e que funcionam como ferramentas para a consciencialização.

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor & Max HORKHEIMER

2010 [1947] *Dialectic of Enlightenment*. Trad. John Cumming. London: Verso.

AGAMBEN, Giorgio

2005 *State of Exception*. Trad. Kevin Attell. Chicago: University of Chicago.

ALTHUSSER, Louis

1969 [1965] *For Marx*. Trad. Ben Brewster. London: The Penguin Press.

ANDERSON, Benedict

1991 [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

ARAÚJO, Orlando

1988 *Narrativa venezolana contemporánea*. Caracas: Monte Ávila Editores.

2013 [1969] *Venezuela violenta*. Colección Venezuela y su Petróleo. Caracas: Banco Central de Venezuela.

ARNAUT, Ana Paula

2008 *José Saramago*. Lisboa: Edições 70.

ARRAÍZ LUCCA, Rafael (ed.)

2009 *Miguel Otero Silva: una vision plural*. Caracas: Los Libros de El Nacional.

ASHCROFT, Bill

2001 *Post-Colonial Transformation*. London: Routledge.

ASTURIAS, Miguel Ángel

[1967] “La novela latinoamericana, testimonio de una época” in [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1967/asturias-lecture-sp.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1967/asturias-lecture-sp.html) [consultado em 13-02-2011].

AUGÉ, Marc

1994 [1992] *Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Trad. Lúcia Mucznik. Lisboa: Bertrand.

BAKHTIN, Mikhail

1998 “O discurso no romance” in *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Trad. Bernardini, Aurora F. [et al.] 4. ed., São Paulo: Hucitec. 71-210.

BALIBAR, Etienne

1995 “Culture and Identity (Working Notes)” in John Rajchman (ed.), *The identity in Question*. New York / London: Routledge. 173-198.

BARBER, Benjamin

1996 [1995] *Jihad vs McWorld*. New York: Ballantine Books.

BATAILLE, George

1985 [1957] *L'Érotisme*. Paris: Éditions de Minuit.

BAUDRILLARD, Jean

1991 [1970] *La société de consommation*. França: Gallimard.

BAUMAN, Zygmunt

1991 [1989] *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.

2004a [2000] *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

2004b *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity Press.

2005 *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.

2006 *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.

2008 *Does ethics have a chance in a world of consumers?*. Cambridge: Harvard University Press.

BECK, Ulrich

1999 *What is globalization?*. Cambridge: Polity Press.

2000 [1986] *Risk Society: towards a new modernity*. London: Sage Publications.

BELLO, Andrés

1964 *Antología de Andrés Bello*. Pedro Grases (ed.). Caracas: Editorial Kapelusz Venezolana.

1966 [1848] “Autonomía cultural de América” in Carlos Ripoll (ed.) *Conciencia intelectual de América*. New York: Eliseo Torres. 30-37.

2012 [1823] *Alocución a la poesía: Fragmentos del poema “América”*. Medellín: Ediciones Unaula.

BENJAMIN, Walter

1985 “The storyteller” in Hannah Arendt (ed.) *Illuminations*. Trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books. 86-98.

2002 [1936] “The work of art in the age of its technological reproducibility” (second version) in *Walter Benjamin, Selected Writings*, vol. 3 – (1935-1938). Trad. Edmund Jephcott, Howard Eiland [et al]. Cambridge: Harvard University Press. 101-133.

2003a [1933] “Experience and Poverty” in *Walter Benjamin, Selected Writings*, vol. 2 – (1931-1934). Trad. Rodney Livingstone [et al]. Cambridge: Harvard University Press. 731-736.

2003b [1940] “On the Concept of History” in *Walter Benjamin, Selected Writings*, vol.4 (1938-1940). Trad. Edmund Jephcott [et al]. Cambridge: Harvard University Press.

2003c *The Arcades Project*, Cambridge: Harvard University Press.

2004 [1928] *Origem do Drama Trágico Alemão*. Lisboa: Assírio e Alvim.

BERMAN, Marshall

1988 [1982] *All that is solid melts into air: the experience of Modernity*. London: Verso.

BERRINI, Beatriz

1998 *Ler Saramago: O Romance*. Lisboa: Caminho.

BETANCOURT, Rómulo

1975 *Venezuela Dueña de su Petróleo*. Caracas: Eds. Centauro.

BHABHA, Homi

1996 "Culture's In-Between" in Paul du Gay & Stuart Hall (eds). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage. 53-60.

2006 "Cultural Diversity and Cultural Differences," in B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (ed.). *The Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge. 155–157.

BORGES, Jorge Luis

1996 [1969] *Elogio de la sombra*. Buenos Aires: Emecé Editores.

BRANCO, Isabel Araújo

2008 *A Recepção do Realismo Mágico na Literatura Portuguesa Contemporânea*, (Tese de Mestrado). Lisboa: FCSH.

BUESCU, Helena Carvalhão

1998 *Em busca do autor perdido, história, concepções, teorias*. Lisboa: Cosmos.

2001 "Literatura Comparada e Teoria da Literatura: Relações e Fronteiras" in Helena Buescu, João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (org.). *Floresta Encantada: novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote. 83-96.

2005 *Cristalizações: fronteiras da modernidade*. Lisboa: Relógio d'Água.

BRUNNER, José Joaquín

1998 *Globalización cultural y posmodernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAMPOS, Haroldo de

1972 “Ruptura dos géneros na literatura latino-americana” in César Fernandez Moreno (org.) *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspective.

CARPENTIER, Alejo

1985 [1953] *Los Pasos Perdidos*. Madrid: Letras Hispánicas.

1987 [1964] *Tientos y diferencias y otros ensayos*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

1979 *Afirmación literaria americanista*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

CARRERA, Gustavo Luis

2005 [1972] *La novela del Petróleo en Venezuela*. Colección Ciencias Sociales y Humanidades. Mérida: Universidad de Los Andes/ Editorial Venezolana C.A.

CARRIÓN, Benjamín

1970 “Miguel Otero Silva...y a veces lloro sin querer” in *Imagen*, 19 (15-31 de agosto).

2001 *La Patria en tono menor, ensayos escogidos*. Gustavo Salazar (org.). México: Fondo de Cultura Económica.

CASTELLS, Manuel

1997 *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

CESERANI, Remo

2002 “Post-modernity and Globalisation.” in Silvia Albertassi & Donatela Possamai (eds). *Postmodernism and Postcolonialism: Proceedings of the Conference Held*. Bologna: II Poligrafo. 89-101.

CHAMBERS, Ian

2005 [1994] *Migrancy, Culture and Identity*. London: Routledge.

COELHO, Jacinto do Prado (dir.)

1978 *Dicionário de Literatura: literatura portuguesa, literatura brasileira, literatura galega, estilística literária*. 3ª edição, 5 vols. Porto: Figueirinhas.

CONCEPCIÓN LORENZO, María

1997 *La Fabulación de la Realidad en la narrativa de Miguel Otero Silva* (Tesis de Doctorado). Universidad de La Laguna.

COSTA, Horácio

1997 *José Saramago: o período formativo*. Lisboa: Caminho.

COUTINHO, Eduardo

2001 “Reconfigurando Identidades: Literatura Comparada em Tempos Pós-Coloniais na América Latina” in Helena Buescu, João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (org.). *Floresta Encantada: novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote. 315-331.

DARÍO, Rúbén

2005 *Poesías completas*. Madrid: Aguilar.

DÁVILA, Luis

2009 “La modernidad deseada. Imaginarios culturales hispanoamericanos” in *Modernidad iberoamericana, cultura, política y cambio social*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert. 351-376.

DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón

1980 [1936] *Mene*. Madrid: Editorial Edime.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor

2000 [1962] *Recordações da Casa dos Mortos*. Mem-Martins: Europa-América.

DUARTE, Helena Vaz

2006 *Provérbios segundo José Saramago*. Lisboa: Edições Colibri / Instituto de Estudos de Literatura Tradicional.

DUARTE, Lélia

2011 “Levantado do Chão, de José Saramago: a grande novidade dos anos 80” in *IPOTESI*, Juiz de Fora, v. 15, n. 1. 201-208.

EAGLETON, Terry

1988 [1975] *Myths of Power: A Marxist study of the Brontës*. London: Macmillan.

1985 [1976] *Marxism and Literary Criticism*. London: Methuen & Co.

ELIADE, Mircea

1979 [1952] *Imagens e Símbolos*. Trad. Maria Adozinda Soares Lisboa: Arcádia.

1989 [1957] *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: Edições 70.

1981 [1969] *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Trad. Manuela Torres, Lisboa: Edições 70.

ELOY BLANCO, Andrés

1973 *Obras completas: Poesía*. Vol. 1. Caracas: Ediciones del Congreso de la República.

FELIPE MANSILLA, Hugo Celso

2009 “Tradicionalismo y Modernización en la cultura política iberoamericana” in *Modernidad iberoamericana, cultura, política y cambio social*. Madrid: Iberamericana/ Vervuert. 411-438.

FOUCAULT, Michel

2002 [1975] *Vigiar e Punir: nascimento da Prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes.

1977 “La vie des hommes infâmes” in *Les cahiers du chemin*. nº 29, janvier. 12-29.



- 1998 [1979] *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- 1984 [1967] *Of Other Spaces*. Trad. Jay Miskowiec. Bennington: Bureau for Open Culture.

FRIER, David

- 2004 "Righting Wrongs, Rewriting Meaning and Reclaiming the City in Saramago's *Ensaio sobre a Cegueira* and *Todos os Nomes*" in *Portuguese Literary & Cultural Studies 6. On Saramago*. Dartmouth: University of Massachusetts. 97-122.

FRITH, Simon

- 1996 "Music and Identity" in Paul du Gay & Stuart Hall (eds). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage. 108-127.

FUENTES, Carlos

- 1962 *La muerte de Artemio Cruz*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GALLEGOS, Rómulo

- 1969 *Obras completas*. Madrid: Eds. Aguilar.
- 1977[1929] *Doña Bárbara*. Caracas: Monte Ávila Editores.

GALVE DE MARTÍN, María Dolores

- 2001 *La dictadura de Pérez Jiménez: Testimonio y ficción*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

GARAUDY, Roger

- 1966 *Um realismo sem fronteiras*. Trad. Rui Mourato. Lisboa: Dom Quixote.

GAY, Paul du

- 1996 "Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management" in Paul du Gay & Stuart Hall (eds), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage. 151- 169.

GAY, Paul du & Stuart HALL (eds.)

1996 *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.

GAY, Paul du, Jessica Evans & Peter Redman (eds.)

2000 *Identity: a reader*. London: Sage / Open University.

GEORGE, Rosemary

1996 *The Politics of Home: Postcolonial relocations and Twentieth- Century Fiction*. California. University of California Press.

GIDDENS, Anthony

1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

GIMÉNEZ, Gilberto

1996 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, in *III Coloquio Paul Kirchhoff, Identidad*. México D.F.: UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas. 255-272.

2000a *La Cultura como Identidad y la Identidad como Cultura*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

2000b “Identidades en Globalización” in *Espiral* vol.VII. México: Universidad de Guadalajara. 27-48.

2004 “Cultura, identidad y metropolitanismo global” in M.E. Sánchez Díaz de Rivera (coord.) *Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 2004. 123-134.

GOFFMAN, Erving

1991 [1961] *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. London: Penguin Books.

GÓMEZ AGUILERA, Fernando,

2004 “La voz metafísica del último José Saramago” in *Diálogos Cervantinos: Encuentros con José Saramago*. Murcia: Fundación Cajamurcia. 137-158.

2010 *José Saramago en sus palabras*. Fernando Gómez Aguilera (ed.). Madrid: Alfaguara.

GRAMSCI, Antonio

1966 *Concepção dialética da História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GROSSBERG, Lawrence

1996 “Identity and Cultural Studies; Is that all there is?” in Paul du Gay & Stuart Hall (eds). *Questions of Cultural Identity*, London: Sage. 87-107.

GUILLÉN, Claudio

2001 “Entre o Uno e o Diverso: Introdução à Literatura Comparada” in Helena Buescu, João Ferreira Duarte, Manuel Gusmão (org.). *Floresta Encantada: novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote. 385-409.

GUSMÃO, Manuel

1998 “O sentido histórico na ficção de José Saramago” in *Vértice* N° 87, Nov/Dez, Lisboa.

HABERMAS, Jürgen

2000 [1985] *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Maria Bernardo [et al.] Lisboa: Publicações Dom Quixote.

HALBWACHS, Maurice

1997 [1950] *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.

HALL, Stuart

- 1987 “Minimal Selves”, in Luisa Appignanesi (ed.) *Identity: The real me; Post-Modernism and the Question of Identity*. London: ICA. 44-48.
- 1991 “Ethnicity: Identity and Difference” in *Radical America* 23, 4. 9-20.
- 1996 “Introduction: Who needs identity?” in Paul du Gay & Stuart Hall (eds.), *Questions of cultural identity*. London: Sage. 1-17.

HEGEL, G.W.F.

- 1991 *The Encyclopedia of Logic*. Part I. Trad. T. F.Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris. Indianapolis: Hackett.

HELD, David & Anthony MCGREW (eds).

- 2000 *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity.

HUXLEY, Aldous

- 1991 [1932] *Brave New World*. Harlow: Longman.

JAMESON, Fredric

- 1986 “Third world literature in the Era of Multinational Capitalism” in *Social Text*. n°15. 65-88.
- 1995 *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*, London: Verso.

JUBILADO, Maria Odete

- 2011 “A viagem em José Saramago: geografia, história e identidade” in *O Romance Português Contemporâneo: História, Memória e Identidade*. Gerson Luíz (org.). Brasil: Arka Editora - Universidade Federal de Viçosa. 47 – 72.

KAUFMAN, Helena,

- 1991 “A Metaficção historiográfica de José Saramago”, in *Revista Colóquio Letras*. Nº 120, Abril/Junho, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 124-136.

KUNDERA, Milan

1988 *A Arte do Romance*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

LACLAU, Ernesto

1998 "Deconstrucción, Pragmatismo y Hegemonía", in *Deconstrucción y Pragmatismo*, Chantal Mouffe (comp.), Buenos Aires: Paidós. 97-136.

LARRAÍN, Jorge

2001 *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity.

LEVI, Primo

2001 [1947] *Se Isto é um Homem*. Trad. Simonetta Cabrita Neto. Lisboa: Editorial Teorema.

LINDSTROM, Naomi

1998 *The Social Conscience of Latin American Writing*. Austin: University of Texas Press.

LYOTARD, Jean-François

1988 [1979] *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.

MARCUSE, Herbert

1966 *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.

MARTINS, Lourdes Câncio *et alii*

2005 *Reler Saramago – Paradigmas Ficcionalis*. Lisboa: Edições Cosmos.

MASSIANI, Felipe

1949 *Geografía espiritual*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educacion Nacional.

MENDES, José Manuel

2001 “O desafio das identidades” in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento. 489-523.

MENTON, Seymour

1993 *La nueva novela histórica en la América Latina 1979-1992*. México. Fondo de Cultura Económica.

MÉSZÁROS, István

2004 [1989] *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo.

MIGNOLO, Walter

2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton UP.

MIRANDA, Wander Melo

1996 “Pós-Modernidade e Tradição Cultural” in Tania Carvalhal & Ana Pizarro (eds.). *O Discurso Crítico na América Latina*. Porto Alegre: Unisinos. 13-22.

MOISÉS, Massaud

1985 [1974] *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix.

MOREIRAS, Alberto

2003 “Global Fragments: A Second Latinamericanism” in Fredric Jameson and Masao Miyoshi (eds.). *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press.

NANCY, Jean-Luc

1990 [1983] *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

NERUDA, Pablo

1978 [1978] *Nasci para nascer*. Trad. Eduardo Saló & Mário Dionísio. Mem-Martins: Publicações Europa-America.

1982 [1950] *Canto General*. Barcelona: Seix Barral.

*Nova Bíblia dos Capuchinhos*. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica.

ORTIZ, Fernando

1963 [1940] *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

OTERO SILVA, Miguel

1937 *Agua y Cauce. (Poemas Revolucionarios)*. México: Editorial México Nuevo.

1939 *Fiebre*. Caracas: Editorial Elite.

1966 *Umbral*. Caracas: Editorial Arte.

1974 *Ocho Palabreos*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.

1975 [1955] *Casas muertas*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

1977 «Prueba oral de un novelista» in *Prosa completa*, Barcelona: Editorial Seix Barral. 37-49.

1982 «Nos acercamos a la catástrofe» in (entrevista por Ramón Hernández), *El Nacional*, Caracas (12 de diciembre). A-6.

1996 [1958] *Elegía coral a Andrés Eloy Blanco*, Caracas, Tipografía Vargas.

2004 [1984] *La piedra que era Cristo*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

2005 [1979] *Lope de Aguirre, Príncipe de la Libertad*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

2006a [1961] *Oficina Nº 1*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

2006b [1963] *La muerte de Honorio*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

2006c *Obra poética*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

1982 [1970] *Cuando quiero llorar no lloro*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

OTERO SILVA, Miguel & Rómulo BETANCOURT

2007 [1929] *En las Huellas de la Pezuña*. Caracas: Los Libros de *El Nacional*.

PARRA BAÑÓN, José Joaquín

2004 *O Pensamento Arquitectónico na Obra de José Saramago*. Lisboa: Editorial Caminho.

PAZ, Octavio

1974 [1960] *Libertad bajo palabra - obra poética (1935-1957)*. México: ed. FCE.

1990 [1974] *Los hijos del Limo (del romanticismo a la vanguardia)*. Barcelona: Seix Barral.

1991 *Convergencias*. Barcelona: Seix Barral.

1994 [1990] 'La Búsqueda del Presente' in *Obras Completas 3, Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. México: Fondo de Cultura Económica. 31-41.

1997 [1950] *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

PESSOA, Fernando

1994 [1915] *Poemas Completos de Alberto Caeiro/ Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Presença.

PLATÃO

2010 *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PRATT, Mary Louise

1995 "Comparative Literature and Global Citizenship" in Edward Ahearn.[et al.], *Comparative Literature in the age of multiculturalism*. Baltimore : Johns Hopkins University. 58-65.



QUINTERO, Rodolfo

1978 [1972] *Antropología del petróleo*. México: Siglo XXI.

RAMA, Ángel

1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

1985a [1964] “Diez problemas para el novelista latinoamericano y la cultura crítica nacional” in *Texto crítico*, X. 31-32. enero-agosto. 271-297.

1985b *Ensayos sobre literatura venezolana*. Caracas: Monte Ávila Editores.

1995 “Conversación en torno al testimonio” in *Casa de las Américas*, N° 36, 122-123.

2006 *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo: Trilce.

REIS, Carlos

1996 *Construção da Leitura*. Coimbra: Inst. Nacional de Invest. Científica.

1998 *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho.

2004 *História crítica da literatura portuguesa: Do neo-realismo ao post-modernismo*. Lisboa: Verbo.

REYES, Alfonso

1991 [1978] “Notas sobre la inteligéncia americana” in *Ultima Tule y Otros Ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 230-235.

RITZER, George

2000 *The Mcdonaldization of Society*. London. Sage Publications.

RODRIGUES, Urbano Tavares

1994 *Tradição e ruptura: ensaios*. Lisboa: Presença.

2004 “José Saramago. Transformar o mundo?” in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de Maio. 20.

ROMERO, José Luis

1976 *Latinoamérica: las ciudades y sus ideas*. México: Siglo XXI.

SÁBATO, Ernesto

2004 [1979] *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona: Seix Barral.

SAID, Edward W.

1994 [1993] *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

1995 [1978] *Orientalism*. London: Penguin Books.

2004 *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1993 “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira” in *Tempo Social: Revista de Sociologia*. São Paulo: USP. 31-52.

1997 “Por uma concepção multicultural de direitos humanos” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 48 Coimbra. 11-32.

1999 “Onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”, in *Pela Mão de Alice, O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Ed. Afrontamento. 49-67.

2001 *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento.

SARAMAGO, José

1978 *Objecto Quase*. Lisboa: Caminho.

1982 [1966] *Os Poemas Possíveis*. Lisboa: Caminho.

1985 [1980] *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho.

1986 *A Jangada de Pedra*. Lisboa: Caminho.

1992 [1982] *Memorial do Convento*. Lisboa: Caminho.

1994a *Cadernos de Lanzarote I*. Lisboa: Caminho.

- 1994b “Do canto ao romance, do romance ao canto”, in *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, v.71, n.1. 119-123.
- 1995 [1984] *O Ano da Morte de Ricardo Reis*. Lisboa: Caminho.
- 1998 [1997] *Todos os Nomes*. Lisboa: Caminho.
- 1998b “Chiapas” in <http://www.jornada.unam.mx/1998/10/10/saramago.html>  
[consultado em 19-06-2012]
- 1989c “O cerco a José Saramago” (entrevista por Clara Ferreira Alves), in *Expresso*, 22 de Abril de 1989. 24-27.
- 1999a [1973] *A Bagagem do Viajante*. Lisboa: Caminho.
- 1999b *Discursos de Estocolmo*. Lisboa: Caminho.
- 2000 *A Caverna*. Lisboa: Caminho.
- 2001 [1995] *Ensaio sobre a Cegueira*. Lisboa: Caminho.
- 2004a *Ensaio sobre a Lucidez*. Lisboa: Caminho.
- 2004b “A arte, o homem, a sociedade” (entrevista por Bruno Caseirão), in *Jornal de Letras*, Nº 873, 17 a 30 de Março, Lisboa.
- 2005 “Los ‘cómos’ y los ‘porquês’” in *Diálogos Cervantinos: José Saramago*. Murcia: Fundación Caja Murcia. 15-22.
- 2008 *A Viagem do Elefante*. Lisboa: Caminho.

SARLO, Beatriz

- 1999 [1988] *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

SARTRE, Jean-Paul

- 2001 [1947] *What is Literature?*. London: Routledge Classics.

SCIOLLA, Loredana

- 1983 *Identità : percorsi di analisi in sociologia*. Torino: Rosenberg & Sellier.

SEIXO, Maria Alzira

1987 *O essencial sobre José Saramago*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

1999 *Lugares da ficção em José Saramago: o essencial e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda.

SELIGMANN-SILVA, Márcio

2005 *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34.

SERENO, Maria Helena

2002 “Provérbios e Ironia na narrativa de José Saramago” in Isabel Margarida Duarte, Joaquim Barbosa, Sérgio Matos, Thomas Hüsgen (eds.). *Encontro comemorativo dos 25 anos do Centro de Linguística da Universidade do Porto* (vol.2). Porto: CLUL. 83-97.

SCHEINA, Robert L.

2003 *Latin America's Wars: the age of the Caudillo, 1791-1899*. Washington: Brassey's.

SILVEIRA, Jorge Fernandes da

1988 “Os Portugueses” in *Folhetim da Folha de São Paulo*. 22 de Abril. São Paulo. Folhetim. 2-5.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

1999 “Can the subaltern speak?” in *A critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press. 198-311.

SUBERO, Efraín

1975 *Cercania de Miguel Otero Silva*. Caracas: Oficina Central de Información.

SWINGEWOOD, Alan & Diana T. LAURENSEN

1972 *The Sociology of Literature*. New York: Schocken.

ULIN, Robert C.

1991 "Critical Anthropology Twenty Years Later. Modernism and Postmodernism in anthropology" in *Critique of Anthropology* 11. 63-89.

TAJFEL, Henri & John C. TURNER

1986 [1979] "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior" in S. Worchel & W.G. Austin (eds), *Psychology of intergroup relations*. Chicago: Nelson-Hall. 7-24.

TAYLOR, Charles

2003 [1989] *Sources of the Self: the making of the Modern Identities*. Cambridge: Cambridge University.

TOURAINE, Alain

1992 *Critique de la Modernité*. Paris: Fayard.

1997 *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard.

VARGAS LLOSA, Mario

1969 *La literatura es fuego, Antología mínima de Mario Vargas Llosa*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

VIEIRA, Agripina

2000 "Do centro à caverna", in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. nº786. 15 a 28 de Novembro.6-7.

WALLERSTEIN, Immanuel

1980 *The Capitalist World Economy*, Cambridge: Cambridge Press.

WAUGH, Patricia

1984 *Metafiction, The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*, London and New York: Routledge.

WEBER, Max

2000 [1905] *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. Isabelle Kalinowski. Paris: Flammarion.

2013 [1973] *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Trad. Jose Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amarrortu.

WEST, Cornel

1995 "A matter of Life and Death" in John Rajchman (ed.). *The Identity in question*. New York / London: Routledge.15-32.

YÚDICE, George

1989 "Puede hablarse de postmodernidad en America Latina?" in *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Ano XV. Nº 29. Lima: Ler. 105-128.

YÚDICE, George, Juan FLORES & Jean FRANCO

1992 *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ZOLA, Émile

1999 [1893] *Como se casa, como se morre*. Trad. Duda Machado. São Paulo: 34 Editora.