

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

GUSTAVO OLIVEIRA DOS SANTOS

**PERSONAGENS E NEOCOLONIALISMO EM *A HORA DOS RUMINANTES*, DE
JOSÉ J. VEIGA**

VITÓRIA
2025

GUSTAVO OLIVEIRA DOS SANTOS

**PERSONAGENS E NEOCOLONIALISMO EM *A HORA DOS RUMINANTES*, DE
JOSÉ J. VEIGA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, na área de concentração de Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Luis Eustáquio Soares.

VITÓRIA

2025

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

S237p Santos, Gustavo Oliveira dos, 1999-
Personagens e neocolonialismo em A hora dos ruminantes,
de José J. Veiga / Gustavo Oliveira dos Santos. - 2025.
128 p.

Orientador: Luis Eustáquio Soares.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. José J. Veiga. 2. Personagens. 3. A hora dos ruminantes.
4. Neocolonialismo. 5. Signos alegóricos. I. Soares, Luis
Eustáquio. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro
de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82



Secretaria Integrada de Programas de Pós-Graduação
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO EM LETRAS
DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E NATURAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO -
ATA Nº 499 – 06/06/2025**

Em sessão pública ocorrida no dia seis de junho de dois mil e vinte e cinco, em sessão virtual, conforme Portaria Normativa nº 08 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFES de 01 de julho de 2021, procedeu-se a avaliação da dissertação do discente **Gustavo Oliveira dos Santos**. Às catorze horas (horário de Brasília), o Prof. Dr. Luis Eustáquio Soares – UFES (Orientador e Presidente da Comissão Examinadora de Defesa de Dissertação), deu início aos trabalhos convidando a ingressar à sala: Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré – UFES (Examinador Interno) e Profa. Dra. Elizabete Gerlânia Caron Sandrini - IFES (Examinadora Externa). A seguir, o presidente solicitou ao mestrando que fizesse uma explanação de seu trabalho intitulado **“Personagens sob o neocolonialismo como signos alegóricos em A hora dos ruminantes, de José J. Veiga: uma análise contracolonial e dialético-materialista”**. Finda a apresentação, o presidente passou a palavra aos examinadores, que procederam à arguição do candidato. Ao final, a Comissão, em sessão reservada, deliberou pela **APROVAÇÃO** da referida dissertação nos termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Letras e alertou que o aprovado somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação, em meio digital, à Secretaria do Programa. Encerrada a sessão, eu, Prof. Dr. Luis Eustáquio Soares, presidente da Comissão Examinadora, lavrei a presente ata que vai com as devidas assinaturas.

Prof. Dr. Luis Eustáquio Soares (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré (UFES)
Examinador Interno

Documento assinado digitalmente

PAULO ROBERTO SODRE
Data: 06/06/2025 19:34:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Elizabete Gerlânia Caron Sandrini (UFES)
Examinadora Externa

Documento assinado digitalmente

gov.br
ELIZABETE GERLANIA CARON SANDRINI
Data: 11/06/2025 07:28:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
LUIS EUSTAQUIO SOARES - MATRÍCULA 1351264
Membro - Programa de Pós-Graduação em Letras
Em 11/06/2025 às 15:59

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link: <https://api-lepisma.prod.uks.ufes.br/arquivos-assinados/1146723?tipoArquivo=O>

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Luis Eustáquio Soares, pela leitura e orientação imprescindíveis deste trabalho, bem como pelo acolhimento no grupo de pesquisa “Literatura, Soberania Nacional e Multipolaridade” e pelos momentos de aprendizado decorrentes das conferências do Congresso Internacional Permanente de mesmo nome.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, pela oportunidade de participação em seu corpo discente durante todo o período do meu curso de mestrado.

Ao Programa de Demanda Social da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo oferecimento de condições materiais à realização deste estudo.

Aos Profs. Paulo Roberto Sodré e Elizabete Gerlânia Caron Sandrini, pela avaliação desta pesquisa em todas as dimensões necessárias para a consecução de um texto final de qualidade, isto é, normatização, apresentação, linguagem, conteúdo, dentre outras.

“O tempo não respeita a formosura;
E da pálida morte a mão tirana
Arrasa os edifícios dos Augustos,
E arrasa a vil choupana.”

(*Marília de Dirceu*, Tomás António Gonzaga)

RESUMO

Sob lentes contracolonial e dialético-materialista, esta pesquisa analisou a função narrativa de cinco personagens de *A hora dos ruminantes* ([1966] 2022), de José J. Veiga. Mesclando aspectos da análise crítica textualista e contextualista, o estudo conclui que esses cinco personagens relevantes ao desenvolvimento da novela – Geminiano Dias, Amâncio Mendes, Manuel Florêncio, Nazaré e Apolinário - atuam como signos alegóricos das relações sociais inter-relacionados. A metodologia deste trabalho é o levantamento bibliográfico, com os trabalhos críticos utilizados nesta pesquisa sendo: Souza (1987), Amaral (2002), Dantas (2003), Paganini (2007), Rezende (2008), Santos (2008), Oliveira (2009), Röhrig (2011), Oliveira (2012), Kohlrausch e Augstburger (2013), Trevizan (2013), Barbosa (2018), Amâncio (2019), Mello (2020), Almeida et al. (2021), Mello (2021), Côrrea e Salla (2022), Santos (2022), Modesto (2023), Monteiro e Canarinos (2023) e Santos (2024).

Palavras-chave: José J. Veiga; *A hora dos ruminantes*; personagens; neocolonialismo; signos alegóricos.

ABSTRACT

Under lenses countercolonial and dialectical-materialist, this research analyzed the narrative function of five characters in *A hora dos ruminantes* ([1966] 2022), by José J. Veiga. Merging aspects of the textualist and contextualist critical analysis, the study concludes that these five relevant characters to the development of the novel - Geminiano Dias, Amâncio Mendes, Manuel Florêncio, Nazaré and Apolinário - act as allegorical signs of the social relations inter-related. The methodology of this work is the bibliographic survey, with the critical works used in this research being: Souza (1987), Amaral (2002), Dantas (2003), Paganini (2007), Rezende (2008), Santos (2008), Oliveira (2009), Röhrig (2011), Oliveira (2012), Kohlrausch and Augstburger (2013), Trevizan (2013), Barbosa (2018), Amâncio (2019), Mello (2020), Almeida et al. (2021), Mello (2021), Córrea and Salla (2022), Santos (2022), Modesto (2023), Monteiro and Canarinos (2023) and Santos (2024).

Keywords: *A hora dos ruminantes*; José J. Veiga; characters; neocolonialism; allegorical signs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. TESE 1: GEMINIANO DIAS	37
1.1. <i>Um carroceiro negro sob uma máscara branca</i>	37
1.2. <i>Uma alegoria da ideia de ser social como determinante da consciência na construção do personagem Geminiano</i>	43
1.2.1. <i>Intensificação e polivalência do trabalho e conseguinte aceleração do tempo</i>	46
1.2.2. <i>Repressão à liberdade de expressão</i>	48
1.2.3. <i>Modificação da relação do personagem com o espaço</i>	51
1.3. <i>Síntese da Tese 1</i>	54
2. ANTÍTESE 1: AMÂNCIO MENDES	55
2.1. <i>A ironia como alegoria na construção de um personagem</i>	55
2.2. <i>Estágios de Amâncio frente aos tapeireiros</i>	62
2.2.1. <i>Estágio de falsa socialização inicial</i>	63
2.2.2. <i>Estágio de bajulação</i>	64
2.2.3. <i>Estágio de defesa acrítica</i>	66
2.2.4. <i>Estágio de submissão consciente e envergonhada</i>	71
2.3. <i>Síntese da Antítese 1</i>	76
3. TESE 2: MANUEL FLORÊNCIO	78
3.1. <i>A manifestação da alegoria nos elementos simbólicos de cuidado</i>	78
3.2. <i>A corrupção dos valores de Manuel como um reflexo do neocolonialismo</i>	82
3.3. <i>Síntese da Tese 2</i>	86
4. ANTÍTESE 2: NAZARÉ	88
4.1. <i>Construção da inocência de Nazaré</i>	88
4.1.1. <i>A aparente vivência do amor romântico</i>	89
4.1.2. <i>A associação de Nazaré a um rapaz humilde</i>	89
4.1.3. <i>O espaço como difundidor da ideia de um amor desinteressado</i>	90
4.2. <i>O colonialismo epistemológico de Nazaré</i>	91
4.3. <i>Nazaré a serviço do neocolonialismo</i>	93
4.4. <i>Síntese da Antítese 2</i>	95
5. SÍNTESE: APOLINÁRIO	96
5.1. <i>Entre seguir uma religião apropriada pelo colonialismo e posicionar-se contra um projeto de poder neocolonial</i>	96

5.2. <i>Do isolamento individual à inspiração para um movimento de resistência coletiva</i>	100
5.3. <i>Síntese da Síntese</i>	106
CONCLUSÃO	110
REFERÊNCIAS	115
<i>Publicações de José J. Veiga</i>	115
<i>Publicações sobre José J. Veiga</i>	115
<i>Outras publicações</i>	120

INTRODUÇÃO

O primeiro contato deste pesquisador com a novela *A hora dos ruminantes* - e com um texto do autor José J. Veiga - ocorreu em sua Licenciatura em Língua Portuguesa e Literatura de Língua Portuguesa. Mais especificamente, entre fevereiro e maio de 2021, durante uma disciplina obrigatória voltada ao estudo e à discussão de narrativas de literatura brasileira, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Jurema José de Oliveira, na Universidade Federal do Espírito Santo.

De imediato, a atmosfera interiorana da narrativa veiguiana soou como familiar. O município de Viana, em que este autor vive há mais de vinte anos, é similarmente marcado por certa ruralidade e costuma ser caracterizado por seus moradores como um local mais pacato em comparação com outras divisões da Grande Vitória, mais urbanizadas, como Cariacica, Vitória, Serra e Vila Velha. Esse entrelaçamento entre ficção e realidade logo remeteu ao conceito de alegoria, isto é, ao processo de “abertura do texto a múltiplos significados, a sucessivas reescrituras e sobrescrituras que são geradas segundo os muitos níveis e interpretações suplementares” (Jameson, 1992, p. 26).

A ideia de alegoria é associável ao trabalho de interpretação de um trabalho ficcional porque esse método se baseia na busca por um sentido que não é dado de forma explícita pela narrativa - como também em um poema ou uma peça de teatro - , mas encontra-se oculto, muitas vezes propositalmente.

No sentido clássico ou bíblico do método alegórico, por exemplo, Bloomfield (1972) explica que o significado secreto está escondido das acepções sociais consideradas vulgares, no primeiro caso, ou profanas, no segundo. É por isso que, na Grécia Antiga, por exemplo, os textos produzidos pelos intelectuais da época eram analisados de forma bastante cuidadosa por seus pares, o que indicia uma preocupação com a forma com que o saber seria recepcionado pela população em geral. *A Ilíada* e *a Odisseia* de Homero, por exemplo, motivaram debates calorosos:

[...] Teágenes de Régio, por exemplo, tentou explicar a batalha dos deuses no canto 20 de *Ilíada* como uma velada apresentação de certas verdades éticas e físicas; Anaxágoras considerou os poemas de Homero como manuais de moralidade; e Metrodoro de Lâmpsaco, seu pupilo, interpretou-os como textos de fisiologia e filosofia natural. De acordo com Metrodoro, Deméter personificou o fígado, Apolo, a bile, Dionísio, o baço; Helena era o

ar, Agamêmnon, a terra, Heitor, a lua, e Aquiles, o Sol [...]¹ (Small, 1949, p. 423).

Já na aplicação do método alegórico no contexto cristão, Carvalho (2013) explica que não se procura o significado oculto de palavras, mas de fatos, pois parte-se do pressuposto de que as palavras foram escritas pelos profetas sob a inspiração divina:

O teólogo, exegeta ou hermeneuta, procura decifrar as marcas divinas no tempo, na história, na natureza, no cosmos, na Bíblia; visto que se Deus é a causa de tudo o que existe, então tudo conserva os vestígios do seu Criador, como efeitos da Causa primeira. O homem deve olhar para a natureza procurando sempre um recado oculto do Idealizador do mundo [...] (2013, p. 217).

Contudo, mesmo na modernidade tardia, em que a alegada benevolência da herança greco-latina e judaico-cristã aos países colonizados por Espanha e Portugal não é um ponto pacífico de discussão no cenário sociopolítico da América Latina contemporânea, a alegoria ainda é um método pertinente para estudar o que é ser latino e o que é performar latinidade.

Quando a Manarairema de *A hora*, esse ambiente tão calmo, transforma-se de forma mágica em um local bem agitado e caótico por forças externas que seus moradores não conseguem identificar de imediato, trata-se, pois, de um projeto literário baseado na recriação da realidade. Da não aceitação do dito pelo dito, mas da significação desse dito. Um projeto baseado em um movimento que, ao lado de autores como o argentino Jorge Luis Borges, o também brasileiro Érico Veríssimo e a chilena nascida no Peru Isabel Allende, propôs-se como algo revolucionário tanto para a literatura latino-americana quanto para o seu campo de origem, as artes plásticas. O realismo mágico, nome do movimento de que trata-se aqui, popularizou-se com o ensaio de 1925 - não traduzido para a língua portuguesa desde então - de Franz Roh *Nach Expressionismus: Magischer Realismus: Probleme der neuesten europäischen Malerei* (em tradução livre do alemão, *Pós-expressionismo: realismo mágico: problemas da nova pintura europeia*). Por “nova” pintura europeia, esse escritor e crítico de arte alemão se refere ao tipo pictórico desenvolvido de 1920 a 1925 e que

¹ “[...] Theagenes of Regium, for example, attempted to explain the battle of the gods in *Iliad* 20 as a veiled presentation of certain physical and ethical truths; Anaxagoras regarded the poems of Homer as handbooks of morality; and Metrodorus of Lampsacus, his pupil, interpreted them as texts in physiology and natural philosophy. According to Metrodorus, Demeter personified the liver, Apollo the gall, Dionysus the spleen; Helen was the air, Agamemnon the earth, Hector the moon, and Achilles the sun [...]” (tradução nossa).

sucede o impressionismo e expressionismo anteriores e foi rotulado como “problemático” pelos artistas expressionistas que sentiam seu projeto estético, parafraseando a terminologia de Roh (1925), “mágico-realista” estava sendo ameaçado pela representação de objetos inanimados em correntes sucessoras, como, por exemplo, o cubismo e o futurismo.

Segundo o periódico alemão *Deutsche Welle (DW)*, o expressionismo se inicia em 7 de junho de 1905, com a criação do movimento *Die Brücke (A Ponte)* pelos estudantes de arquitetura da Escola Técnica de Dresden Karl Schmidt-Rottluft, Ernst Ludwig Kirchner, Fritz Bleyl e Erich Heckel. Com um objetivo muito diverso do proposto pela sisudez dos objetos cubistas e futuristas, os então universitários desejavam usar sua arte para que a sociedade, em geral, compreendesse o sentimento de angústia da juventude europeia frente aos conflitos internacionais da época, com destaque para os que compõem a Primeira Guerra Mundial, assim como da ascensão do fascismo e do nazismo.

É dentro desse período que Roh (1925) descreve o surgimento de pinturas que hoje podem ser vistas como mágico-realistas, pois propõem que o real também abriga o absurdo, o que o raciocínio lógico comporta como inadmissível:

[...] der Expressionismus [...] Vorliebe für phantastische, überirdische oder entlegene Objekte aufwies, wenn seine Kraft natürlich ebenso dahin zielte, auch Alltägliches entlegen machen und mit aufstaunenlassender Fremdheit belehnen zu können [...]. Wenn dämonische Menschen auftraten, so gleich mit menschenfresserischem Antlitz. Wenn Tiere dastanden, so waren es blaue Himmels-pferde oder rote Mondkühe, die uns auch gegenständlich über alles auf dieser Erde Erfahrbare hinaustragen sollten. Wenn in Landschaften Fülle des Südens besungen wurde, so entstanden Tropen einer überirdischen Welt: von einer sengenden Glut der Farbe, die Menschen unserer Art wie Papierbüschel würde abbrennen lassen. Vor allem aber schritten (wie bei Chagall) Tiere durch den Himmel, wandelten Dörfer durch den transparenten Schädel des abgebildeten Beschauers, flogen Köpfe von überhitzten Menschenleibern ab, wie Korke von überfüllten Flaschen (Roh, 1925, p. 23-24).

Como se percebe, Roh (1925) retrata paisagens bastante similares às descritas nos romances de realismo mágico da América Latina do século XX em diante. Porém, a migração do realismo mágico das artes plásticas para a literatura latino-americana somente ocorre em 1935, segundo o crítico Angel Flores (1955), com a publicação em Buenos Aires de Jorge Luis Borges *Historia universal de la infamia (História universal da infâmia)*, uma coleção com 13 (treze) contos - na edição de 1954, seriam

acrescentados outros 3 (três) -, os quais têm, entre alguns de seus personagens relevantes, homens dotados de habilidades sobrenaturais.

A título de exemplificação, em “El tintorero enmascarado Hákim de Merv” (“O tintureiro mascarado Hákim de Merv”), o personagem-título nasceu no Turquestão e aprendeu, com seu tio paterno, a habilidade socialmente censurável de mascarar o seu rosto com tinta. Vivendo mascarado, tem a revelação espiritual - e prosrita pela interpretação tradicional do islamismo - de que “todas as cores”, sejam elas associadas ao bem ou ao mal, “são abomináveis²” e, para convencer outras pessoas de seu ponto de vista, foge do Turquestão no ano 146 da Hégira (fuga de Maomé de Meca para Medina, a qual estabelece o primeiro ano do calendário muçulmano).

Aos homens que encontra na sua viagem pelo deserto, conta, por sua vez, que fugiu para cumprir uma missão religiosa, associando, para isso, um significado transcendental à sua máscara:

[...] Ele contou-lhes que era Hakim, filho de Osman, e que, no ano da Fuga [de Maomé], um homem tinha entrado em sua casa e, após uma purificação e uma oração, tinha cortado sua cabeça com uma cimitarra [espada afiada de lâmina curva e larga] e a ergueu em direção ao céu. Segurada na mão direita do estranho (que era o anjo Gabriel), sua cabeça estava diante do Senhor - no mais alto céu - que confiou-lhe a missão de profetizar, ensinou-lhe palavras tão antigas, que sua mera emissão poderia queimar as bocas dos homens, e dotou-lhes de um brilho que olhos mortais não podiam suportar. Tal era sua justificação da máscara. Quando todos os homens na terra professassem a nova lei, a Face seria-lhes revelada e eles poderiam venerá-la abertamente - como os anjos já a veneravam. Sua missão proclamada, Hakim exortou-os a uma guerra santa - uma *jihad*³ [...] (Borges, 1975, p. 80-81).

A tentativa, contudo, do personagem de lançar-se como o mais novo profeta islâmico é severamente penalizada ao final do conto. “No ano 163 da Fuga (e quinto ano da Face Iluminada), Hakim foi sitiado em Sanam pelo exército do Califa [Mohammed al-Mahdi] [...]”⁴ (Borges, 1975, p. 84). Mesmo argumentando com os

² “all colours are abominable” (tradução nossa).

³ “He told them that he was Hakim, son of Osman, and that in the year of the Flight a man had made his way into his house and, after purification and prayer, had cut off his head with a scimitar and taken it to heaven. Held in the right hand of the stranger (who was the angel Gabriel), his head had been before the Lord - in the highest heaven - who entrusted it with the mission of prophesying, taught it words so ancient that their mere utterance could burn men’s mouths, and endowed it with a radiance that mortal eyes could not bear. Such was his justification of the mask. When all men on earth professed the new law, the Face would be revealed to them and they could worship it openly - as the angels already worshipped it. His mission proclaimed, Hakim exhorted them to a holy war - a *jihad*” (tradução nossa).

⁴ “In the year of the Flight (and fifth year of the Shining Face), Hakim was besieged at Sanam by the Caliph’s army [...]” (tradução nossa).

capitães que estariam pecando de forma imperdoável se punissem um apóstolo, “transpassaram-no com lanças⁵” (1975, p. 85).

Essa tendência do uso do realismo mágico para a denúncia da repressão à pluralidade de pensamento e, de um modo geral, do autoritarismo é, portanto, algo que está presente desde sua manifestação inicial na literatura latino-americana, não se restringindo, evidentemente, apenas às histórias curtas, como os contos borgianos. Em 1949, por exemplo, o cubano Alejo Carpentier lançou o romance histórico *El reino de este mundo* (*O reino deste mundo*) para alegorizar a Revolução Haitiana (1791-1804), onde os escravizados insurgentes, liderados pelo Toussaint Louverture, exigiam a sua liberdade e o fim da colonização de seu país pela França, a qual o ocupava desde 1697.

Já no início da história, o narrador mostra um sentimento de antagonismo entre os personagens escravizados Ti Noel e Mackandal e a figura direta da opressão que sofrem, isto é, seu mestre de plantação Monsieur Lenormand de Mezy, mas também a todos aqueles que, de alguma forma, estão ligados ao domínio colonial francês. Confiante em sua capacidade de restaurar a dignidade dos oprimidos, Mackandal inicia uma revolta da negritude contra os colonizadores ao matar animais de gado dos fazendeiros e até mesmo alguns proprietários de fazendas.

Como correção à sua capacidade de ameaçar o sistema colonialista, Mackandal é capturado pelos brancos e morto em praça pública. Mas a semente da revolução nos corações do seu povo germina na forma, vinte anos depois, da Revolta de São Domingos, que leva, posteriormente, ao poder o rei negro - embora também escravista e de mentalidade eurocentrista - Henri Christophe.

Outro romance que convida a pensar sobre a necessidade da luta pela emancipação das populações latino-americanas é *Incidente em Antares*, do brasileiro Érico Veríssimo e publicado em 1971. Nessa história, sete mortos-vivos protestam contra o fato de não poderem ser enterrados, pois os coveiros da cidade, dominada politicamente por duas famílias coronelistas desde o século XIX, estão em greve por melhores condições de trabalho. É nesse contexto, porém, que os fantasmas saem para reencontrar antigos amigos, mas descobrem - ou redescobrem - as hipocrisias

⁵ “ran him through with spears” (tradução nossa).

da sociedade em que estavam inseridos e, protegidos por sua condição fantasmagórica, resolvem expor os problemas da sociedade que os cercam, para desespero das autoridades, em praça pública.

Nesse contexto, a fachada de sociedade civilizada de Antares é desmascarada como sendo um local onde a principal preocupação do prefeito é manter os trabalhadores alienados da necessidade de revolta contra as minorias privilegiadas. Mimetizando o ambiente da ditadura, onde opositores políticos são perseguidos e sofrem torturas, sem que o grande público tenha conhecimento. Onde os juristas e as forças policiais são desnudados como partícipes de um aparato para proteção das elites. E os profissionais do saber, do intelecto, são convocados para produzir ideologia burguesa, e não conhecimento.

E, se em *Incidente em Antares* quem traz luz à sociedade são os fantasmas, são os espíritos que motivam uma mulher, juntamente com seus filhos, a resistir à violência psicológica e sexual de seu marido abusivo e ambicioso n'A *casa do Espíritos*, romance lançado em 1982 por Isabel Allende. Esteban, o nome desse homem tão nocivo, é um homem de origem humilde, mas que, ambicioso, consegue casar-se com Clara, como se chama uma de suas vítimas, e herdar o seu dote, uma fazenda extensa, mas arruinada em Las Tres Marías. Altamente habilidoso para os negócios, consegue reerguer a fazenda, mas transformando-se em um empregador altamente hostil aos direitos trabalhistas de seus funcionários e obcecado por cometer abusos sexuais contra adolescentes dessa região campestre.

Esteban, porém, não se satisfaz apenas com humilhar os mais vulneráveis socialmente, mas também a membros de sua própria família. Esse é o caso de Clara, que é recorrentemente espancada por ele ao longo do casamento sempre que deseja se portar como uma esposa independente. Mas também é o caso de sua filha Blanca, que tem o namoro impedido com um camponês socialista, Pedro Terceiro, por uma intolerância política da parte do pai. E é, mais tarde - na década de 70 -, o caso de sua neta Alba. Isso porque, ao final da história, Esteban torna-se senador pelo Partido Conservador e, movido por um sentimento de revolta contra o governo de Salvador Allende, colabora para a imposição do golpe de Pinochet e, por consequência, com a prisão da filha progressista de Blanca.

Narrativas como as citadas acima e de outros autores servem para exemplificar que, entre o realismo mágico e o autoritarismo, há um espaço de interseção ocupado pela denúncia social por meio da escrita literária. Mas também pode ser reivindicado por análises sobre como os personagens se comportam uns com os outros em situação de opressão. Essa, no caso, foi a perspectiva deste pesquisador após desenvolver, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré, um trabalho de conclusão de curso que:

objetiva mostrar como o desenvolvimento de quatro personagens - Amâncio, Geminiano, Manuel e Apolinário - de *A hora dos ruminantes* (1966), romance de José Jacinto Veiga, atua como recurso à representação da emergência e da consolidação de um regime autoritário em Manarairema, mas também da possibilidade de resistência a esse processo antidemocrático (Santos, 2022, p. 3).

Intitulado “Personagens, autoritarismo e resistência em *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga”, o texto trata dessa mesma novela, escrita entre 1956 e 1963 e estruturada em três capítulos, os quais são “A chegada”, “O dia dos cachorros” e “O dia dos bois”. A primeira parte retrata uma região, Manarairema, habitada por esses cidadãos que não dispõem de insumos básicos para alimentação e de relações de trabalho mais avançadas. Isto é, estão presos ao artesanato e ao pessoalismo da pré-modernidade. Porém, o cotidiano dos manaraienses sofre profundas mudanças com o surgimento de estranhos em um caminhão. Os forasteiros fazem morada na tapera de uma fazenda abandonada, situada no outro lado da cidade. Lá, executam seus planos, que, em momento nenhum da narrativa, são plenamente compreendidos pelos manaraienses que não são convidados a visitar o local, tampouco pelos leitores, que se tornam reféns da falta de conhecimento dos nativos. Nas palavras de Röhrig (2011):

[...] em *A Hora dos Ruminantes* estamos todos, leitores e personagens, diante da necessidade de conhecer e compreender, mas por outro lado frente à perplexidade e ao desespero suscitado pela ignorância (Röhrig, 2011, p. 17).

Em “O dia dos cachorros”, essa angústia se torna ainda mais aguda. Os objetivos de dominação dos personagens se mostram mais explícitos. Chegam novos tempos, regrados pela subserviência dos nativos a agentes desconhecidos, a partir da ameaça insólita de grupos de cães dos forasteiros. No capítulo posterior, bois ocupam as ruas e as moradias da cidade. Esses animais ameaçam não apenas a integridade física dos moradores, mas também a continuação de seus modos de

vida por meio da destruição das “relações homem-natureza” (Amâncio, 2019, p. 260) daquela cidade.

Tal cenário distópico decorre de uma parcela dos munícipes - representada, sobretudo, pelo microempresário Amâncio e pela jovem Nazaré - depositar esperanças nas promessas de progresso econômico e cultural aventadas pelos forasteiros. Estes, em contrapartida, ambicionam a obediência irrestrita dos nativos aos seus planos de dominação política da região e ameaçam-nos, em caso de recusa, com a supressão de suas liberdades civis. Como consequência, a ascensão dos estranhos provoca o conformismo de Geminiano e Manoel, outros dois personagens relevantes, mas também leva à resistência do que resta, Apolinário. Este é construído pela narrativa como uma liderança democrática e heroica, pois consegue não apenas intimidar os tapeireiros a não seguirem com seus planos abusivos, mas também empoderar os nativos amedrontados.

Torna-se evidente que uma relação opressora entre os manarairenses e os tapeireiros atua como força motriz ao enredo da novela. Contudo, nesta dissertação, duas etapas a mais foram dadas em relação ao proposto no trabalho de conclusão de curso. Em primeiro lugar, foi notado o teor neocolonialista do projeto de poder. Essa perspectiva, apresentada no título *Personagens e neocolonialismo em A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga, é uma constatação do sentimento de que os nativos não dispõem do controle de sua própria terra. Seus hábitos culturais eram reformados a despeito de suas manifestações de insatisfação, um processo de subalternização que aproxima a condição existencial dos personagens que habitam o município fictício à de qualquer povo situado na periferia do modo de produção atual. Mas, em segundo lugar, há a parte de signos alegóricos, que dizem respeito a como os personagens interagem entre si e os vincula às chaves alegóricas mais amplas, no caso, o pós-colonialismo e o materialismo dialético.

Tratando da primeira chave, a inclusão do conceito de neocolonialismo na pesquisa surgiu interligada a uma breve incursão pela história do colonialismo e do neocolonialismo brasileiro para testar a pertinência de *A hora dos ruminantes* como uma narrativa que alegoriza personagens sob um sistema neocolonial. A outrora Ilha de Vera Cruz nasce como consequência da primeira fase do capitalismo na Europa. Como seu destino é concebido para estar ligado ao do império português,

precisaria de um modo de produção suficientemente colonialista para desenvolver-se como uma possessão territorial de um país rico. A política mercantilista, popularizada entre os Estados nacionais europeus do século XV ao XVIII, proporciona essa lógica de exploração na relação de Portugal com o Brasil.

Trata-se de um período em que os governos europeus perceberam que precisavam acumular mais ouro e prata para maximizar a quantidade de dinheiro em circulação e, assim, “atender o volume do intercâmbio de mercadorias que se encontrava em rápida expansão” (Hunt; Sherman, 1986, p. 36). Mas também há a necessidade de garantir que mais metais ingressassem em seus países do que os abandonassem durante as transações comerciais. Para isso, explorar os recursos dos territórios periféricos para comerciar mais mercadorias com outras nações ricas e, em troca, acumular mais metais é o plano que motiva a implementação do “velho” colonialismo em muitas nações europeias - inclusive Portugal, que explora fartamente a cana-de-açúcar, o pau-brasil e o ouro de sua maior colônia.

Mas a lógica de espoliação do mercantilismo não se finda completamente com a independência da terra já chamada de Brasil, em 1822. O país continua a ser controlado por uma elite com a mesma mentalidade agroexportadora que marcou o período colonial. Ainda prevalece o entendimento de que o Estado não tem capacidade para decidir os caminhos de sua própria economia, mas deve manter-se refém das demandas - principalmente, de café - dos mercados dos países ricos.

Nessa sociedade carente de soberania, o início da industrialização é postergado ao máximo possível e apenas ocorre em virtude de uma situação atípica, o *crash* da bolsa de valores de Nova York em 1929. Na época, os preços do café se desvalorizam no mercado internacional, levando “a uma forte desvalorização da moeda local”, mas culminando em “uma estratégia nacional de desenvolvimento” (Bresser-Pereira, 2012, p. 107) durante a Era Vargas (1930-1945). Mais condizente com as aspirações a uma sociedade soberana, essa estratégia se estenderia até mesmo pelo governo sucessor, de Eurico Gaspar Dutra (1945-1950) - após o general ficar insatisfeito com os resultados de sua própria cartilha liberal inicial -, e pelo segundo período getulista (1950-1954).

Porém, quase um ano e meio depois do suicídio de Vargas em 1954, a gestão de Juscelino Kubitschek (JK) (1956-1961) reacende a tradição neocolonialista do

Brasil. Para manter-se no cargo, o político mineiro decide optar por um meio-termo entre a tradição nacional-desenvolvimentista estabelecida na época e a mentalidade entreguista do patrimônio brasileiro exigida pelos estadunidenses aos países da América Latina durante o início da Guerra Fria (1947-1991). Busca, assim, uma solução de conciliação entre um cenário político marcado por disputas pelo poder entre liberais e estatistas. Mas, na prática, seu processo de modernização de áreas diversas da sociedade brasileira - agricultura, automobilismo, álcalis, cimento, energia elétrica, ferrovias, marinha mercante, material elétrico e mecânica pesada, refino de petróleo e rodovias - traz sérias consequências à perda de soberania nacional.

Young (2014) detalha que JK impõe à economia o recebimento de um alto volume de capital e tecnologia proveniente de multinacionais de países do capitalismo central, que, em troca, impõem a exploração da mais-valia dos trabalhadores brasileiros, da diversidade dos recursos naturais da nação e de seus mercados consumidores. Em síntese, as empresas executam uma agenda que provoca:

[...] uma maior homogeneidade das burguesias brasileiras, alterações nos marcos institucionais e legais para favorecer os interesses das empresas multinacionais e a contenção de movimentos nacionalistas [...] (Rodrigues, 2017, p. 30).

Esse cenário de ausência de controle sobre a própria terra se acentua quando focalizam-se os territórios interioranos, como é a Manarairema do primeiro capítulo. Embora tenha gerado, segundo Caminha (2022), um incremento de produtividade agrícola, o programa de industrialização pesada de JK aprofunda a desigualdade social no campo. O aumento do uso de maquinários agrícolas⁶ e implementos na agricultura⁷, na prática, beneficia apenas as elites rurais. Sem atenção ao papel do Estado em dar prioridade à promoção de justiça social, Juscelino deixa intocada a crescente concentração de terras por grandes latifundiários, à revelia de uma massa de trabalhadores agrícolas em situação de miséria. Mais especificamente, essa população mais humilde fica sem possibilidades reais de alcançar condições dignas

⁶ “Em termos absolutos, entre os Censos Demográficos de 1950 e 1960, houve um salto impressionante no número de tratores em uso na agricultura, que passou de 8.372 para 61.345 unidades” (CAMINHA, 2022, p. 603).

⁷ “Entre 1956 e 1961, também o consumo de fertilizantes”, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, “aumentava na agricultura brasileira, subindo de 165 mil para 246 mil toneladas” (CAMINHA, 2022, p. 604).

de trabalho ou mesmo de emancipar-se das relações semifeudais que mantêm com o patronato, o que, por sua vez, coincide com o conceito de *neocolonialismo*.

A paternidade etimológica desse termo pode ser atribuída ao filósofo Jean Paul-Sartre, “que em 1956 utiliza a expressão “neocolonialista” em *Les temps modernes*⁸” (Ardant, 1965, p. 837), uma revista literária fundada por ele juntamente com Beauvoir e Merleau-Ponty. O termo ficou ignorado por cinco anos e somente foi acessado em 1960, com “a aceleração do processo de descolonização⁹” (1965, p. 838) na África e na Ásia, mas também na própria América Latina.

Segundo o politólogo Philippe Ardant (1965), o termo designa “novas formas de colonialismo” (1965, p. 838). Enquanto, no antigo colonialismo, há uma metrópole, um Estado soberano, e uma colônia, ao seu dispor, nessas novas formas, ambos os Estados são, do ponto de vista formal, soberanos, mas, na prática, a dominação permanece porque a independência política ocorre sem independência econômica. Explica o economista Edwin Charle (1966) que a essência do conceito de neocolonialismo reside na continuidade do processo imperialista, “ainda que os antigos laços políticos que ligam os países subdesenvolvidos aos industrializados tenham sido rompidos” (1966, p. 331).

Simplificando ainda mais o conceito, Spivak (1991) traça uma relação com o processo de radiação para explicar esse processo em uma entrevista concedida ao também escritor pós-colonial Robert Young. Assim como ao receber ondas eletromagnéticas uma pessoa pode não se dar conta de que está sendo vítima de um processo danoso, o neocolonizado parte da ideia de que habita um território legalmente independente para acreditar-se tão livre quanto o seu neocolonizador.

Essa alienação do neocolonizado - perceptível, como será visto nos capítulos posteriores, principalmente, em Amâncio e Nazaré - é particularmente nociva à manutenção do bem-estar de uma comunidade tão alijada do centro do capitalismo, como é o caso de Manarairema. Pois esses personagens, comportando-se como ervas daninhas em uma lavoura, acabam por conclamar o restante da comunidade a atribuir uma legitimidade aos estrangeiros que não deveria ser dada a uma

⁸ “qui en 1956 utilise l'expression “néo-colonialiste” dans *Les Temps Modernes*” (tradução nossa).

⁹ “l'accélération du processus de décolonisation” (tradução nossa).

sociedade tão despreparada para sanar as ameaças à soberania que ela mesma ajudou a criar. Não por acaso, leva-se à próxima etapa, que trata da inclusão da noção de personagens como signos alegóricos inter-relacionados.

Pensando na acepção de signo sob uma perspectiva estruturalista, recorda-se que sua definição no *Curso de Linguística Geral*, de Saussure (2006), é a de “uma entidade psíquica de duas faces” (2006, p. 80): o conceito, o significado, por exemplo, de gato, animal felino que mia; e a imagem acústica, o significante, isto é, como o som da palavra gato é recebido pelos sentidos dos seres humanos, a fim de que estes associem a palavra ao conceito.

De forma semelhante, é o que ocorre com a recepção de um personagem pelo leitor. Por exemplo, Esteban Trueba, em *A casa dos espíritos*, tem como significado um fazendeiro elitista, autoritário com seus funcionários e agressor sexual. Mas é preciso que o narrador de Allende (1982) represente o nome Esteban Trueba por escrito para que o som dessa palavra seja recebido pelos sentidos do público e, por consequência, estes se recordem do personagem.

Com os estudos pós-estruturalistas da linguagem, porém, aprende-se que os signos não são articulações isoladas entre determinados conceitos e suas respectivas imagens acústicas. Como explica Eagleton (2006), no capítulo “O pós-estruturalismo” de sua *Teoria da literatura: uma introdução*:

[...] O significante "bote" nos dá o conceito ou significado "bote" porque se distingue do significante "mote". Ou seja, o significado é produto da diferença entre dois significantes. Mas também é produto da diferença entre vários outros significantes: "pote", "lote", "bota", e assim por diante. Isso põe em questão a interpretação que Saussure faz do signo como uma unidade simétrica precisa entre um significante e um significado, já que o significado "bote" é realmente produto de uma complexa interação de significantes, aparentemente infinita [...] (2006, p. 192).

Os signos estão inter-relacionados, assim como os personagens têm suas ações entrelaçadas para que uma história progrida. Em *A casa dos espíritos*, Pedro Terceiro tem seus dedos amputados por Esteban porque teimava em continuar a namorar a sua filha. Em *O reino deste mundo*, Mackandal é apresentado como amigo de Ti Noel, com base no fato de que ambos compartilham a vivência de serem escravizados na fazenda do Monsieur. Em *A invenção de Morel*, de Adolfo Bioy Casares (1986), um escritor foge para uma ilha deserta por estar sendo perseguido pelas autoridades de seu país. E esta lógica segue como um princípio

essencial à construção de uma narrativa, uma vez que os personagens, definidos pelos teóricos da literatura brasileiros Santos e Oliveira (2001) como seres de ficção, alegorizam como as vidas dos 'seres de realidade', as pessoas, têm suas existências e suas perspectivas de mundo chanceladas, mas também contraditadas por outros seres humanos.

Afinal, como se observa recorrentemente nos textos de realismo mágico (e na literatura, de um modo geral), muitas vezes os seres humanos conflitam entre si por disporem de visões divergentes sobre a realidade. Em *O reino deste mundo*, por exemplo, o Monsieur despreza as ideias iluministas e antiescravistas vindas da Europa porque elas atrapalham o seu imoral meio de subsistência como trabalhador de escravos. Assim como, em *A hora dos ruminantes*, com a negligência de personagens como Amâncio e Nazaré com a defesa de sua própria terra, Manarairema tem o desmantelamento de sua soberania legitimado por outros nativos, gerando a insatisfação de outros com o *status quo*, como Geminiano, Manuel e, principalmente, Apolinário.

Em suma, isso significa que os personagens podem ter seu significado expandido, isto é, alegorizado por meio das teses e antíteses (negações das teses anteriormente apresentadas) e, nas narrativas cujos conflitos sociais são resolvidos, das sínteses, novas teses que representam.

Tamanha a importância dessa abordagem analítica, denominada pela filosofia de dialética, é razoável imaginar que ela, por si só, componha uma narrativa perene e iniciada em um passado distante. E realmente o é, pois a dialética é aplicada por pensadores desde a Grécia Antiga. Segundo os pesquisadores Zen e Sgarbi (2018) no artigo "O método dialético na história do pensamento filosófico ocidental", Heráclito (535-475 a.C.) já rebatia a ideia de Parmênides (530-460 a.C.) de que os seres eram imutáveis. Mais precisamente, enquanto, para Parmênides, "o ser é único e não múltiplo, de forma que o ser é e o não ser não é" (2018, p. 81), o outro filósofo enxerga a vida humana como uma permanente transformação gerada pela luta dos contrários, como são os casos dos pólos "vida e morte, sono e vigília, juventude e velhice" (2018, p. 81), por exemplo.

Mas outros capítulos dessa história continuaram ser escritos após a Antiguidade. O anseio por encontrar a síntese entre realidades tradicionalmente

consideradas distantes umas das outras também aparece na escolástica medieval, que, “na esteira do pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274)[,] procurava harmonizar fé e razão, as verdades reveladas e as verdades racionais” (2018, p. 85).

Segundo Martins e Meirelles (2015), uma forma de harmonização de crença e racionalidade por parte do tomismo estaria na proposta do frade católico de provar a existência de Deus, na sua *Suma Teológica*, por meio de um argumento composto por cinco vias. A primeira é a constatação do fenômeno físico do movimento, que precisaria de Deus como um primeiro motor. A segunda parte da necessidade humana de encontrar causa e efeito nas relações sociais, o que exigiria novamente uma causa eficiente primeira, Deus. A terceira supõe que “tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro” (Aquino, 2009, p. 167), o que leva novamente a Deus como uma causa de necessidade anterior às demais. A quarta reside na necessidade de o ser humano ter um parâmetro perfeito de bondade e perfeição para identificar as pessoas e os elementos ao seu redor com melhores ou piores, mais perfeitos ou imperfeitos que outros. Assim como a quinta estipula a necessidade de um parâmetro de máxima inteligência para comparações similares àquelas que envolvem as noções da quarta via.

Contudo, o futuro ou, em termos literários, o desfecho do pensamento dialético é bastante diferente do que desejaria Tomás de Aquino para a humanidade, uma vez que é geralmente tendo como base o pensamento dos secularizados Friedrich Hegel (1770-1831) e Karl Marx (1818-1883) que as pesquisas no campo da filosofia assumem os conceitos de tese, antítese e síntese (e nova tese) para propor suas reflexões sobre o método dialético. Isso porque a Idade Contemporânea (1789-presente) é um momento em que o ocidental, sem estar submetido à Igreja como monopolista do conhecimento, pode refletir sobre qual é seu papel no mundo e qual a natureza das relações que mantém com o seu semelhante.

Na *Fenomenologia do espírito* de Hegel, por exemplo, são propostas diversas estruturas triádicas para explicar o processo de aquisição de conhecimento. A principal delas é formada pela consciência, pela autoconsciência e pela razão. O primeiro elemento, a tese, diz respeito ao momento em que o sujeito toma consciência de um objeto exterior. Já a autoconsciência, a antítese, é o momento

em que o sujeito toma consciência de si mesmo como objeto. E a razão é a conciliação entre a consciência de si e do que lhe é externo.

Aparentemente distante de discussões sociais mais profundas, essa mesma tríade, todavia, ganha implicações mais amplas no subcapítulo “Suficiência e Não-Autossuficiência da Autoconsciência: Domínio e Servidão¹⁰”. Hegel (1807/2018) aqui explica que as ações desempenhadas por uma pessoa em condição de servidão não representam “um fazer puro, mas sim um fazer inessencial¹¹” (1807/2018, p. 114), produzido por uma autoconsciência dependente de “uma existência determinada¹²” (1807/2018, p. 114), isto é, a de seu mestre.

Ainda nos termos hegelianos, a síntese dessa dialética entre a autoconsciência independente do mestre (tese) e a autoconsciência dominada do servo (antítese) reside no subcapítulo posterior por meio do alcance do servo de sua própria libertação. Isto é, quando vence o medo que o faz aceitar a dominação e proclama independência sobre sua autoconsciência, à semelhança de um herói que precisa buscar as respostas em si mesmo para resolver os conflitos que a narrativa da vida lhe propõe.

Considerando o ponto de vista de Marx (1818-1883), contudo, a libertação da própria consciência é uma proposta individualista que desemboca, na prática, em uma conservação de estruturas sociais de opressão dentro da Europa e fora dela. Incluindo “todas as sociedades até hoje existentes” (1996, p. 40), os conflitos entre grupos com capacidades de dominar uns aos outros, as chamadas lutas de classes, são uma constante, que somente pode ser superada de forma coletiva pelos oprimidos, com a sua união contra um sistema que ultrapassa as forças de um único indivíduo:

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (Marx; Engels, 1996, p. 40).

¹⁰ “Self-Sufficiency and Non-Self-Sufficiency of Self-Consciousness; Mastery and Servitude” (tradução nossa).

¹¹ “a pure but rather an inessential doing” (tradução nossa).

¹² “a determinate existence” (tradução nossa).

No capitalismo, o trabalho, uma “condição universal do metabolismo entre homem e natureza” (Marx, 2011, p. 335), é descaracterizada para a maior parte de humanidade como um processo de sofrimento. As relações de dominação dos seres humanos sobre outros, seja dentro de uma mesma nação ou entre nações distintas, são naturalizadas. Recordar do trabalho, do contato permanente da maior parte da humanidade do beneficiamento da matéria que garante o seu sustento, é pensar na História como um constante *devenir*. Uma situação de opressão no presente, mas capaz de transformação no futuro, a partir do constante redirecionamento da luta de classes em prol da libertação dos mais vulneráveis.

Em outras palavras, se a tese, o pólo dos dominadores e seus asseclas, impõe aos trabalhadores um mundo em que somente lhes resta vender sua força de trabalho em prol de uma subsistência mínima ou mesmo em prol de uma soberania mínima, cabe aos explorados se unirem para impor sua antítese, a da revolução contra essa divisão social do trabalho, a fim de alcançar uma nova tese, isto é, construir a sociedade mundial que faz jus ao seu esforço não recompensado.

É de uma sociedade neocolonizada - a brasileira -, iludida pelo seu dominador, que Veiga (2022) parte enquanto escreve suas primeiras histórias:

[...] Em 1959, quando Veiga publicou seu primeiro livro de contos [*Os cavalinhos de Platiplanto*], o país se urbanizava rapidamente sob o lema dos “50 anos em 5” e às vésperas da inauguração de Brasília, uma capital moderna e planejada que endossava o mito do país do futuro. É justamente nesse momento de choque entre tradição e modernidade que se colocam as narrativas fantásticas de Veiga [...] (Cáceres, 2021, s. p.).

Quando publica *Os cavalinhos de Platiplanto*, Veiga (2022) já está na fase de escrita de *A hora dos ruminantes*. Por isso, a novela também está situada no contexto histórico descrito por Cáceres (2021) e, em virtude disso, Manarairema é retratada, antes de ser dominada pelos tapeireiros, como um município em que os nativos cultivam relações de trabalho que, refletindo o próprio clima pacato e interiorano da região, são lentas, sem uso de maquinário muito complexo. Há um contato direto do consumidor com o personagem que produz e/ou vende o produto que deseja. Por isso, Geminiano transporta mercadorias dos nativos em sua própria carroça, Apolinário forja metais para seus clientes em sua própria oficina de ferraria, Manuel beneficia madeira em seu próprio estabelecimento de carpintaria e Amâncio vende insumos em uma mercearia sob sua gestão.

Com exceção de Nazaré, que é dependente economicamente de sua madrinha, dona Bitá, os personagens relevantes não precisam de intermediários para garantirem sua subsistência. Administram pequenos negócios sem explorarem a mão de obra de proletários. Começam a história vivendo em uma sociedade pré-capitalista, justamente em conformidade com o que, por séculos, as nações ricas julgaram como sendo o comportamento mais adequado para as populações do Sul global, isto é, permanecerem na condição de meros fornecedores de recursos naturais. Nesse contexto de desenvolvimento desigual, o capitalismo industrial somente se institui de forma dominante na cidade com a invasão de cães e bois enviados por cargueiros sedentos por poder, mas, seguindo a própria estratificação social intrínseca ao sistema, sempre desconfortáveis com qualquer aproximação mais íntima com os nativos.

Diante desse contexto histórico em que as vozes subalternizadas sofrem progressivos silenciamentos, esta pesquisa se justifica porque é de suma importância possibilitar a narração de histórias protagonizadas por personagens que representam nativos fortemente contrários ao neocolonialismo¹³ de seu município, como são os casos de Geminiano, Manuel e Apolinário, assim como personagens iludidos com as promessas dos dominadores, como é o caso de Amâncio e Nazaré. Pois, independentemente de sua ideologia, todo nativo sofre com o autoritarismo estrangeiro. E é apenas analisando essa diversidade de concepções e a relação entre elas por meio da análise dialética dos personagens, a partir do esquema tese-antítese-síntese, que se pode garantir uma descolonização mais generalizada das mentalidades de um povo.

Disso, resulta que o problema de pesquisa desta dissertação é o seguinte questionamento: analisando os personagens relevantes - Geminiano, Manuel, Amâncio, Apolinário e Nazaré - de *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga, sob o método dialético (principalmente, sob o esquema tese-antítese-síntese) e contracolonial, como eles atuam como signos alegóricos inter-relacionados nesse processo neocolonial?

¹³ Termo, em contexto de referência aos textos com temática de invasão de Veiga, pioneiramente usado por Barbosa (2018), na dissertação *A escrita contemporânea de José J. Veiga*.

Para enriquecer o debate acima ensejado, revisaram-se outros estudos voltados a essa novela de Veiga (2022) ou à totalidade de sua obra. Por ser um texto que faz alusão às pesquisas iniciais - dos anos 1960 - de *A hora dos ruminantes*, inicia-se esta discussão com “Os caminhos de Manarairema: mediação editorial e recepção de José J. Veiga”, de Côrrea e Salla (2022). Nesse artigo, verifica-se que, apesar de *A hora dos ruminantes* ter sido integralmente escrita antes da eclosão da ditadura militar, o fato de ela ter sido publicada apenas em 1966 induz uma parcela da crítica sessentista a interpretá-la como uma referência ao próprio regime. Como explicam os autores (2022), “a partir de *Ruminantes*[.] os textos do autor passarão a receber a alcunha de “ideológicos”” (2022, p. 4), o que é comprovável, por exemplo, no artigo “A hora dos ruminantes”, de autoria anônima - haja vista a perseguição à livre manifestação de pensamento durante o período - e publicado no caderno Cultura JS, do Jornal dos Sports:

A primeira impressão é que uma história desse tipo [de invasão] procura retratar o que Lukács chamou de “consciência sitiada”[.] que é uma das características do mundo de hoje. Kafka, Orwell, Milozs e Camus palmilharam esse caminho. Forças estranhas se apoderam do meio em que vivemos e trancam a nossa maneira doméstica de reagir diante das coisas e dos acontecimentos. A consciência sitiada é uma consciência desesperada pela impossibilidade de colocar em prática um mundo de valores e de práticas em que se baseia a sua visão de mundo e o seu acomodamento perdido. E, no fundo, uma consciência impotente. A consciência da impotência (1967, p. 2024).

Na mesma linha, Borges (1967), em “Capa e contracapa”, destaca que não carece de razoabilidade supor que “Veiga tenha, há três anos, “intuído” o que seria a situação cultural do Brasil de hoje” (1967, p. 3).

No entanto, nem todos os estudiosos demonstram concordância, nessa época, com essa proposta de classificar o texto de Veiga como uma reprodução estrita da ditadura vigente em forma de ficção. Em “Outros contos de Platiplanto”, Brasil (1968) lamenta que “o escritor foi apresentado ao público como um “engajado”” (1968, p. 1) pelos editores, ou seja, houve, em sua visão, uma conversão do trabalho de Veiga como ficcionista em analista de conjuntura de um período político.

Seguindo essa mesma perspectiva de Brasil (1968) de plasmar Veiga como um escritor que mantém sua relevância com o passar do tempo, encaixa-se “José J. Veiga: fabuloso fabulista do real”. Nesse artigo, Bernardi (1987) expressa que Veiga “também parece escrever histórias para outros tempos, tornando-se um escritor do

sertão (no sentido metafórico), como queria e ensinava seu amigo Guimarães Rosa” (1987, p. 14). Também destaca a habilidade do goiano de unir a paisagem interiorana ao “clima de opressão do mundo moderno” (1987, p. 14).

Sob essa lógica de entrelaçamento entre as relações sociais e o meio ambiente em que elas se desenvolvem, Amaral (2002) concebe *Manarairema sofre a noite: enigma, resistência e sedução em A hora dos ruminantes - Uma leitura sociológica de José J. Veiga*. Nessa dissertação, produzida na Universidade Federal de Goiás, estado natal do autor, a autora lança mão de elementos naturais e sociais de Manarairema para tratá-la como uma alegoria desse território brasileiro muito zeloso de suas tradições culturais. A partir da descrição do narrador de que “[...] o sol se afundava atrás da serra [...]” (Veiga, 2022, p. 21), captura-se a existência de “de um vale, portanto, de um lugar incrustado num ponto em que seus limites são estabelecidos por serranias que se interpõem na visão do “para além” de outras plagas, de outras possibilidades” (Amaral, 2002, p. 70-71).

Essa ambientação, porém, não é aleatória. Como explicam Kohlrash e Augstburger (2013) em “Manarairema e a representação do estado de exceção na obra de José J. Veiga”, essa paisagem rural inicial veicula uma ideia de pré-modernidade justamente para indicar que a sua população está distanciada do “racionalismo da civilização” (Kohlrash; Augstburger, 2013, p. 118), associado aos estranhos recém-chegados. Em consonância com a simplicidade do povo imaginado por Veiga (2022), Modesto (2023), em “O desassossego em Manarairema: a alegoria em *A hora dos ruminantes*”, explica que, em Manarairema “foi explorada a riqueza de uma linguagem simples, típica fala do interior, permeada de ditados populares” (Modesto, 2023, p. 5), mas com profunda sensibilidade da parte do seu autor. Tal alegação é complementada por “O potencial de inquietação das obras de José J. Veiga”, de Alves-Bezerra (2015), pois, nesse artigo, representa-se Veiga como um autor que “destaca a picardia do homem rústico e seu proceder, mas não vista da perspectiva do homem urbano e culto, e sim de um igual” (2015, s. p.).

O próprio escritor nasceu em uma fazenda de uma cidade interiorana, Corumbá de Goiás e, portanto, teve uma vivência real da cultura camponesa de seu estado para abordá-la literariamente. Por isso, Amaral (2002) aponta que também remetem à carência tecnológica do estado goiano no século XX a insuficiência de alimentos e o

uso de animais para transporte de mercadorias. Citando a *História de Goiás*, de Palacín e Moraes (1986), a autora destaca:

O contexto de escassez dos moradores de Manarairema remete a um Goiás em que, nas primeiras décadas do século XX não modificara substancialmente sua situação de regressão frente a decadência do ciclo da mineração no final do século XVIII. Permanecia um Estado isolado, pouco povoado, quase integralmente rural, com uma economia de subsistência (Palacín:1986).

O transporte feito em lombo de animais, revela um contexto com meios de transporte típicos de sociedades rurais ou atrasadas. Em Goiás, nesse contexto, o carro de bois era o principal meio de transporte de cargas e o primeiro deles chegou em 1824 [...] (Amaral, 2002, p. 70).

Esse mesmo estado, de acordo com Amaral (2002), também passa por um processo extremamente gradativo de industrialização ao longo do centenário passado. A unidade federativa presencia uma urbanização muito motivada pela construção de sua capital, Goiânia, durante a Revolução de 1930. Das observações dos supracitados Palacín e Moraes (1986), Amaral (2002) destaca que o novo modelo de gestão pública no Brasil “(...) promoveu a abertura de novas estradas (...)[,] favoreceu a imigração, e conseqüentemente o povoamento” (Palacín; Moraes apud. Amaral, 2002, p. 113). Contudo, há o contraponto de que a região centro-oestina “manteve o caráter de Estado agrário” (Amaral, 2002, p. 114). Ainda é acrescentado que:

Para Palacín, a participação da atividade industrial na economia goiana era mínima até a década de 70 e mesmo o aumento constante da produção no setor agropecuário não foi acompanhado por aumento de produtividade (Amaral, 2002, p. 114).

Tamanho tradicionalismo tecnológico é plasmado na ficção, segundo “Os dilemas do homem moderno em *A hora dos ruminantes*[,] de J. J. Veiga”. No artigo, Röhrig (2011) identifica que, para os estranhos, Manarairema está “mergulhada nas trevas, refém de seus instintos, em que a racionalidade do Iluminismo não se faz presente” (Röhrig, 2011, p. 10-11), o que lança luz sobre a condição de alegoria de *A hora dos ruminantes*, o indicativo de que se trata de uma narrativa que “expõe por sua vez um pensamento que representa determinada situação, mas pretende dizer de fato outra coisa” (Oliveira, 2009, p. 40).

É exatamente o efetuado no texto de Veiga. Observar que, aos olhos dos estranhos, Manarairema está “mergulhada nas trevas” (Röhrig, 2011, p. 10-11), é refletir o antagonismo inicial entre estranhos e munícipes (e que, mais tarde,

desarmoniza as relações sociais entre os próprios estranhos). Mas é também fazer uma crítica anticolonial mais ampla que segue Dantas (2002), quando, em *O insólito na ficção de José J. Veiga*, informa que a realidade latino-americana é interpretada como uma fantasia para a Europa justamente porque o neocolonialismo impede o velho continente de superar a ideia de que sua visão de mundo e, conseqüentemente, seu modo de produção são os únicos possíveis. Não por acaso, Rezende (2008), em *O Fantástico no contexto sócio-cultural do século XX: José J. Veiga (Brasil) e Mia Couto (Moçambique)*, destaca a coexistência de duas perspectivas sociais vigentes nos países-alvo do imperialismo nas Américas com a emergência do realismo mágico nos anos 1960 e 1970:

[...] de um lado[,] a invasão da tecnologia, e[,] de outro[,] a resistência da cultura popular, com suas superstições e credences, num momento em que o mundo começava a ouvir falar da literatura da América Latina [...] (Rezende, 2008, p. 140).

Nesse contexto de resistência, mas também perseguição às culturas da periferia do capitalismo, Monteiro e Canarinos (2023), em “Modernity and power in A hora dos ruminantes”, observam que, em *A hora dos ruminantes*, “Geminiano é o primeiro a envolver-se com a lógica de trabalho¹⁴” (2023, p. 333) estabelecida pelos invasores. Também destacam o quanto Dias, ao decidir vender a sua força de trabalho aos estranhos, é não apenas explorado, como também alienado da totalidade do processo de produção envolvido no sistema econômico instituído pelos tapeireiros.

Diante da ausência de lazer e prazer na rotina de Geminiano, Monteiros e Canarinos (2023) ajudam a entender o motivo pelo qual os manarairenses, em geral, logo se mostram insatisfeitos com os resultados do sistema capitalista, apesar do primitivismo das tecnologias disponíveis na era pré-moderna do lugarejo. Os autores identificam a falta de propósito na vida profissional de Dias como um resultado do ideal ascético capitalista, em alusão ao livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Consoante a passagem de Weber (2004) destacada pelos autores, o gozo - comumente associado aos momentos de entretenimento e descanso - é preservado em nome da necessidade criada pelo sistema de ganhar mais dinheiro. A finalidade da rotina dos seres humanos, concluem eles, torna-se “fazer dinheiro¹⁵” (2023, p. 337).

¹⁴ “Geminiano is the first to get involved in the work logic” (tradução nossa).

¹⁵ “make money” (tradução nossa).

E, assim, os personagens, alijando-se de si próprios, afastam-se emocionalmente uns dos outros. Geminiano, uma das vítimas dessa mentalidade, não dispõe mais de tempo para socializar com outras personagens que não sejam os próprios estranhos, uma vez que, consoante descrição de *Figurações da modernização em três narrativas de José J. Veiga*, ele “é condenado a realizar um trabalho infundável, que produz imenso sofrimento” (Amâncio, 2019, p. 90). Mais precisamente:

[...] o ponto de interesse que se intercruza com a tese de Alberto Camus é a consciência. Geminiano tem consciência de seu sofrimento, de sua atividade repetitiva e sem sentido, e sabe que não pode livrar-se dela. O único livramento possível seria sua própria inexistência, ou seja, o suicídio. No caso de Sísifo, Alberto Camus defende que também é a consciência que promove o sofrimento: se Sísifo não soubesse da eternidade de sua condenação, se tivesse ainda esperança de que sua pena pudesse deixar de existir, então seu sofrimento não seria tão agudo (Amâncio, 2019, p. 89).

Geminiano, assim como seus conterrâneos, logo percebe que, apesar de que a cidade não dispunha de tantos bens antes da chegada dos tapeireiros, seus moradores eram mais felizes, justamente porque podiam dedicar momentos de sua vida à construção em parceria desse estado de bem-estar. O modelo econômico do colonizador logo se mostra opressivo ao colonizado.

Esse dimensionamento de que uma determinada realidade cultural não necessariamente se aplica a outras pode ser, de acordo com o supracitado Dantas (2002), usado para pensar a categoria do fantástico, uma vez que:

[...] O que *aqui* é realidade, *lá* é fantástico. Esta noção de que os conceitos de realidade e de fantástico são relativos, pois dependem do lugar (não apenas físico) de onde são apreendidos, é transposta integralmente à sua ficção. Por isso, os valores e a visão de mundo são também relativos, diferentes entre os personagens, adultos e crianças, nativos e estrangeiros, poderosos e oprimidos. Relativismo este, manifesto no foco narrativo: grande parte de sua obra é narrada em 1ª pessoa, e mesmo quando em 3ª, o leitor sempre assume o ponto de vista de uma personagem (no máximo de um pequeno grupo), o que constrói uma situação de estranhamento, pela percepção parcial ou relativa dos acontecimentos, mesmo se comuns ou banais, porque julgados pelos valores das personagens (Dantas, 2002, p. 72).

Para o pesquisador, essa ideia tradicional de fantástico descredibiliza, na prática, as epistemologias dos povos colonizados como místicas ou irracionais. Assim, classifica-se a obra veiguiana como marcada por situações insólitas, o que é o mesmo que dizer que esses eventos se contrapõem às noções do senso comum sobre o funcionamento das relações sociais. Com essa nova definição, é relativizada a noção de extraordinário atribuída a esses eventos e abre-se espaço para pensar a literatura latino-americana com um olhar menos homogeneizador. Afinal, o que é excêntrico

para um povo pode não ser para outro justamente porque cada indivíduo - e cada personagem - tende a enxergar a realidade de acordo com o repertório de experiências que sua cultura julga apropriado acumular ao longo de sua vida.

Reforçando essa perspectiva, Andrade (2019) disserta em *Imaginário e imunização em José J. Veiga* para tratar do realismo mágico em outra narrativa de Veiga (2017), *Sombras de reis barbudos*:

[...] para muitas das comunidades latino-americanas, fatos insólitos como uma pessoa falar com animais ou se metamorfosear em um deles, por exemplo, não é espantoso, pois a raiz popular da qual a América Latina se desenvolveu possui cultura fundamentada em lendas e mitos que convivem em harmonia com o cotidiano dessas comunidades, diferentemente da cultura europeia, a qual passou, em grande parte e em grande medida, por um processo modernizante, iluminista, no qual a razão e a lógica prevalecem [...] (2019, p. 37).

O mesmo ponto de vista é sustentado em “Uma fantasia amarga: o fantástico em *A hora dos ruminantes*, da literatura ao cinema”. Consoante Mello (2021), os acontecimentos estranhos presentes na narrativa não são explicados seja pela via da razão ou do pensamento místico. Apenas propõe-se a aceitação do caráter, ao mesmo tempo, absurdo das invasões de animais que passam a modificar o cotidiano manaraireense, mas também alegórico da realidade política enfrentada pelas nações pobres das Américas na segunda metade do século XX, durante o contexto da Guerra Fria.

A esse respeito, em “Revisitando a adaptação para o cinema de *A hora dos ruminantes* em tempos de pandemia”, o mesmo pesquisador (2020) declara:

Como fenômeno histórico, o realismo mágico esteve diretamente ligado ao período da Guerra Fria - aquele ambiente polarizado em que, especialmente após a Revolução Cubana, passam a proliferar ditaduras militares latino-americanas aliadas do imperialismo estadunidense, numa tentativa, dentro da concepção da Doutrina Truman, de conter a expansão, em efeito dominó, do comunismo e do socialismo no subcontinente (Mello, 2020, p. 142).

Em outras palavras, o realismo mágico aponta como o Ocidente, representado pelos Estados Unidos da América, impôs de forma opressora - por isso mesmo, absurda - um sistema de vigilância à qualquer possibilidade de construção de sociedades emancipadas do poder do capital nos países periféricos. Por essa razão, é importante destacar que Veiga (2022), segundo hipótese de Mello (2021) disponível em “Uma fantasia amarga”, pode ter inspirado-se na história bíblica das pragas do Egito e o conto medieval d’*O Flautista de Hamelin* para construir *A hora dos*

ruminantes. Afinal, no trecho abaixo, o pesquisador (2021) traça a possibilidade de que o escritor usou elementos de narrativas já conhecidas na civilização ocidental - e, portanto, facilmente reportáveis pelo público leitor - para contestar a sua hegemonia:

No que diz respeito especificamente às invasões animais, é interessante observar que elas aparecem frequentemente em histórias mitológicas e em contos infantis. É o caso, por exemplo, do *Flautista de Hamelin*, conto dos irmãos Grimm. Podemos pensar também na narração mitológica das pragas do Egito contadas no livro de Êxodos, no Antigo Testamento da Bíblia: rãs, mosquitos, moscas e gafanhotos invadem cidades levando terror. Dada a importância da tradição católica no interior brasileiro, é bastante provável que Veiga conhecesse a história das pragas do Egito. Também é possível que, em sua infância em Corumbá de Goiás, tivesse ouvido histórias como o citado conto infantil dos irmãos Grimm (Mello, 2021, p. 6).

Os conflitos apresentados pelas duas histórias - a invasão das pragas na passagem judaico-cristã e o alastramento de ratos na história do folclore europeu - possuem o fato em comum de serem uma responsabilidade de um povo, de todo um coletivo. Na história do livro bíblico do Êxodo, o objetivo da catástrofe causada por Deus é persuadir o faraó a libertar os hebreus, o seu povo escolhido, da escravidão. Porém, não é somente o monarca quem sofre com as pestes enviadas pela divindade, mas todo o seu grupo étnico. Já no conto de fadas narrado em versos por Browning (2009), uma cidade é invadida por ratos, os quais ameaçam o seu funcionamento econômico e social. E, dada a incapacidade dos cidadãos para contê-los, torna-se necessário que um flautista estrangeiro interceda com a música de seu instrumento para induzir os animais a se afastarem de Hamelin.

Assim, em ambos os casos, o conflito deriva da destruição de um espaço, que, na obra de Veiga (2022), assume um aspecto rural. Segundo Souza (1987), em *Um olhar crítico sobre o nosso tempo: uma leitura crítica da obra de José J. Veiga*, o campo é a paisagem em que a afetividade é compartilhada coletivamente, ao passo que, ao estilo de vida individualista da cidade, resta a aversão dos personagens do escritor goiano.

Esse binarismo entre cidade e campo explica a percepção dos manarairenses, desde o primeiro capítulo, de que estranhos que não comungam do seu estilo de vida não estão apenas ocupando o seu município, mas invadindo-o. Para o pesquisador, o tema da invasão afeta até mesmo a escolha do nome do município de Manarairema. Ao consultar o *Dicionário de Tupi Moderno*, de Boudin (1966), Souza (1987) verifica que:

manã = espreitar, vigiar, espiar; ra'i-ra'ir =prole, ninhada; ram =sufixo de futuro ou rêm-ahi = apodrecer. Procurando sobrepor esses sentidos à história de A Hora dos Ruminantes “Manarairema seria na ninhada que será vigiada” ou “a prole sob espreita apodreceu” [...] (Souza, 1987, p. 76).

No próprio nome do município, é prenunciada uma ameaça externa ao bem-estar da comunidade manarairense. E, nessa previsão, reside um chamado para que os personagens sejam tão desconfiados, desde o início, com a chegada dos estrangeiros. Como esse estado de alerta contra os adversários não é obedecido, são os opressores que estabelecem, como explica Paganini (2007), um regime de vigilância contra as suas vítimas, a fim de que não construam uma cultura de resistência ao seu sistema de poder. Em “O fantástico alegórico e a realidade sociopolítica em *A hora dos ruminantes* - José Jacinto Veiga”, a pesquisadora (2007) explica que os animais escolhidos pelos estranhos para intimidar os nativos são, tradicionalmente, “comuns, domésticos, que podem perfeitamente viver com as pessoas de forma pacífica” (2007, p. 125). Mas tanto o seu “número infinito” quanto o seu “comportamento semelhante ao de humanos, de [...] impor-se ostensivamente” (2007, p. 125), reforçam que executam uma agenda de opressão humana.

Diante desse autoritarismo dos animais, Oliveira (2012), em *O Animal Humano: ficção especulativa e alegoria em A hora dos ruminantes, de José J. Veiga[,] e O ano de 1993, de José Saramago*, observa que, nas relações que se dão entre os humanos nativos e os quadrúpedes, a relação de controle do homem sobre as demais espécies é subvertida. Tomando o exemplo da primeira invasão, a dos cães, declara-se:

[...] o homem, aquele que domestica, é pelo animal, outrora dominado. Se a relação típica entre o homem e o cachorro é vertical, com aquele ocupando a posição superior e este, a inferior, agora as posições estão trocadas; o homem, rebaixado, é obrigado a servir ao cachorro como se o animal se tratasse de alguém pertencente a uma classe social de maior prestígio, uma vez que é preciso oferecer aos cachorros o que há de melhor, da melhor maneira possível [...] (Oliveira, 2012, p. 68).

Também é focada nessa inversão de papéis sociais entre ser humano e animal a dissertação *Três visitas a Manarairema: forma e ideologia em A hora dos ruminantes, de José J. Veiga*. Segundo Trevizan (2013), a crítica sociopolítica de *A hora dos ruminantes* não reside no fato de que os animais invasores estão agindo como seres humanos antidemocráticos - suprimindo as liberdades de ir e vir, poluindo as estradas, ameaçando os moradores com latidos. O problema é que os seres

humanos de Manarairema passaram a agir como animais, abstiveram-se de sua condição de seres sociais - de suas capacidades de intervirem contra males externos -, em prol de um confortável, mas também perigoso conformismo com a ameaça representada pelos estranhos:

A existência de tantos animais numa narrativa pinta de modo bastante irônico um cenário em que o homem está perdendo sua dignidade, entrando em extinção. Essa não é uma fábula em que animais agem como gente, mas um romance em que gente age como animais [...] (Trevizan, 2013, p. 77).

Aliada a essa caracterização dos manarairenses como animalizados, Nepomuceno (2023), em “Hannah Arendt explica José J. Veiga”, classifica-os como indivíduos fanatizados. Observando que Arendt (2004), em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*, contempla, em sociedades antidemocráticas, “que os indivíduos, fanatizados, obcecados, ávidos pela plena participação no sistema, aceitam a anulação de sua memória e de sua história de vida” (Arendt apud. Nepomuceno, 2023, p. 5), Nepomuceno (2023) verifica o mesmo comportamento de servilismo ao poder e, ao mesmo tempo, de renúncia à sua identidade de origem em *A hora dos ruminantes*:

[...] Sem qualquer escrúpulo, indivíduos da cidadezinha psicologicamente assaltada pelos homens da tapera aliam-se a esses homens, seduzidos pelas novidades propagadas pelo progresso e pela modernidade, e passam a servir como interlocutores entre sua comunidade e os forasteiros. Julgam que estão diante de uma nova lei que se lhes impõe como verdade política, e a ela se entregam numa consciência cega de cumprimento do dever. Fanatizados por algo que não sabem o que é, seriam os últimos homens a desafiar as ideias e a agir por contra própria [...] (Nepomuceno, 2023, p. 5).

Em vista dessa falta de autocuidado, Almeida, Arona e Santana (2021), em “Transbordamentos da opressão: uma leitura de *A hora dos ruminantes*”, correlacionam a negligência dos moradores com a manutenção de sua própria comunidade com uma indiferença ao conceito de “cuidado de si” (Foucault apud. Almeida; Arona; Santana, 2021, p. 55), sobre o qual Foucault (2014) versa em *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Segundo os autores do artigo, essa ausência de zelo com a sua própria condição humana ocorre sempre que “não aparece no sujeito um trabalhar em si mesmo para ser livre, para seguir seus interesses e apostar em suas escolhas” (Almeida; Arona; Santana, 2021, p. 55), o que reflete na falta de preocupação do sujeito com o seu papel na garantia do bem-estar coletivo. Na mesma linha, aponta o artigo “O otimista José J. Veiga”, publicado em edição do Jornal do

Brasil da década de 1960, onde Lago Burnett (1967) já observava essa apatia entre os personagens:

[...] Aos poucos, a pacata localidade de Manaraima sofria uma transformação geral em seus costumes, na sua estrutura e, principalmente, no caráter dos seus habitantes: a honestidade capitulava, a dignidade se rendia, a miséria se prostituía, a nobreza se humilhava, a frivolidade adería, todos - em suma - se entregavam (Burnett, 1967, p. 2).

Consoante Losnak (2022), em “O absurdo da realidade na literatura de José J. Veiga”, contribui a essa indiferença dos manaraimenses a sutileza dos tapeireiros na introdução do seu projeto de poder, a fim de que as vítimas tenham dificuldade de perceber a opressão em que estão envolvidas:

O autor realiza uma alegoria do poder invisível, do poder discreto, do poder em segredo que começa de maneira despercebida e lentamente ganha força, peso e violência. Um poder que não se pode compreender de maneira imediata, mas que promove o autoritarismo em pequenas doses, lentamente e sem forma aparentemente definida [...] (Losnak, 2022, s. p.).

Diante desse cenário de opressão institucionalizada, a emergência de uma liderança de resistência é apontada por Mesquita Amâncio (2019), no artigo “A hora dos ruminantes, de José J. Veiga: o mundo visto pelos olhos de Manaraima”, como fundamental à reconstrução da comunidade. Em suas palavras, Apolinário, o maior representante dos resistentes à chegada da modernidade no município, é enxergado como “a última chance de Manaraima” (Amâncio, 2019, p. 268). Afinal, o ferreiro é o símbolo da “não alienação” (2019, p. 268). E a forma artesanal com que ele lida com o seu trabalho passa a ser percebida pelos demais personagens como uma memória nostálgica de um tempo quando, embora dispondo de uma sociedade mais atrasada tecnologicamente, ainda desfrutavam da capacidade de decidir acerca do futuro de sua própria terra. Ainda podiam pensar por si mesmos.

Por isso, para Santos (2024), o papel de Apolinário na história é tão importante. Em “O regime colonialista instalado em Manaraima, do ponto de vista dos protagonistas de *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga”, o articulista o descreve como:

[...] uma liderança anticolonialista para os munícipes, por lembrar-lhes de que a democracia - sobretudo, para os povos colonizados, entendidos não como agentes da modernização, mas seus alvos - é um processo inconcluso (Schwarcz, 2019, p. 216) e, por isso, exige vigilância quanto a agentes internos, conformados com o status quo ou aduladores do neocolonialismo, e externos, ciosos por minarem a soberania de uma sociedade (2024, p. 22).

Diante dos caminhos percorridos pela crítica em torno de garantir visibilidade à multiplicidade de leituras possíveis de *A hora dos ruminantes*, esta dissertação se soma a esse edifício teórico. Usando metodologia de levantamento bibliográfico, de análise exaustiva da fortuna crítica relacionada à obra para produzir seus resultados, seu objetivo principal é analisar a narrativa *A hora dos ruminantes* e a representação da emergência, consolidação e colapso do regime neocolonialista, em perspectivas contracolonial e dialético-materialista. Já os objetivos específicos são: (1) investigar, nessa novela, a representação de personagens no processo neocolonialista brasileiro do início da segunda metade do século XX; e (2) discutir a representação de Amâncio Mendes, Geminiano Dias, Manuel Florêncio, Nazaré e Apolinário como signos alegóricos de teses, antíteses e síntese uns dos outros, à luz das chaves alegóricas dos estudos pós-coloniais e do marxismo.

Já quanto aos cinco capítulos posteriores, informa-se que estão organizados de modo que o primeiro capítulo seja reservado ao carroceiro Geminiano. Já o segundo, ao vendeiro Amâncio. O terceiro, ao carpinteiro Manuel. O quinto, à jovem Nazaré. E o restante, ao ferreiro Apolinário.

Seguindo a incursão feita anteriormente a respeito das estruturas triádicas de tese, antítese e síntese geradas pelo método dialético, o prognóstico dos resultados da pesquisa é a de que Geminiano e Amâncio são tese e antítese um do outro, uma vez que são, respectivamente, um homem negro da classe trabalhadora vítima de preconceito e um homem branco pequeno-burguês. Assim como o são Manuel e Nazaré, tendo em vista que esta se apropria da inocência de Pedrinho para deixá-lo ser torturado pelos tapeireiros, enquanto, com Manuel, ocorre o oposto: ele tem sua inocência explorada por Amâncio. Nesse sentido, cabe a Apolinário, como um herói anticolonialista de sua região, a síntese, isto é, conscientizar os manarairenses a respeito da importância de manterem-se unidos em defesa da comunidade contra os ataques externos. Dos tapeireiros ou além.

1. TESE 1: GEMINIANO DIAS

1.1. *Um carroceiro negro sob uma máscara branca*

Analisar um personagem de forma alegórica envolve ceder à tendência humana de analisar a sociedade ao seu redor pelo que é imediato e evidente para avaliá-la conforme o que lhe rege, mas está oculto ou mesmo propositalmente escondido. Isso é o que acontece com a correlação marxista entre a base infraestrutural - econômica, ligada à iniciativa da classe burguesa de explorar a classe trabalhadora para garantir seu acúmulo de riqueza - e a superestrutura ideológica - seus mecanismos de consolidação de consensos entre as populações vulneráveis, de modo que estas comunguem dos valores de seus opressores.

Um desses processos superestruturais é as relações raciais que resultam das interações entre neocolonizadores europeus e neocolonizados não-brancos. Dentro da ideia de neocolonialismo, não é apenas o modo de produção econômico responsável por reproduzir desigualdades sociais, mesmo com o fim das relações coloniais. Como explica o historiador G. N. Uzoigwe (2019), a partir da década de 1980, estudiosos das relações pós-coloniais popularizam a categoria de neocolonialismo sociocultural, de modo a reforçar que a permanência das relações econômicas desiguais são acompanhadas pela permanência de uma conjuntura racial onde europeus e norte-americanos, de um lado, e as populações não-brancas da Ásia, África e América Latina, de outro, mantêm uma relação de dominadores e dominados culturalmente, relegando o negro à condição de incivilizado e selvagem aos olhos do europeu. Como observa o pesquisador, “os problemas éticos nas representações europeias racistas de povos não-europeus, que eram geralmente aceitas no Ocidente durante o período colonial, continuaram, até certa medida, no período pós-colonial¹⁶” (Uzoigwe, 2019, p. 79).

Nesse contexto de opressão em que a branquitude¹⁷ traz sua tese, a negritude se vê obrigada a lutar pela imposição de sua antítese, resistir ao sistema de poder

¹⁶ “the ethical issues in European racist portrayals of non-European peoples[,] that were generally accepted in the West during the colonial period[,] have continued, to some extent, in the postcolonial period” (tradução nossa).

¹⁷ “*Branquitude* corresponde a um sistema internalizado de privilégios materiais e simbólicos” que objetiva “a manutenção de monopólios sociais e a perpetuação do poder [de pessoas brancas]” (Schwarcz, 2024, p. 8).

caucasiano. Porém, nem sempre a antítese pode ser posta de forma tão explícita. O negro, tão abatido pelo racismo coletivo, pode se ver obrigado a assumir uma “máscara branca”, alegoria que logo remete ao livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon (2008), intelectual nascido em Fort-de-France, capital da colônia francesa da Martinica.

No livro de Cherki (2006) *Frantz Fanon: a portrait*, esse texto é descrito como uma união de “encontros e experiências”¹⁸ (2006, p. 24) que constituem o trajeto intelectual de seu autor. Dentre essas vivências, destacam-se o compromisso social que confere à psiquiatria de “libertar subjetividades prejudicadas”¹⁹ (2006, p. 25) e “o seu encontro com uma sociedade francesa esmagadoramente branca”²⁰ (2006, p. 25).

Na Europa, Fanon cursou o ensino superior em psiquiatria na Universidade de Lyon e, como forma de impedir que Adolf Hitler expandisse sua ideologia de superioridade da “raça ariana” sobre o resto da Europa, serviu ao exército durante a Segunda Guerra Mundial. Mas, apesar de toda essa vivência como um imigrante preocupado com o futuro do país em que adentra, Fanon nunca se sentiu parte do território do colonizador, o que deixa bastante explícito em *Pele negra*. Ainda que sempre vigilante com sua voz, seu gestuário e a pronúncia de seu francês recém-incorporado, sua presença afronta a ótica do colonizador branco de que um homem negro, nascido na África, deve permanecer em seu país de origem e sem proferir questionamentos à legitimidade das autoridades francesas nele estabelecidas. A “máscara” do título, portanto, alegoriza o expediente usado pelos negros para não sofrer com o racismo estruturante da sociedade que o vigia. Ela é usada pelo negro para ocultar seu próprio semblante, renegar a sua identidade étnica.

Em “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 2008, p. 27), o autor é cirúrgico ao expressar como o negro passa a almejar sua participação na branquitude não por, necessariamente, concordar com a ideia de que há uma superioridade intrínseca no fato de uma pessoa ser caucasiana. Mas, se a sociedade reconhecê-lo como um negro com orgulho de sua ancestralidade, por medo de ter sua humanidade negada, de uma revisitação ao passado traumático

¹⁸ “encounters and experiences” (tradução nossa).

¹⁹ “freeing hobbled subjectivities” (tradução nossa).

²⁰ “his encounter with an overwhelmingly white French society” (tradução nossa).

escravista de seus antepassados em um contexto de revolta da branquitude consigo. Em outras palavras, é possível que as pessoas não brancas prefiram usar essa máscara temporariamente, mas aguardem um momento mais propício à execução de sua própria revolução antirracista. O momento em que possam se colocar livremente como antítese ao sistema do colonizador, sem correr o risco de ter sua liberdade de expressão cessada, se os colonos (re)escravizarem-nas.

No contexto alegórico de *A hora dos ruminantes*, esse dilema pode ser visto na construção do personagem Geminiano. Em seu trabalho de carroceiro de aluguel, Dias sabe que, como negro, sua competência como trabalhador é mantida em suspeita por seus pares de vizinhança. Por isso, busca extrair de sua carroça não apenas uma forma de garantir a sua subsistência, mas também “relativo reconhecimento dos membros de sua comunidade, frente à pesada herança de um passado escravista” (Amâncio, 2019, p. 261). Ele não é um simples carroceiro, mas um dos melhores:

Para ele negócio combinado era como promessa devida a santo, tinha de ser cumprido custasse o que custasse, não valiam queixas de través, palavras jogadas no ar para tirar o corpo de uma combinação que não estivesse interessando mais. A própria mulher de Geminiano às vezes se queixava, dizia que ele estava se prejudicando por querer levar tudo a canto de esquadro, quando outros não faziam assim. Ele explicava:
— Eu sou preto, tenho de ter o meu muro muito branco. Não posso relaxar. Se eu deixar cada um ir rabiscando o que quiser, onde é que vamos parar? (Veiga, 2022, p. 30).

Contudo, o conflito da narrativa deriva do fato de que Manarairema não é autossuficiente para se proteger, pois existe um mundo externo a ela e que busca se impor. Com essa cosmovisão desconhecida, Geminiano se depara já em sua primeira aparição na narrativa:

Mas acampados tão perto, e fazendo grandes obras nos terrenos da velha chácara de Júlio Barbosa, era natural que os homens de vez em quando esbarrassem com alguém da cidade. Isso aconteceu com Geminiano Dias, proprietário de uma carroça de aluguel. Geminiano estava carreando estrume para horta, numa das viagens foi interpelado na cerca do pasto por um homem alto, queixudo, de cabelo cortado à escovinha:
— Negociar a carroça, caboclo? (Veiga, 2022, p. 28).

O forasteiro não pergunta o nome de Geminiano ao interpelá-lo. Apenas o chama de caboclo, despersonalizando-o. O fato de o estrangeiro reconhecer que Geminiano pertence a uma determinada etnia parece o suficiente para que o estrangeiro prossiga o diálogo com a certeza de que já estão familiarizados um com

o outro. Essa indelicadeza do estranho não é uma mera incivilidade. Desse modo, o forasteiro objetiva também lê-lo sob uma perspectiva alegórica, no sentido de “abertura do texto [que pode ser compreendido aqui como o personagem Geminiano] a múltiplos significados” (Jameson, 1992, p. 26). A primeira é como pertencente a uma minoria social, mais vulnerável e, portanto, com capacidade de reação reduzida à de um homem branco. A segunda, como menos capaz de administrar a sua própria carroça de aluguel do que o próprio estranho, desejoso de possuir o veículo.

Apesar desse cenário, Dias se aferra à importância que a sua condição de carroceiro tem na cidade e não cede às investidas do estranho:

O homem não desistia. Avançou mais um lance, falou mandando:
— Pare um pouco. Pode parar não?
— Posso não. Se pudesse, eu ficava parado em casa.
O homem mergulhou rápido por baixo da cerca, deu uma carreirinha e cortou a frente da carroça.
— Um momento, rapaz — disse. — Quando um burro fala, o outro para para escutar.
— Não entendo conversa de burro — disse Geminiano. — Com burro eu falo é com isto aqui. — E mostrou o chicote erguido (Veiga, 2022, p. 30).

Há dois tópicos importantes a respeito do trecho acima. O primeiro é o uso da palavra burro. Na fala do estranho, simula-se que ambos os personagens estão em condição igualitária de poder. “Quando um burro fala, o outro [burro] para para escutar” (Veiga, 2022, p. 30). Falseia-se a realidade com o intuito de que a vítima não perceba os riscos que corre.

O segundo ponto diz respeito ao uso do chicote por um homem negro para ameaçar um branco. Nessa alegoria histórica, aquela que, consoante Peter Burke (1995), repete-se a história para fazer “uma afirmativa sobre o presente” (1995, p. 12), alude-se à condição degradante dos escravizados negros no Brasil colônia, onde o instrumento entrançado foi:

[...] usado tanto em punições particulares, privadas, no interior das fazendas, como por sentença da Justiça no pelourinho [...]. Quanto mais ressequido o couro, mais as tiras maltratavam e feriam as carnes das vítimas. As sentenças de açoite [...] impostas aos escravos eram aplicadas de maneira intercalada, a fim de não matar o infeliz. No entanto, muitas vezes ele morria antes do fim da sentença (Moura, 2004, p. 100).

Tal contexto histórico reafirma como Geminiano precisou incorporar o papel punitivista do homem caucasiano para ser interpretado pelo estranho como um sujeito tão capaz de defender-se quanto seus conterrâneos de pele clara. Nas palavras de

seus contrerrâneos, sua atitude é de um vizinho altivo, que soube pôr o homem ameaçador “em seu lugar” (Veiga, 2022, p. 29).

Porém, quando o vendeiro Amâncio, sua antítese, toma ciência dessa informação, torna-se perceptível que o ocultamento de Geminiano de sua identidade não o protege do fato de sofrer discriminação quando desagrada algum manarairense branco, no caso, Mendes. Apresentado como um personagem insatisfeito com a insuficiência de lucros decorrente do estágio pré-capitalista da sociedade em que está inserido, o dono de venda espera que os estranhos misteriosos façam o município, enfim, ingressar no modo de produção hegemônico.

Quando Geminiano assume uma postura tão antagônica aos propósitos dos acampados, Amâncio vê nele um obstáculo para o seu objetivo de também tornar-se um homem de negócios bem-sucedido. Desse conflito de interesses, resulta a situação abaixo:

[...] Falando gritado, como era seu costume, Amâncio roncou para ser ouvido até na rua:

— Esse tição é muito é besta. Só porque arranjou uma carroça, pensa que virou gente. Haverá de ser comigo (Veiga, 2022, p. 29-30).

Amâncio chama Dias de tição não apenas com o objetivo de inferiorizar o vizinho, mas como uma tentativa de reativar, na comunidade, o componente racial narcísico em suas interações posteriores com o carroceiro. De acordo com Bento (2022), esse componente, em uma sociedade estruturada pelo pacto da branquitude, visa à sua “autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”” (Bento, 2022, p. 18). Confinar-se o negro ao papel de inimigo comum. Acusa-o de ser responsável pelo atraso econômico e social, de ser, como o vendeiro o chama, a besta que degrada o coletivo.

Mas, como a coletividade não é adepta da ideologia capitalista de Amâncio e dos estranhos, a fala racista de Mendes não é reproduzida por outros personagens, ainda que, como ideologia, esse sistema de opressão molde as sociedades majoritariamente brancas de forma inconsciente, como explica Almeida (2019). Por isso, ninguém repreende a natureza discriminatória da fala de Amâncio. Há uma defesa da recusa de Dias à abordagem agressiva do tapeireiro, mas é levado em consideração somente o zelo do carroceiro pelo seu trabalho na argumentação:

Por acaso seu Justino Moreira estava na venda, e como comprador do esterco achou que devia defender Geminiano.

— Mas, se ele tinha serviço começado, não podia parar no meio (Veiga, 2022, p. 30).

Mesmo diante desse desinteresse da população pela opressão sofrida por Dias, ele mesmo não reage às provocações. Ser alvo de racismo é parte de sua rotina e até mesmo o narrador, de alguma forma, incorpora o senso comum ao nomear o racismo de Amâncio contra Geminiano com o eufemismo de “restrição a pretos” (Veiga, 2022, p. 31) e minimizar a responsabilidade do vendeiro por sua fala, ao dizer que ela era um resultado de seu temperamento agressivo.

O narrador também demonstra seu viés ao descrever Dias como “um preto risonho, manso por fora mas espinhento por dentro” (Veiga, 2022, p. 30). Nitidamente, uma descrição do carroceiro que o trata como um animal selvagem que foi efetivamente domesticado para permanecer no meio civilizatório, como se os brancos não precisassem se preocupar com a “ameaça” de o negro mostrar o seu “estado natural”. Assim, o personagem fica restrito a um estereótipo do negro polido, similar ao difundido por uma marca de farinha de banana instantânea e denunciado por Fanon (2008) em *Pele negra, máscaras brancas*.

No cartaz publicitário abaixo, um dos criados em 1915 pelo pintor francês De Andreis, o personagem usa “*tirailleur sénégalais* (soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo), com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial” (Fanon, 2008, p. 47), para representar justamente essa linha de pensamento, a saber:

Imagem 1: Cartaz com estereótipo negro *Y’a bon banania*



Fonte: Portal Geledés.

A ilustração veicula uma mensagem bastante explícita acerca do comportamento que o imperialismo europeu exige dos negros originários da periferia do capitalismo: conformado com o poder colonial e esboçando um sorriso aparentemente espontâneo, mas que, ao mesmo tempo, denota conformismo com o papel de caricatura que a branquitude lhe reserva.

Marginalizado como o personagem acima, até onde Geminiano é capaz de suportar?

1.2. Uma alegoria da ideia de ser social como determinante da consciência na construção do personagem Geminiano

Mimetizando uma típica região interiorana brasileira, Manarairema também carrega a chave alegórica da religião para a perpetuação do seu racismo. O município reflete a própria formação monoteísta e religiosamente inflexível de um país que, desde a colonização, relega o negro a um papel de “escravo por excelência” (Silva, 2002, p. 580). Segundo Silva (2002), a motivação disso, provavelmente, reside na difusão de uma interpretação muçulmana de um acontecimento da vida de Noé. Disseminou-se, do século X em diante, que o construtor da famigerada arca

amaldiçoou todos os rebentos de seu descendente mais novo, Cam - Mizraim, Pute, Canaã e o ancestral dos africanos, Cuxe -, após o rapaz ver o próprio pai despido.

A Bíblia registra que “Cam, o antepassado de Canaã, viu seu pai nu e saiu para contar a seus irmãos” (Gênesis 9:22). Porém, a leitura de versículos posteriores não deixa dúvidas de que os outros dois filhos foram cuidadosos para também não sofrerem a mesma punição:

Sem e Jafé, porém, tomaram o manto, puseram-no sobre seus próprios ombros, andando de costas, cobriram a nudez do pai; como estavam de costas, não viram a nudez do pai. Quando Noé acordou da embriaguez, ficou sabendo o que seu filho mais jovem tinha feito. E disse: “Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos para seus irmãos” (Gênesis 9:23-25).

Dos netos de seu filho, Noé amaldiçoa apenas Canaã. Mas foi a versão muçulmana que predominou no imaginário coletivo do sul do continente europeu e de grande parte das Américas. Assim, os episódios de discriminação dos negros, identificados como os descendentes de Cuxe, um filho de Cam não citado na passagem, durante o alvorecer da modernidade, receberam legitimação religiosa para a veiculação de estereótipos racistas diversos:

[...] os pretos eram curtos de inteligência, indolentes, canibais, idólatras e supersticiosos por natureza, só podendo ascender à plena humanidade pelo aprendizado na servidão. Esses chavões saíam da boca ou da pena até mesmo daqueles que, na África, conviviam com os africanos e que não se mostravam mais diligentes nem menos crédulos do que eles [...] (Silva, 2002, p. 850).

Ao mesmo tempo, Silva (2002) elucida que, para que a escravidão negra fosse naturalizada entre as sociedades cristãs, seria necessário que autoridades da Igreja Católica já houvessem argumentado em prol desse sistema de opressão no passado. Santo Agostinho, por exemplo, deu sua contribuição ao culpabilizar a vítima de escravidão ao colocá-la como um resultado de seus pecados: “não havia escravo que não merecesse ser escravo” (2002, p. 855). Já para Santo Isidoro de Sevilha, a violência dos senhores “destinava[-se] a resgatar o cativo de sua perversidade genética” (2002, p. 855). Para Santo Tomás de Aquino, a subjugação era um mal necessário, uma vez que, “embora dolorosa”, a prática desembocava no “cumprimento dos propósitos da natureza” (2002, p. 855).

Devido a essa mesma atmosfera cultural favorável à subjugação de vidas humanas, a ação missionária dos tempos da colonização brasileira, segundo Hoornaert (1977), não criou qualquer intervenção política no sentido de libertar os

escravos, uma vez que docilizar seus corpos por meio da cristianização fazia parte do próprio sistema colonial. O autor explica que “a evangelização dos africanos era concebida dentro dos quadros da família patriarcal escravocrata, isto é, dentro dos postulados da escravidão” (1977, p. 60) e, portanto, “nunca houve missionário que compreendesse o valor libertador dos quilombos, por exemplo, ou dos cultos afro-brasileiros” (1977, p. 60). Pelo contrário, para padres, como Antônio Vieira, a libertação do negro residia na própria ação do colonizador. Destaca Silva (2002) que, “nos Sermões XIV e XXVII do Rosário”, o autor barroco:

[...] chegou a considerar “o maior e mais universal milagre” da misericórdia de Nossa Senhora “a transmigração imensa de gentes e nações etíopes” da África para a América, porque os nela envolvidos tinham passado, no cativo, a ter acesso à verdade de Cristo e à salvação eterna (2002, p. 851).

Diante dessa preocupação do poder com como o negro deve interpretar sua própria história, *A hora dos ruminantes* usa a linguagem ficcional para alegorizar a realidade incumbindo a Padre Prudente o papel de aconselhar Geminiano a não levar em consideração os ataques de Mendes:

— Então não houve discussão?
— Não dei tempo. Quando me aborreci choutei o burro e vim embora.
— Fez bem, Geminiano. Quando um não quer, dois não brigam.
Agora o outro assunto. Padre Prudente pensou, assoviando entredentes. Quando já tinha o caminho traçado, falou, repetindo:
— Fez muito bem. Manteve a sua norma e evitou briga.
Geminiano entendeu o apoio e mostrou que tinha entendido:
— Mas outros não acham.
— E o que é que tem? É uma andorinha sozinha.
— Eu sei, padre. Mas fiquei muito aborrecido. Aliás ainda estou (Veiga, 2022, p. 33-34).

Aconselhando Geminiano a manter uma postura passiva, Padre Prudente está agindo para conservar o *status quo*. Objetiva-se que o tema do racismo não seja discutido na esfera pública de Manarairê e, assim, a sociedade não repare suas injustiças.

Além de querer ocultar o problema, Prudente o individualiza. Em sua visão, Amâncio, com seu preconceito, é “uma andorinha sozinha” (Veiga, 2022, p. 33) em meio a um espaço de tolerância. E, como os conflitos sociais são encarados como inexistentes, a vida cotidiana é descrita como um contínuo exercício de egocentrismo quando o religioso aconselha Geminiano a brigar apenas “para defender a casa, a família, a integridade física” (Veiga, 2022, p. 34). Somente aquilo que diz respeito ao seu cotidiano como homem privado, agindo sob uma suposta imparcialidade política

que divulga que podem existir “os apenas *homens*, os estranhos à cidade” (Gramsci, 1976, p. 121). Prudente aconselha Geminiano, em outras palavras, a funcionar, consoante Larval e Dardot (2016), como uma “empresa de si como *ethos* de autovalorização” (2016, p. 333), como um:

[...] indivíduo competente e competitivo, que procura maximizar seu capital humano em todos os campos, que não procura apenas projetar-se no futuro e calcular ganhos e custos como o velho homem econômico, mas que procura sobretudo *trabalhar a si mesmo* com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz (2016, p. 333).

Mas, quando Geminiano se afasta da vida pública em Manarairema, ele, à semelhança de Amâncio, não se mantém nesse capitalismo emergente como um profissional autônomo independente. Afinal, sua única clientela é o próprio público manarairense com quem tem se decepcionado. Por isso, sem discernir que os tapeireiros podem ser ainda mais opressores que seus conterrâneos, resolve ignorar a sua posição inicial e ao “ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p. 47), ao mesmo tempo que se introduz, como proletário, ao modo de produção capitalista dos tapeireiros para garantir a sua subsistência. Contudo, essa mudança não se dá sem vivenciar mudanças em sua identidade.

Abaixo, seguem-se as 3 (três) consequências de maior destaque em decorrência de sua escolha.

1.2.1. Intensificação e polivalência do trabalho e conseguinte aceleração do tempo

Dado o objetivo dos tapeireiros de instituírem uma instituição que alegoriza as empresas capitalistas - o funcionamento coletivo das sociedades ocidentais, o que diz respeito ao nível anagógico -, apresenta-se como conveniente encontrarem alguém de competência reconhecida pela comunidade para ser o responsável pelo transporte de insumos diversos. O funcionamento das economias de mercado demanda que o transporte dos produtos seja realizado no menor tempo possível. Caso contrário, arriscam-se as chances de vendê-los em maior quantidade e garantir a acumulação de mais-valor.

Portanto, assim que aceita a tarefa, Geminiano inicia uma rotina profissional muito mais degradante do que aquela a que estava acostumado com os seus antigos

clientes. Dias acaba envolvido por “um mês já naquele serviço, duas, três viagens por dia conforme o correr e ele ainda não sabia quando ia parar” (Veiga, 2022, p. 37). Ao mesmo tempo em que ingressa na modernidade, sua rotina é acelerada e suas concepções de tempo e espaço como realidades naturais dadas são suspensas. Parafraseando Harvey (1992), agora são tratadas como dimensões a serem comprimidas para garantir a manutenção do sistema a que está subordinado.

Como consequência, seu trabalho ganha uma dimensão polivalente. Ele aceita passar de apenas transportador de mercadorias em Manarairema para um proletário que precisa também deslocar os tapeireiros em sua carroça e entregar recados aos nativos. Isso também desgasta sua relação com o tempo porque todos os momentos em que se mantém desperto passam a ser dedicados apenas às atividades laborais que executa. O propósito de sua existência passa a ser vender sua força de trabalho, ainda que tal empreitada acarrete, tendo em vista o nível alegórico moral do personagem nessa situação, uma “perda de si mesmo” (Marx, 2004, p. 83). Privado de pensar a respeito do seu próprio processo de trabalho, a própria atividade que produz, parafraseando Marx (2004), já não lhe pertence mais.

O próprio narrador mostra como é às custas do trabalho de Dias que os tapeireiros podem se dedicar à pescaria não como um meio de subsistência, mas como um passatempo, uma atividade voltada ao bem-estar exclusivo de seus praticantes ociosos:

O tempo passava e nada mais acontecia. Geminiano consertou a carroça e continuou carreando areia, cada vez mais calado e encolhido. Os homens da tapera continuaram visitando Amâncio na venda, chegavam de repente, tomavam conta, às vezes ficavam até noite alta, outras vezes saíam logo, levando vara e anzol no rumo do rio, nunca voltavam com peixe que valesse a pena, tanto que o povo começou a desconfiar daquelas pescarias de pouco rendimento (Veiga, 2022, p. 57).

Como seu patronato não se importa com sua superexploração, Geminiano sequer tem ideia do prazo de encerramento do serviço que executa para os tapeireiros. “- Falta muito?” (Veiga, 2022, p. 37), perguntam os demais clientes, ao que ele responde: “- Não tenho ideia.” (2022, p. 37). Ele só “se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal” (Marx, 2004, p. 83).

É pago apenas para agir, às vezes, sob a intimidação de meros olhares de seus superiores. Na passagem abaixo, porém, ele transporta os estranhos para um encontro na venda de Amâncio, mas, ao chegarem ao local, o vendedor não está na porta de seu estabelecimento, à espera dos visitantes. Diante dessa situação incômoda para os estranhos, estes, com um mero olhar, obrigam Dias a descer da carroça e convocar Mendes a aparecer:

Não aconteceu nada, *eles se voltaram para Geminiano* [grifo meu], que continuava sentado na carroça.

— Só se saiu — opinou Geminiano. — Eu vou experimentar.

Pulou para o chão, escutou na fechadura, gritou no buraco:

— Seu Amâncio! É a gente! (Veiga, 2022, p. 53).

1.2.2. Repressão à liberdade de expressão

A instituição da modernidade é extremamente danosa ao bem-estar de Dias, sobretudo a esfera mental, ou seja, aquilo que diz respeito, em um nível alegórico moral, à sua condição psicológica. Antes tão pronto a levantar um chicote para ameaçar estranhos dispostos a confrontar sua autonomia, o personagem resolve manifestar sua vulnerabilidade emocional quando resolve chorar em praça pública ao temer a chegada dos cães invasores ao município:

Um dia, subindo uma ladeirinha na saída do largo, quebrou-se uma tábua da carroça e um monte grande de areia despençou no chão. Geminiano desceu de um pulo, olhou a areia caída, a tábua quebrada e perdeu a calma: desfechou um pontapé furioso na roda, como se quisesse quebrá-la também. Pessoas que viram a cena correram para se informar, para ajudar, e encontraram Geminiano debruçado na roda chorando. O embaraço foi geral. Aquilo era novo, Geminiano chorando. Deviam consolá-lo, como se faz com criança, ou ir saindo disfarçado, em respeito ao desespero de um homem antes tão equilibrado? Geminiano não tomou conhecimento deles, continuou chorando, se lastimando:

— O que é que eu faço, meu pai, o que é que eu faço? Como é que vou sair desta prisão? Por que foi que não recuei enquanto era tempo? O que será de mim agora? Não aguento mais! Estou nas últimas! Vejo que vou acabar fazendo uma besteira (Veiga, 2022, p. 54-55).

Como exposto por este autor em Santos (2022), a narrativa não confirma que Dias estava cômico de que os estranhos estavam planejando infestar a cidade com animais raivosos enquanto derramava suas lágrimas. Mas pesa a favor de sua ciência o fato de ele se responsabilizar pela reconfiguração política de sua cidade no trecho acima. Também chama a atenção o fato de identificar os cachorros como seres amaldiçoados em “- Cachorros? Esconjuro. Capetas. Capetas de quatro pés. Cachorros. - Foi o que se conseguiu de Geminiano.” (Veiga, 2022, p. 59) antes mesmo

de os bichos alcançarem o lugarejo e demonstrarem se eram, de fato, tão ameaçadores assim.

Então, quais fatores o impedem de alertar os seus conterrâneos para se prepararem para a tragédia que está por vir? Em primeiro lugar, ele é proletário dos estranhos. No momento em questão, não dispõe de seu antigo meio de subsistência - a carroça - e, portanto, apenas pode vender a sua força de trabalho para uma grande burguesia representada exclusivamente pelos próprios tapeireiros. O fantasma do desemprego estrutural ajuda a reprimir a sua liberdade de expressão, uma vez que ele, como um trabalhador, é um elemento necessário, mas substituível por outros semelhantes na complexa instituição capitalista de que faz parte. Dias passa a ser intimidado pela existência de “um exército industrial de reserva sempre disponível” (Marx, 2011, p. 672).

Também há o medo de sofrer uma represália de homens que já se mostraram violentos contra ele no início da história. O personagem terciário Dildélio Amorim até especula que o vizinho está sendo pressionado:

— Cada um sabe onde morde o borrachudo — disse Dildélio. — Se ele ainda não largou é porque não pode. Ele deve estar passando horrores. Não notaram como mudou? Esse Geminiano aí não é mais aquele antigo; e esse de hoje, amanhã será outro se não parar (Veiga, 2022, p. 57).

Não podendo intervir politicamente em sua sociedade, nem contestar suas condições trabalhistas, o choro é uma forma de Dias manifestar o seu descontentamento com a realidade política que se aproxima de forma velada. Em parte, esse sofrimento é compreendido pelos conterrâneos de Geminiano, que percebem o quão cansado ele está de transportar areia para os tapeireiros. O seu ato de chutar a carroça chama a atenção de diversas pessoas, o que desemboca no diálogo abaixo:

Dildélio fez sinal em volta, pedindo silêncio, respeito.
— Você está cansado, Gemi. Despeje a areia aí mesmo e vá para casa, deite na rede, descanse. Nós espalhamos a areia pra não fazer monte. Ajude, gente! Vamos descarregar a areia.
— Não, não! Nem ver! — gritou Geminiano alarmado. — Pode descarregar não! Tenho de levar!
— Falhe hoje, Gemi. Você está nervoso. Vá para casa. Nós levamos você (Veiga, 2022, p. 57).

Por outro lado, o sofrimento do motorista no âmbito laboral, assim como no racial, está sendo compreendido apenas como um problema individual seu, e não algo

que envolve toda essa sociedade. A censura que sofre, parafraseando Marx (2006), é um ataque apenas à sua pessoa privada e às suas ideias, e não vista como uma “ameaça ao bem-estar público” (2006, p. 66).

Por não ser ouvido, ele apela à percepção religiosa de seus conterrâneos quando os cães se aproximam. Como, consoante Jameson (1992), uma das chaves alegóricas-mestras é a própria linguagem, Dias aproveita que cachorros e capetas são palavras que compartilham o fato de serem iniciadas pela junção dos fonemas /k/ e /a/, /ka/, para aproximar os seus significados. Mas, como resposta à criação dessa relação metafórica entre os dois termos, ele passa a ser encarado por populares como um “louco” (2022, p. 60), alguém que “toda cidade precisa ter [...] pra chamar o povo à razão” (2022, p. 60).

A despeito dessa falta de sensibilidade da população à perspicácia com que Geminiano analisa a realidade política, o transportador, nesse contexto, não poderia agir de forma mais ponderada. Ele usa elementos de uma cosmovisão reconhecível por todos os manarairenses - judaico-cristã, católica - para convencê-los de um perigo material, isto é, uma infinidade de cães aproximando-se da cidade como, usando palavras de Althusser (1985), um aparelho de repressão a qualquer tipo de resistência à instituição do Estado burguês.

Os cães garantem que o Estado mantenha os nativos oprimidos servindo à instituição capitalista que o gerencia. São quadrúpedes que agem de forma policialesca. Não só reprimem, mas também invadem Manarairema para depois atuarem como guardiões do novo momento histórico do lugarejo. Os mais diversos feitos de dominação - “os cachorros surgiam nos quintais quebrando plantas, revolvendo hortas, derrubando cercas, pulando muros, perseguindo galinhas, matando pintos” (Veiga, 2022, p. 61) - visam a um objetivo maior: fazer com que a ordem suprema seja “respeitar os cachorros” (2022, p. 63), permitir com que eles cumpram o seu papel de conservadores do lugar hostil em que estão transformando Manarairema, o que leva a narrativa a reproduzir um recorrente arquétipo, segundo Chevalier e Gheerbrant (1982), criado em torno da espécie *Canis lupus*, o de vigilante de um submundo:

O décimo primeiro trabalho do herói grego Hércules, por exemplo, era “descer ao reino dos mortos, ao sombrio Hades, e capturar o cão Cérbero. Esse

animal aterrorizante, com três cabeças e as costas e o pescoço cobertos de serpentes, impedia a entrada de vivos naquelas regiões, bem como a saída dos mortos” (Vasconcellos, 1998, p. 37). Já o deus egípcio Anúbis, retratado com cabeça de chacal e corpo de homem, era tido como responsável por auxiliar os mortos no encontro com Osíris, divindade responsável por julgar, em seu próprio tribunal, se esses falecidos mereciam ou não a vida eterna (Pais, 2021, p. 35-36). Na mitologia hindu, por sua vez, Syama e Sabala, cães de quatro olhos e narinas dilatadas (2021, p. 69), guardam o trono de Yama, o deus da morte (Santos, 2022, p. 19-20).

Semelhantemente a essas mitologias, a Bíblia também reserva aos cães uma caracterização negativa:

[...] Entre os judeus, os cães eram declarados impuros, e vistos com desprezo. ‘Sou Eu um cão, para que venhas até mim com pedaços de pau?’ (1 Salm. 17:43); ‘É teu servo, que não é mais que um cão, capaz de fazer grande coisa?’ (2 Reis 8:13); ‘Um cão vivo é melhor que um leão morto’ (Eccl. 9:4) [...] ²¹ (Hart, 2015, s. p.).

Os cães transformam, portanto, o lugar de um Éden perdido em um tipo de inferno terrestre. O “nível superior da relação entre homem e natureza [...]” (Frye, 2004, p. 105) que Frye (2004) identificado no jardim descrito no Livro de Gênesis se aplica apenas à fase pré-moderna. A relação entre os humanos que passam a dominar Manarairema e os recursos disponíveis, nos segundo e terceiro capítulos, assume o caráter de mera espoliação. O espaço se transforma.

1.2.3. Modificação da relação do personagem com o espaço

Borges Filho (2020), em *Espaço e literatura: introdução à topoanálise*, explica que o espaço onde se desenvolve uma história “serve a variados propósitos” (2020, p. 26), inclusive o papel superestrutural de:

Caracterizar as personagens, situando-as no contexto psicológico e socioeconômico em que vivem.
Muitas vezes, mesmo antes de qualquer ação, é possível prever quais serão as atitudes da personagem, pois essas ações já foram indiciadas no espaço que a mesma ocupa. Note que esses espaços são fixos da personagem, são espaços em que elas moram ou frequentam com grande assiduidade (2020, p. 26).

Sendo assim, em *A hora dos ruminantes*, o espaço ocupado por um personagem reflete a sua visão de mundo, uma vez que essa dimensão narrativa é

²¹ “[...] Amongst the Jews dogs were declared unclean, and regarded with contempt. ‘Am I a dog, that thou comest to me with staves?’ (1 Sam. 17:43); ‘Is thy servant a dog, that he should do this thing?’ (2 Kings 8:13); ‘A living dog is better than a dead lion’ (Eccles. 9:4) [...]” (tradução nossa).

uma chave alegórica para a leitura do comportamento dos personagens no nível anagógico, mais coletivo, porque diz respeito a como cada personagem avalia a transição da pré-modernidade para o período posterior, seja positiva ou negativamente. Parafraseando o estudo de Milton Santos (2004) sobre a formação das economias urbanas no Sul global, as duas regiões estão polarizadas. Enquanto, no lado dos tapeireiros, o neocolonialismo se assenta confortavelmente em um terreno da fazenda abandonada do desconhecido Júlio Barbosa, resistem, na área dos nativos, as chamadas “forças externas” (2004, p. 32), que fazem com que a cidade opere, em alguns pontos, de forma pré-moderna.

Na terminologia de Santos (2004), trata-se de dois circuitos gerindo as economias subdesenvolvidas. Há um “superior”, chamado assim porque tende a ser, no capitalismo, “constituído pelos bancos, comércio e indústria de exportação, indústria urbana moderna, serviços modernos, atacadistas e transportadores” (2004, p. 40). Em suma, todas as empresas que a metrópole deseja implantar na periferia com o intuito, segundo Bamberger (2013), de absorver as propriedades da população nativa, seja por meio de associações, compras ou fusões. São as instituições ou atividades econômicas ligadas ao circuito “inferior”, o qual “é constituído essencialmente por formas de fabricação não-“capital intensivo”, pelos serviços não-modernos fornecidos “a varejo” e pelo comércio não-moderno e de pequena dimensão” (Santos, 2004, p. 40).

Essa coexistência de circuitos em um mesmo espaço geográfico acarreta uma convivência conflituosa entre os nativos que foram condicionados pelo próprio sistema a sucumbir ao *status quo*, como é o caso de Geminiano, e aqueles que ainda acreditam no poder da resistência civil como forma de recuperação do controle da cidade, situação em que se encontra Apolinário. Este homem, até o final da narrativa, mantém o seu trabalho artesanal de ferreiro, lutando para viver de forma independente da opressão da instituição capitalista dos tapeireiros. Inclusive, defendendo sua família do autoritarismo dos estranhos. O caso do seu filho Mandovi, um vendedor ambulante de cigarros, é bastante sintomático dessa situação.

Certo dia, o adolescente tem suas mercadorias jogadas no chão por um estranho obstinado em humilhá-lo. A vítima, então, resolve revidar, disparando “pedras, paus, sabugos” (Veiga, 2022, p. 79) contra seu provocador e o comparsa que

o acompanha. Diante do clima de rivalidade que se acentua entre os forasteiros e Apolinário, Geminiano, a mando de seus chefes, entrega um recado que convoca o ferreiro a dirigir-se à tapera. Porém, o que chama a atenção nesse encontro entre conterrâneos é como ideologia e espaço se entrelaçam. Pois, quando precisa deslocar-se do lado dos colonizadores para a oficina de Apolinário, Geminiano não entra na propriedade do ferreiro, nem, na condição de um vizinho de longa data, é convidado por este a entrar em sua casa. Nessa cidade tão pouco movimentada para tamanha formalidade entre vizinhos próximos, os dois personagens se comportam como se fossem dois estranhos, pois a mentalidade burguesa que Geminiano foi condicionado a assumir o impede de dar-se conta de que ambos são partes de um mesmo todo, duas vítimas de um sistema neocolonial. Da mesma forma, Apolinário não se atenta ao fato de que a luta de Dias por sua própria subsistência, o racismo que sofreu por tanto tempo pela branquitude manaraireNSE e as represálias de que pode ser alvo por trair os tapeireiros impedem Geminiano de abandonar os seus ressentimentos e voltar a atender a comunidade como um carroceiro independente. Como não há compreensão de ambas as partes, o motorista se mantém na rua - um espaço dominado pelos tapeireiros após a invasão -, tentando convencer Apolinário a obedecer à ordem do bilhete (apresentar-se na tapera), enquanto o ferreiro se mantém na oficina. Cada personagem ocupa o espaço que reflete sua visão de mundo naquele momento:

Mas um dia, a caminho da praia para encher a carroça, Geminiano parou na oficina e deu um recado a Apolinário. Era para ele se apresentar na tapera. Apolinário parou de tocar o fole para escutar melhor, indagou:
— Como é que é?
— É pra você se apresentar na tapera. Estão chamando. — Apolinário veio caminhando para a porta, limpando uma mão na outra [...] (Veiga, 2022, p. 82).

Inclusive, depois de Dias explicar que os estranhos não querem “combinar serviço” (Veiga, 2022, p. 83) com Apolinário, mas conversar sobre o ocorrido entre seu filho Mandovi e ele, o ferreiro se mostra mais obstinado em recusar-se a ir à tapera, como o recado trazido por Geminiano lhe solicita. É nesse contexto de ameaça à sua soberania que os tapeireiros revidam, fazendo com que os moradores voltem a quarentenar-se em suas casas diante do fato de que uma grande quantidade de outra espécie de animais é lançada nas ruas. Os novos quadrúpedes são os bois, o que

motiva a história a focalizar as ações de outros personagens para que o ex-carroceiro consiga ser libertado desse estado de subjugação.

1.3. Síntese da Tese 1

Geminiano Dias representa a Tese 1, signo alegórico da negritude vítima de preconceito e superexplorada. Ele se classifica como tese, pois, à sua existência, reage a Antítese 1, signo alegórico da branquitude preconceituosa e pequeno-burguesa. A relação dos dois é apresentada como desarmônica por suas diferenças étnico-raciais e de classe.

É fato que Manarairema é um coletivo racista. Isso se manifesta, principalmente, na tentativa de Padre Prudente de minimizar as consequências da fala preconceituosa de Amâncio entre a comunidade, em vez de usar sua autoridade espiritual para fazer com que seus fiéis enfrentem essa chaga de sua sociedade. Mas é a manifestação individual de Mendes contra o personagem que o faz perceber-se como um estranho à comunidade e reintegrar-se como funcionário dos estranhos. É ela a situação que leva Geminiano a achar que encontrou conforto ao lado de personagens interessados apenas em explorar sua fragilidade emocional e social. Nela, reside o conflito central, acompanhada pelas consequências que a seguem, no caso, (1) intensificação e polivalência do trabalho e conseguinte aceleração do tempo, (2) repressão à liberdade de expressão e (3) modificação da relação de Geminiano com o espaço de Manarairema.

2. ANTÍTESE 1: AMÂNCIO MENDES

2.1. A ironia como alegoria na construção de um personagem

A origem latina do nome Amâncio, *amans* - “aquele que ama” (Obata, 2002, p. 25) - é uma ironia a como as noções acerca do amor no capitalismo estão afastadas de um contexto de aplicação desse sentimento ao bem-estar da humanidade. A ironia é classificada por Bloomfield (1987) como um dos principais usos de alegoria verbal, ao lado do sarcasmo. Isso porque o uso dessa figura de linguagem, geralmente, indicia a presença de um nível de significado diferente do literal, mais propriamente buscando negar do que se diz e envolvendo um signo de escárnio.

Amâncio, embora tenha um nome vinculado à ideia de amor, vive uma relação contínua de culto ao ego, hábito burguês que vai de encontro a ideia de um afeto sincero pela garantia do bem comum e remete ao que expressa Kollontai (2022) em uma de suas cartas de aconselhamento direcionadas à juventude soviética:

[...] A sociedade burguesa foi construída sobre os princípios de individualismo e competição, não havendo lugar para a amizade como um fator moral. A amizade não ajuda de forma alguma, e pode impedir a realização dos objetivos de classe; ela é vista como uma manifestação desnecessária de ‘sentimentalidade’ e fraqueza [...] ²² (2022, p. 87).

É um fato, porém, que Amâncio não precisou esperar a emergência do período capitalista para reservar ao seu amor-amizade o seu desprezo. Antes mesmo da chegada do dia dos cães em Manarairema, ele manifestou seu preconceito racial contra Geminiano. Ao saber que Dias levantou um chicote para os tapeireiros que queriam comprar a sua carroça, Mendes não interpreta esse ato de altivez como um ato de coragem, mas como um comportamento inapropriado para ser performado por uma pessoa com seu fenótipo:

A história espalhou-se depressa, e Geminiano recebeu elogios gerais por ter sabido pôr o homem em seu lugar. Então aquilo era maneira de tratar negócio, falando de cima, e metendo a mão, e dando ordem, como se eles fossem donos de tudo? Mas quando a notícia chegou na venda de Amâncio Mendes, houve discordância. Falando gritado, como era seu costume, Amâncio roncou para ser ouvido até na rua:
— Esse tição é muito é besta. Só porque arranjou uma carroça, pensa que virou gente. Haverá de ser comigo (Veiga, 2022, p. 29-30).

²² “[...] Bourgeois society was built on the principles of individualism and competition, and has no place for friendship as a moral factor. Friendship does not help in any way, and may hinder the achievement of class aims; it is viewed as an unnecessary manifestation of ‘sentimentality’ and weakness [...]” (tradução nossa).

Acima, Amâncio não apenas humilha Geminiano pela cor de sua pele, mas também revela o caráter higienista de seu preconceito. Ao reduzir o vizinho à condição de uma palha de aço queimada - definição literal de tição -, busca-se reproduzir o neocolonialismo sociocultural como alegoria de sua faceta econômica ao induzir os nativos brancos que assistem à discussão a aderirem à ideia de que ser branco é ser límpido, incorruptível e que a sobrevivência da raça branca corre perigo com a sujeira atribuída à negritude. Contudo, isso é feito sem que Amâncio diga explicitamente que é caucasiano, uma vez que, tão acostumada a marginalizar as demais etnias, “a branquitude, enquanto representação, permanece imune, como se fosse neutra - como uma “não cor”” (Schwarcz, 2024, p. 8) em suas performances públicas.

O que, porém, Amâncio não espera da comunidade branca que o assiste atacar Geminiano é que ela reaja como se o vendeiro fosse um elemento ainda mais estranho à harmonia presente na sociedade pré-moderna de *A hora dos ruminantes* do que o próprio negro que sempre se esforça em manter um “muro muito branco” (Veiga, 2022, p. 30). Quando Dildélio defende Dias do disparate de Mendes, fica subentendido que, de acordo com a lógica da comunidade, o fato de Dias ser negro é compensado por sua adesão ao modo de produção primitivo que os nativos tanto desejam defender. Já a pele branca de Amâncio não é suficiente para que ele deixe de ser considerado uma ameaça ideológica. Ao exercitar uma visão de mundo divergente de sua coletividade de origem, Mendes goza de uma suposta liberdade de pensamento, mas, por outro lado, passa a sofrer com uma solidão angustiante. Como, então, ele lida com esse desafio?

Ao apartar-se do pensamento hegemônico de sua comunidade, Amâncio adquire confiança de que está transgredindo as normas sociais dos nativos e que sua consciência está emancipada do jugo coletivo. Para o personagem, o individualismo egoísta não é somente o comportamento mais adequado ao resgate de Manarairêma de sua condição de extrema pobreza, como também é a própria definição de liberdade. Apesar da realidade da desigualdade social - sobretudo em países do Sul global -, o personagem alegoriza a mentalidade liberal, que calcula que a sociedade de mercado não é capaz de oferecer prosperidade material apenas às classes dominantes, mas à totalidade da comunidade de que é participante.

Contribui para que ele aja assim o fato de Amâncio ser o único dos quatro homens adultos a não ser casado nem ter filhos, como apontado no seguinte trecho: “[...] Não era à toa que ele vivia sozinho no mundo, separado dos parentes, sem família e vai ver que até sem amigos [...]” (Veiga, 2022, p. 32). Em uma sociedade patriarcal, onde o *pater familias* é o principal responsável pela gerência financeira da vida doméstica, não ser pai nem marido o isenta de sentir-se responsável pela segurança de outras pessoas em caso de emergência de um regime opressivo. Diferentemente do que ocorre, por exemplo, com Apolinário, pai de um adolescente e esposo da dona de casa Serena, e Geminiano, que também é casado.

Pontua-se também que as famílias - sobretudo, aquelas envoltas no paradigma tradicional da heterossexualidade e da monogamia -, geralmente, disseminam entre seus membros as concepções sociais predominantes no meio em que estão inseridas. Por isso, sem estar vinculado a outras pessoas com que mantenha ligações consanguíneas e/ou afetivas, Amâncio pode analisar de forma mais independente os projetos dos tapeireiros para o município e, em suas reflexões, chegar a conclusões impopulares. E é chegando a essas ideias que ele passa a enfrentar a angústia de se sentir incompreendido.

“Amizade”, para o narrador que condena seu egoísmo, “é uma estrada de ida e vinda, e com Amâncio não tinha vinda; quem desse a mão a ele para erguê-lo do chão ainda corria o risco de receber desfeita” (Veiga, 2022, p. 32). Dessa colocação, o leitor é conduzido a perceber o caráter interesseiro de Amâncio. Laços sociais, para ele, são meios de geração de riqueza.

O carpinteiro Manuel Florêncio, por exemplo, é apresentado como um homem, em nível alegórico moral/psicológico, prudente e de coração generoso, capaz de ajudar o vendedor quando fica estirado em praça pública após embriagar-se:

Não tinha sorte com Amâncio, dele só recebia safanões. Mas quando Amâncio amanhecia caído em alguma grota, machucado e enlameado depois de uma noite de cachaçada e desatino, quem ia buscá-lo as mais das vezes era Manuel Florêncio, de cada vez jurando que seria a última (Veiga, 2022, p. 39).

Mas, após Florêncio ofertar sua amizade, Mendes a trata como uma mercadoria a ser explorada ao máximo, ao ponto de o carpinteiro tornar-se uma espécie de cuidador de um homem adulto e destituído do senso de justiça societária.

Isto é, o ideal igualitário de que há “certa correlação entre o que o cidadão contribui e o que, em contrapartida, recebe” (Boff, 2009, p. 56).

Inclusive, a própria ausência de gratidão de Amâncio demonstra uma afronta a esse princípio. Pois, conforme Comte-Sponville (1999), “Agradecer é dar; ser grato é dividir. Esse prazer que devo a você não é apenas para mim. Essa alegria é a nossa. Essa felicidade é a nossa” (1999, p. 70). Quando não há esse reconhecimento, indica-se que a parte em vantagem naturaliza o alcance desse mais-valor afetivo. Não por acaso, a definição de Comte-Sponville (1999) de um ser humano egoísta também traça uma analogia com o regime de acumulação privada que sustenta a nossa própria sociedade. “O egoísta é incapaz disso [de gratidão],” explica o filósofo, “pois só conhece suas próprias satisfações, sua própria felicidade, pelas quais *zela como um avaro por seu cofre*” (Comte-Sponville, 1999, p. 70-71).

Essa ingratidão de Mendes, juntamente com a posterior ridicularização de seu vizinho - Amâncio coloca Manuel, em tom de ironia, como um “Secretário de Deus” (Veiga, 2022, p. 50), um inquisidor da ordem -, reforça o direcionamento da narrativa de que a liberdade do comerciante é exercida de forma prejudicial ao coletivo. Pois até o imaginário religioso que permeia essa sociedade é utilizado para alegorizar Florêncio como o sujeito posicionado no polo da ordem, ou seja, o pólo divino, enquanto Mendes, que o ridiculariza, é colocado no oposto, da desordem, na condição de ímpio. Representando o vendeiro a chegada da secularização moderna, reafirma-se o exposto por Marx e Engels (1996): “[...] Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado [...]” (1996, p. 43).

Esse dualismo entre a ordem e a desordem também ganha respaldo na própria negligência de Amâncio com o cuidado de sua terra. Quando, em conversa com Manuel no segundo capítulo, o comerciante demonstra arrependimento por seu individualismo, a Manarairema anterior às invasões dos cães e dos bois é descrita como um município que era marcado por relações da sociedade com o espaço e o tempo organizadas.

— Quem havia de dizer que Manarairema ia mudar em tão pouco tempo? Antigamente a gente vivia descansado, sossegado, dormia e acordava e achava tudo no lugar certo, não era preciso pensar nada adiantado. Hoje a gente pensa até para dar bom-dia. O que foi que fizemos para acontecer isso? Manuel, estamos mal (Veiga, 2022, p. 76).

Porém, desde o primeiro capítulo, a venda de Mendes, empestada de ratos, bagunçada e suja, destoa da ordem disciplinadora vigente no município:

A porta da venda estava apenas encostada, deixando uma fresta que o vento do beco reduzia e alargava, rangendo as dobradiças. Manuel empurrou-a, entrou piscando para acostumar a vista à penumbra, raspou a cabeça num cacho de bananas pendurado de um caibro. Um rato chiou no escuro e desapareceu num amontoado de enxadas. Se Amâncio não tomasse vergonha e armasse umas ratoeiras, ainda ia ter de pedir licença aos ratos para lidar na venda. Nunca se viu pessoa mais desmazelada. Dormindo ali mesmo nos fundos, entre sacos e caixotes de mantimentos, como é que tinha coragem de deixar a rataria andar livre por toda a parte? (Veiga, 2022, p. 42).

Essa sujeira passa a comprometer a saúde pública do município. Insumos diversos da venda de Amâncio - rapadura, fumo, amendoim, farinha, milho, feijão etc. - vão diretamente para as casas dos cidadãos. Porém, nem todos os manarairenses têm a sorte de comprar alimentos saudáveis, não-adulterados:

[...] O que salvava Amâncio era o bom coração, mas mesmo esse só se mostrava depois de um vexame grande, e quando a lembrança dele ainda estava viva; aí ele passava de demo a dama, não sabia o que fazer para agradar, dava presentes a torto e a direito, forçava as pessoas a comprarem fiado, perdoava dívidas, zangava-se com quem não aceitasse o perdão, tanto agrado até enjoava. Por isso era difícil aceitar briga com Amâncio. Dr. Nelório de Moura, por exemplo, que chegara a Manarairema com duas mortes nas costas, questão de família, e que não vivia mostrando os dentes, foi expulso da venda aos gritos por causa de uma reclamação a respeito de um saco de feijão bichado que Amâncio lhe teria vendido. Dr. Nelório não reagiu nem deixou de falar com Amâncio, e um dia disse na farmácia que Amâncio Mendes era uma cruz que Manarairema tinha de carregar com paciência (Veiga, 2022, p. 32-33).

Assim, um século após a primeira publicação de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Mendes alegoriza o comportamento irresponsável dos pequeno-burgueses do século XIX que Engels (2010) divulga em seu livro ao reproduzir um trecho de uma notícia do *Liverpool Mercury*, de 9 de fevereiro de 1844:

Vende-se manteiga salgada como manteiga fresca, cobrindo-a com uma camada de manteiga fresca ou colocando à mostra uma libra de manteiga fresca para ser provada e, depois da prova, vendendo manteiga salgada ou, ainda, retirando o sal pela lavagem e apresentando-a como fresca. Ao açúcar, mistura-se farinha de arroz ou outros gêneros baratos, assim vendidos a preços altos; até mesmo resíduos de sabão são misturados a outras substâncias e vendidos no açúcar. Mistura-se chicória ou outros produtos de baixo preço ao café moído; ao café não moído, dando-se-lhes forma de grãos, também se misturam outros artigos. Também é freqüente misturar-se ao cacau uma finíssima terra escura que, banhada em gordura de carneiro, deixa-se mesclar facilmente com o cacau verdadeiro. chá vem misturado com folhas de ameixeira e outros vegetais, ou então folhas de chá já servidas são recuperadas, tostadas em alta temperatura sobre placas de cobre para que retomem a cor e vendidas em seguida. A pimenta é adulterada com cascas de nozes moídas etc. O vinho do Porto é literalmente falsificado (com corantes, álcool etc.), uma vez que se bebe mais na Inglaterra do que todo o

Porto produzido em Portugal. E o tabaco é mesclado a substâncias de toda espécie, qualquer que seja a forma sob a qual é posto à venda (2010, p. 111-112).

Reforçando seu comportamento de *persona non grata*, o caráter transgressor da liberdade de Amâncio acarreta a vivência de uma solidão angustiante. Esse sentimento de inadequação é revisitado pela obra veiguiana logo após o autor apresentar ao público situação semelhante em um conto publicado anteriormente a *A hora dos ruminantes*, o que propicia ao leitor do conjunto da obra de Veiga (1983) uma compreensão mais acurada acerca do repertório de que o ficcionista se vale para construir Amâncio, esse personagem tão complexo de sua primeira novela.

Apresentado na coletânea *Os cavalinhos de Platiplanto*, lançada em 1959, o personagem em destaque de “Roupa no coradouro” dialoga com Mendes porque também vive uma crise existencial em decorrência de escolhas que ele faz para a sua vida, mas não apenas. Pesa também o fato de que esse desgaste interno deriva de que, no momento em que essas decisões foram tomadas, não se considerou o impacto que elas teriam nas relações vindouras com as pessoas que o cercam.

Esse jovem é, então, atormentado por um sentimento de culpa. Seu pai faz uma viagem a trabalho, mas, antes de pegar a estrada, ordena-lhe que ajude a sua mãe doente nos afazeres domésticos:

Todo o tempo ele ficou falando no que eu devia fazer enquanto ele estivesse fora, obedecer minha mãe em tudo, não deixá-la carregar vasilhas pesadas de água, rachar a lenha que fosse necessária, mas ter muito cuidado para não bater o machado no pé; não demorar na rua quando ela mandasse dar algum recado ou fazer compra, e principalmente não andar de farrancho na beira do rio com outros meninos maiores, porque isso assustava muito minha mãe e ela não podia passar sustos [...] (Veiga, 1983, p. 95).

Assim que o patriarca vai embora, o menino prefere não obedecer à sua progenitora, mas ceder ao impulso de aproveitar sua mocidade. Mesmo doente, a mãe continua gerenciando a casa até onde o limite de suas forças lhe permite, mas o narrador não compreende sua sobrecarga e ignora qualquer solicitação para ajudá-la:

[...] minha mãe perguntou se eu era capaz de ir em casa de D. Bitá ver se ela podia mandar o dinheiro dos frangos que levava fiado desde o mês passado, não me mandou ir como fazia meu pai, perguntou apenas se eu era capaz de ir [...] No dia seguinte ela falou de novo no assunto, mas aí eu tinha combinado uma pescaria, precisava tirar minhoca e trocar a vara do anzol, e acabei também não indo.

[...]

[...] Minha mãe estava ou no quarto rezando ou na varanda remendando minhas roupas, e o máximo que dizia é que eu não devia abusar da ausência

de meu pai, porque se eu acostumassem ficaria difícil des acostumar quando ele voltasse. [...] Eu ia à cozinha, lavava os pés mais ou menos, às vezes nem lavava, passava um pano, tomava o leite com farinha e ia dormir [...] (Veiga, 1983, p. 96-97).

Esse comportamento individualista do menino é reforçado a tal ponto que, quando uma companhia circense chega à cidade em que moram, o contato entre mãe e filho é suspenso por completo. Ansioso por “poder ver o circo por dentro” (Veiga, 1983, p. 99), o rapaz disponibiliza horas a fio de seus dias para trabalhar fazendo publicidade de rua para a empresa artística.

Sua mãe adoece ainda mais: “[...] disse que estava com um pouco de febre e tontura, quando pisava não sentia o chão [...]” (Veiga, 1983, p. 99). Até uma vizinha se disponibiliza para dar assistência à enferma, ao passo que o garoto, imerso em culpa, chama o único médico do lugarejo em que moram, tão interiorano quanto Manarairama, para salvá-la. Porém, não há sucesso: “Faltavam umas duas casas para chegar na farmácia quando vi o Dr. Vergílio montar o cavalo e sair com a espingarda cruzada nas costas [...]” (VEIGA, 1983, p. 101).

Sem receber os cuidados necessários, o pai retorna para casa para despedir-se da mulher, que logo falece, em uma cena comovente de velório protagonizada por pai e filho:

Meu pai ajoelhou-se no chão e encostou a testa no cabelo de minha mãe, eu ajoelhei também e ficamos lá chorando [...]. Quando dei fé, meu pai tocava o meu braço e dizia:
— Sua mãe faleceu. Reze por ela (Veiga, 1983, p. 104).

O que é perceptível tanto no narrador de “Roupa no coradouro” quanto em Amâncio é que a solidão angustiante que impõe-se sobre ambos os personagens deriva do individualismo proposto pela sociedade capitalista moderna. O menino do conto menospreza a convivência com a mãe, em favor de dedicar os seus dias a um trabalho novo. Já Mendes minimiza a importância da manutenção da soberania da Manarairama pré-moderna, em prol das promessas de prosperidade econômica dos tapeireiros à região. O desconhecido parece mais interessante do que o que já é familiar, ainda que as escolhas adotadas pesem sobre a consciência tanto de um quanto de outro personagem.

Estar em uma posição de minoria, no caso de Amâncio, torna-se tão desconfortável, que ele até tenta agradar os seus vizinhos antes de efetivamente

tornar-se funcionário da tapera. É ele o primeiro a dispor-se a atravessar o rio, conhecer o acampamento e, na volta, informar os nativos dos planos dos estranhos:

Uma noite, na venda, sem que ninguém esperasse — o assunto até era ainda a falta de toucinho —, Amâncio alvoroçou todo mundo ao dizer que no dia seguinte ia fazer uma visita à tapera.

[...]

[...] Amâncio era o menos capacitado, dada a sua mania de querer levar tudo em ponta de faca, de se ofender com qualquer reparo. Não tendo prática no manejo de palavras, se embaraçava nas menores dificuldades e só achava saída no recurso à valentia. Era dos que entram numa briga para apaziguar e acabam brigando com os brigões (Veiga, 2022, p. 38-39).

A comunidade até chega a acreditar que Amâncio abandonou a sua ideologia pré-moderna em favor do bem-estar coletivo, pois cogita-se que o personagem pode acabar brigando com os estranhos. Como consequência dessa falsa consciência que tanto o próprio Mendes quanto seus vizinhos atribuem ao vendeiro, o personagem, antes de visitar a tapera pela primeira vez, adota uma linguagem e um vestuário que negam qualquer simpatia pelos acampados.

Além de recusar a iniciativa de Manuel de acompanhá-lo em sua curta viagem - “— Não vejo por quê. Não nasci com rabo.” (Veiga, 2022, p. 39), suas roupas sinalizam a formalidade da situação que é visitar oponentes ideológicos. Mas, à maneira da comunidade, o branco, juntamente com a ausência de armas, sinaliza a paz derivada de resolver os problemas intergrupais por meio do diálogo civilizado:

No dia seguinte cedo, vestido de branco, de chapéu branco já meio amarelado e batina de couro cru, Amâncio passou em casa de Manuel Florêncio no largo. Queria que Manuel pusesse os olhos na venda de vez em quando e disse que não ia demorar. Olhando Amâncio discretamente e não notando sinal de arma debaixo da roupa, Manuel ficou descansado. O caso ficava dependendo dos homens, do trato que eles dessem a Amâncio (Veiga, 2022, p. 40).

Quais comportamentos Amâncio adota quando está diante dos autoritários?

2.2. Estágios de Amâncio frente aos tapeireiros

Em correspondência ao temperamento inconstante de Amâncio, seus comportamentos não seguem um *continuum* diante dos tapeireiros. Por isso, propõe-se uma classificação de seus atos em quatro estágios subsequentes, os quais se seguem.

2.2.1. Estágio de falsa socialização inicial

Amâncio se dirige à tapera com a missão de resolver os problemas entre os manarairenses e os nativos. Porém, na prática, sua visita é marcada por uma aparente socialização. Nela, os tapeireiros não se mostram dispostos a recebê-lo como um membro de sua instituição, mas sabem que a melhor forma de submeter um alvo em particular ao seu autoritarismo é por meio do que Han (2020) chama de poder inteligente:

O poder inteligente e amigável não age frontalmente contra a vontade dos sujeitos subjugados, controlando suas vontades em seu próprio benefício. É mais afirmador que negador, mais sedutor que repressor. Ele se esforça em produzir emoções positivas e explorá-las. Seduz, em vez de proibir. Em vez de ir contra o sujeito, vai ao seu encontro (2020, p. 26).

A esse “ir ao encontro” do sujeito, dá-se o nome aqui de uma falsa socialização inicial entre Mendes e os seus opressores. Por sinal, a interação é mediada por uma peteca, a qual tem seu valor alegórico comprovado por duas razões principais.

A primeira é que o objeto denuncia não só a ocorrência de fatos, na região, ainda mais insólitos - contrapostos a uma determinada cotidianidade - nos dois capítulos posteriores, mas também a reação defensiva da população acerca do caráter fantástico de ambos os fenômenos. O fato de homens adultos estarem brincando com um instrumento lúdico como a peteca para forjarem vínculos de afinidade com o vendeiro não é assimilado, usando as terminologias de Calazans Rodrigues (1988), de forma naturalizada, mas questionada pela comunidade. Comprova-se isso na reação de incredulidade de populares quando informados da situação peculiar por um menino que a vigiara secretamente:

O povo avaliou a informação, a maioria achou que não tinha pé nem cabeça.
— Amâncio jogando peteca? Não entrosa.
— Esse menino não estará inventando? (Veiga, 2022, p. 45).

O segundo ponto diz respeito ao esmiuçamento da escolha da peteca, dentre outros brinquedos possíveis, para essa socialização. O esporte relacionado a ela prevê um trabalho colaborativo de todos os participantes de determinada equipe para que o brinquedo não caia no chão em uma área definida e o grupo adversário registre um ponto às custas do erro de outrem. Assim, brincar de peteca com os tapeireiros fortaleceu em Amâncio a impressão de que ele é tão responsável pela manutenção daquele coletivo autoritário quanto os próprios estranhos, assim como um senso de

oposição a quem pudesse ameaçá-lo. Contudo, essa leitura da realidade é falsa, como se verifica no estágio posterior.

2.2.2. *Estágio de bajulação*

Considerando, consoante Jameson (1992), que as ferramentas superestruturais são chaves alegóricas entre os trabalhadores de um projeto voltado à consolidação de uma base econômica burguesa, pode-se incluir entre essas ferramentas a própria linguagem. Costuma-se pensar a linguagem como um instrumento de comunicação neutro, mas, consoante Volóshinov (2009), se o signo é um processo interindividual, ele está inserido em um horizonte social específico e, portanto, na luta pela História, o que implica concluir que o signo chega a ser “a arena da luta de classes²³” (2009, p. 47).

Isso não significa, porém, que a linguagem é uma ferramenta alegórica, uma vez que, de acordo com o crítico Morton W. Bloomfield (1972), a interpretação de um texto literário perpassa, necessariamente, por dois níveis, um literal, predominantemente linguístico, e um alegórico, que diz respeito à significação, ao fenômeno de produção de sentido, fortemente não-linguístico:

O nível de significado literal é primariamente linguístico; o nível de significação ou alegórico é primariamente não linguístico; ou talvez nós devamos dizer que este nível é a função da vida em oposição à função linguística²⁴ (1972, p. 314-315).

Em outras palavras, é quando a linguagem é praticada na vida cotidiana, gerando significação em um contexto social definido, que o signo opera como pilar da luta de classes. Esse uso oportunista da significação, no caso de Amâncio, inicia-se logo quando retorna da tapera para a sua venda. Lá, encontra Manuel Florêncio, que ficou vigiando o comércio nesse meio-tempo, e começa a elogiar a aguardente dos tapeireiros, embora os próprios forasteiros não tenham oferecido parte da bebida a ele, um amante de álcool:

²³ “arena de la lucha de clases” (tradução nossa).

²⁴ “The literal-meaning level is primarily linguistic; the signification or allegorical level is primarily non-linguistic; or perhaps we may say that this level is the life function as opposed to the linguistic function” (tradução nossa).

Amâncio virou mais um copo depressa, escondido, como se não fosse o dono de toda a cachaça da venda; machucou bem o gosto na boca, demorando na apreciação.

— Pinga boa eles têm lá. Ainda está na pipa. Vou ganhar umas garrafas quando engarrafarem. E dizem que ainda não está no ponto. Pra mim já está pra lá do ponto. Deve ser desculpa de quem não quer dar. Mas as minhas eu trago, não tem barriga-me-dói (Veiga, 2022, p. 48-49).

Acima, Mendes chega a considerar a possibilidade de que a motivação para os estranhos terem recusado a oferta da aguardente é falsa. Mas, ainda assim, não enxerga nisso um indício de que não o veem como um semelhante. Afinal, a mente do vendeiro alegoriza a ideologia liberal, cuja regra é a não-partilha não apenas de bens, mas também de experiências, que naturaliza a condição de invejoso, consoante Fanon (1968), a qual o colono relega o colonizado:

O olhar que o colonizado lança à cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto: surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente mas sempre alerta: “Eles querem tomar o nosso lugar” (1968, p. 29).

O medo do colono de perder o seu lugar para aqueles que deseja oprimir motiva os tapeireiros a não quererem que Amâncio se reconheça como um igual a eles. Ou, na mais ameaçadora das possibilidades, que ele se veja como alguém mais capaz de capitanear o projeto neocolonialista.

Amâncio passa a viver o paradoxo de defender quem não se importa consigo. Trata-se de uma não-conciliação de interesses ignorada pelo personagem, mas visível a todos os participantes da história, inclusive espacialmente, como já apontou a crítica especializada em Veiga:

As duas partes se avizinham - de uma se avista a outra -, mas estão claramente separadas: há um rio no meio e, sobre ele, uma ponte. A ponte é um símbolo indicador de passagem, mudança, transição. Não por acaso, a narrativa começa justo nesse lugar, limiar geográfico e simbólico entre dois mundos [...] (Trevizan, 2013, p. 19).

Ainda assim, a fase de adulação de Amâncio não se restringe ao elogio à aguardente da tapera, mas ao acampamento estrangeiro em sua totalidade. Em “estava comendo gambá errado” (Veiga, 2022, p. 49), ele eleva um hábito cultural dos tapeireiros, a forma com que eles comem, à condição de valor moral irrefutável. Já em “— Se todo mundo aqui fosse como eles, Manarairema seria um pedaço de céu, ou uma nação estrangeira” (Veiga, 2022, p. 49), Mendes não apenas expressa a sua rejeição completa à sua cultura de origem, mas também instrumentaliza, a partir da

metáfora do céu como um espaço divino, a própria cosmovisão judaico-cristã em nome da legitimação do colonialismo em Manarairema.

Assim, os homens são encarados como “anjos” (Veiga, 2022, p. 59) mandados por Deus ao desafortunado município. Portanto, ao ser questionado por Manuel sobre qual é o interesse dos tapeireiros em Manarairema, o vendedor minimiza os objetivos dos estranhos e aconselha Florêncio a adotar uma leitura alienada da realidade:

[...] Manuel continuou insistindo:
— Mas o que é que eles querem? Que apito tocam?
[Amâncio:] — Não querem nada. Não tocam apito nenhum.
— E as obras tão faladas?
[Amâncio:] — Exagero. Servicinhos à toa. Um puxado. Um chiqueiro. Remendos. Dê ouvido a conversas não [grifo meu] (Veiga, 2022, p. 49).

Porém, vendo que seus esforços não são suficientes para sufocar as inquietações de Manuel ou de outros moradores com o futuro de sua terra, Mendes passa para outro estágio, o de defesa acrítica.

2.2.3. *Estágio de defesa acrítica*

Nesse estágio, reúnem-se comportamentos em que o vendedor atua ora promovendo a ideologia dos estranhos, ora comportando-se de forma repressiva aos nativos que não concordam com o seu ponto de vista, dualidade que rememora Althusser (1985). Em *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*, o filósofo francês divide os aparelhos responsáveis pela manutenção do Estado burguês em ideológicos e repressivos.

Nas situações ligadas à primeira classificação, estão contemplados os aparelhos responsáveis por propagar a ideologia dominante a partir de seus esforços em criar consensos positivos entre os dominados com relação aos propósitos políticos de seus opressores. Já no caso do aparelho repressivo, a dominação é feita pelo próprio Estado por meio do policiamento e da intimidação física.

Essa dualidade também repercute nos comportamentos alegóricos de Amâncio durante o estágio de defesa acrítica. Tratando primeiramente do papel de Mendes como promotor da ideologia hegemônica em sua região, ressalta-se que é, sobretudo e novamente, no campo da linguagem que se estabelecem os conflitos ideológicos entre Amâncio e os seus conterrâneos, como reação às tentativas do comerciante de

homogeneizar as perspectivas dos nativos a respeito dos acampados. Assim sendo e considerando que, segundo Volóshinov (2009), “em cada signo ideológico, cruzam-se valorações de orientações diversas”²⁵ (2009, p. 47), chama a atenção como o pronome *eles* revela a disputa de valores atinente à discussão abaixo entre Amâncio e Manuel, às vistas de populares:

Então *eles* iam ficar. Fazendo o quê? Soltando cachorro na cidade para assustar o povo?

— Afinal de contas, o que é que *eles* vieram cheirar aqui? — indagou Manuel Florêncio, não a Amâncio, nem a ninguém, mas como quem deixa escapulir uma pergunta que há muito o incomoda; mas todos olharam para Amâncio, reconhecendo que só ele podia dar resposta.

Amâncio não gostou da pergunta. Respondeu sério, repreendendo:

— Cheirar, não. Ninguém veio cheirar nada. *Eles* vieram trabalhar, trazer progresso. Se o povo não entende, e fica de pé atrás, a culpa é do atraso, que é grande. Mas eles vão trabalhar assim mesmo, vão tocar para a frente de qualquer maneira. Quem não gostar que coma menos (Veiga, 2022, p. 66-67, grifos nossos).

A discussão acima ocorre no início do segundo capítulo, ou seja, após o dia dos cachorros e a destruição causada pelos animais à cidade. O vendeiro e o marceneiro apresentam seus pontos de vista a respeito da permanência dos estranhos na região, sendo que Florêncio argumenta que prefere que os tapeireiros se afastem da cidade, enquanto Mendes ainda se mostra otimista com o que ocorre ao seu redor.

Como apontam os destaques, a palavra *eles* é usada três vezes. Seu primeiro uso ocorre já no primeiro parágrafo: “Então eles iam ficar” (Veiga, 2022, p. 66). Essa oração é parte do discurso indireto livre do narrador, ou seja, um discurso onde quem conta a história busca reproduzir o desespero da maioria da população diante do fato de que os acampados permaneceriam em Manarairema. Como representante desses nativos assustados, há Manuel, que usa o pronome pela segunda vez [“— Afinal de contas, o que é que eles vieram cheirar aqui?” (Veiga, 2022, p. 66)], movido pelo mesmo sentimento de insatisfação.

E, por fim, há o uso do termo por Amâncio [“Eles vieram trabalhar, trazer progresso” (Veiga, 2022, p. 66)]. Na sua fala, o personagem não apenas exalta os planos e as ações dos estranhos, como também subestima as faculdades intelectuais de seu próprio povo, perspectiva que se mostra mais nítida com o avançar do diálogo:

²⁵ “en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas” (tradução nossa).

Mas Manuel Florêncio, positivo, meticoloso, incômodo, não ia se conformar. Torcendo um fio de sobancelha, real ou imaginário, falou olhando para o chão:

— Engraçado. Eles vieram trabalhar, trazer progresso, fazer o bem. Então por que ficam entocados lá longe, cercados, fechados, não se abrem com ninguém, e quando querem se distrair soltam cachorros em cima da gente?

— Já vem você — disse Amâncio. — *Você não entende*, está de cabeça cheia. *Ninguém aqui entende*. Os homens estão trabalhando. Eu estive lá, eu vi (Veiga, 2022, p. 67, grifos nossos).

Haja vista esses grifos, é inegável que Mendes repercute a ideia de que a possibilidade de construção do conhecimento não é algo esperado de todas as civilizações humanas. Em sua fala, pressupõe-se:

Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, que, dominado pela ideia de participação, incapaz de lógica, é o exemplo acabado do pensamento errôneo (Césaire, 2022, p. 200).

Resume-se acima o olhar enviesado que a civilização hegemônica atribui às condições de existência dos não-ocidentais após a emergência da modernidade: “O sujeito era o antropólogo, o europeu civilizado, o objecto era o povo primitivo ou selvagem” (Santos, 2008, p. 80). E, como o nativo é um objeto, não há necessidades humanas a serem satisfeitas, não há o que, consoante Marx (2011), é definido como trabalho.

Quando Mendes alega que os tapeireiros “vieram trabalhar” (Veiga, 2022, p. 66), ele parte do princípio de que seus conterrâneos são preguiçosos, o que dialoga com a *Carta a el-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, de Pero Vaz de Caminha. Em uma leitura desatenta, a epístola pode parecer um relatório impessoal sobre os costumes dos povos originários. Porém, esse trabalho de observação do escrivão oculta “uma transparente ideologia mercantilista batizada pelo zelo missionário de uma cristandade ainda medieval” (Bosi, 1994, p. 14).

Na passagem abaixo, por exemplo, a descrição de uma suposta falta de afazeres dos indígenas é colonialmente motivada. As palavras de Caminha (1997) são manifestações que, a partir da percepção das diferenças, põem a nu o fato de que aqueles que o autor entende por eles (povos originários) não produzem o que seu sujeito oculto oculto nós (europeus) chama de civilização:

Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto

andam tais e tão rijos e tão *nédios*²⁶ que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos.

Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus (Caminha, 1997, p. 44, grifos nossos).

Apesar de que os indígenas aqui presentes no início do século XVI não equivalem aos nativos manarairenses, que já passaram pelo processo de colonização portuguesa, é comum a ambos os contextos a ideia de que um agente recém-chegado é mais apto a promover o desenvolvimento da terra do que quem nela mora há mais tempo. Ocorre uma técnica de imperialismo emocional que Archer e Matheson (2023) intitulam de “regulação da emoção²⁷” do colonizado, anterior à exploração do território visado e que busca rotular o colonizado como bárbaro, a fim de consolidar culturalmente a:

[...] ideia de que a terra a ser ocupada por potências imperiais não estava *realmente* ocupada antes de elas chegarem. Isso ajuda a apoiar a ideia de que os colonizadores estão construindo um espaço vazio e os colonizados são *criaturas com que se deve lidar em vez de pessoas com que se deve argumentar*²⁸ (Archer; Matheson, 2023, p. 16, grifo nosso).

O colonizado é tratado como um elemento a ser controlado, pois não teria plena capacidade de responder por seus atos e emoções. Por isso mesmo, Amâncio, que é um agente dos tapeireiros na comunidade, também passa a não aceitar dissensos, repercutindo Said (2011) quando explica que:

Os discursos universalizantes da Europa e dos Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direto; há coerção [...] (2011, p. 101).

E é com base nessa rejeição à diversidade de ideias que Amâncio desenvolve o seu lado de agente repressor de dissensos. Com o despertar de sua função para ser uma “espécie de advogado dos homens” (Veiga, 2022, p. 66), Mendes incomoda Manuel durante essa conversa em que o vendeiro busca provar que os tapeireiros são mais dedicados ao trabalho que os nativos. Já o marceneiro contra-argumenta que os homens estavam apenas brincando de peteca com o vendeiro na tapera e, por essa razão, não se pode dizer que estão efetivamente trabalhando. Mas o dissenso logo

²⁶ Termo equivalente a reluzentes.

²⁷ “emotion regulation” (tradução nossa).

²⁸ “idea that the land being occupied by imperial powers was not really being occupied before they arrived. This helps to support the idea that the colonizers are building on empty space and the colonized are creatures to be dealt with rather than people to be reasoned with” (tradução nossa).

motiva a histeria de Amâncio. Ele pisa raivosamente em um cigarro que derruba no chão, com a finalidade de mostrar, no produto de tabaco, o que é capaz de fazer com quem o contradiz.

É fato que ele não demonstra coragem de nomear Manuel como seu alvo. Mas, ao supor que foi Geminiano quem divulgou as atividades realizadas na tapera, Mendes não se constrange em prometer revanche ao negro, o qual, duplamente vulnerável por sua condição étnica e agora de proletário do grupo rival dos nativos, não encontra mais qualquer defesa da sua dignidade entre os seus vizinhos:

Mas Manuel Florêncio, positivo, metuculoso, incômodo, não ia se conformar. Torcendo um fio de sobranceira, real ou imaginário, falou olhando para o chão:

— Engraçado. Eles vieram trabalhar, trazer progresso, fazer o bem. Então por que ficam entocados lá longe, cercados, fechados, não se abrem com ninguém, e quando querem se distrair soltam cachorros em cima da gente?

— Já vem você — disse Amâncio. — Você não entende, está de cabeça cheia. Ninguém aqui entende. Os homens estão trabalhando. Eu estive lá, eu vi.

— Esteve lá jogando peteca. Se isso é trabalhar...

Amâncio fungou, derrubou o cigarro, apanhou; tornou a derrubar, *pisou em cima com raiva*, como quem mata um bicho venenoso, escorpião, lacraia.

— Não é nada disso — gritou, por fim. — Ouviram cantar o galo. Eu sabia que iam avacalhar. *O culpado é o Geminiano. Ele vai ver comigo. Pretete fedido* (Veiga, 2022, p. 67, grifos nossos).

Em meio a essa explosão de fúria de Amâncio, a narrativa, enfim, possibilita ao leitor maior clareza a respeito do que o comerciante espera associando-se aos estranhos. Revela-se que não lhe agrada ser apenas dono de um pequeno comércio. Ele almeja ser um empresário que administra sua enorme venda e com, pelo menos, um ou dois empregados:

— Estou pensando em espichar a venda — disse ele com uma perna assentada no balcão. — É só derrubar uma dessas paredes do lado, fazer um puxado pra lá. Depois ponho fazendas, perfumaria, artigos finos.

— Então vai ser uma loja — disse Dildélio. — Como a de seu Quinel.

— Ou melhor. Vou contratar um bom empregado. Um ou dois (Veiga, 2022, p. 65-66).

Portanto, como reage o personagem quando descobre que a relação entre o capitalismo estrangeiro e o setor produtivo nativo não leva ao alcance de benefícios mútuos? Essa é a discussão do estágio posterior.

2.2.4. Estágio de submissão consciente e envergonhada

Após o estágio de defesa acrítica, Amâncio vivencia uma submissão. Esse processo é vivenciado de forma consciente, mas não porque Mendes se torna um defensor da soberania de sua cidade. Até o momento em que os tapeireiros permanecem em Manarairema, ele não se rebela contra os acampados. Porém, com o tempo, certifica-se de que ter ajudado os estrangeiros foi um erro de sua parte e, por isso, é-lhe motivo de vergonha, o que é uma alegoria da condição psicológica da burguesia nativa em territórios colonizados. Mais precisamente, essa epifania ocorre quando percebe que os estrangeiros podem lhe tomar o seu pequeno comércio, após a seguinte situação:

Sem ligar à recepção, o homem entrou e olhou em volta, como querendo dizer que havia gente demais. Os outros entenderam o olhar, foram se levantando, espreguiçando, bocejando, coçando as costas, numa tentativa ingênua de dar a entender que iam sair porque queriam e não por estarem sendo expulsos. O homem arredou-se da porta para desimpedir a saída, e quando a última pessoa passou, ele olhou para o fundo da venda para ver se não restava alguém, depois chegou-se à porta e olhou o beco, não queria ver ninguém marombando nas vizinhanças; satisfeito com a inspeção, entrou e fechou a porta, *como se fosse o dono da venda e Amâncio um simples acompanhante* (Veiga, 2022, p. 73, grifo nosso).

O tapeireiro não precisa dizer nada a Amâncio para mostrar que pode se apropriar da venda. O seu silêncio é suficiente para indicar-lhe que tem mais poder sobre a totalidade dos negócios de Manarairema.

Essa vontade de domínio do acampado logo gera em Amâncio um sentimento de vulnerabilidade. Quem o defenderá quando ele próprio sempre advogou em prol de quem agora o oprime? O comerciante, então, procura justamente uma antiga vítima de seu comportamento tóxico, Florêncio:

Manuel chegou à janela, cuspiu para fora, voltou.
— Vocês são engraçados. Trabalho aqui o ano inteiro, ninguém quer saber se estou bem ou se estou mal, se estou comendo ou fazendo cruz na boca. De repente aparece aí um diabo de uma carroça quebrada e todo mundo fica em cima de mim insistindo pelo conserto, azucrinando e falando em castigo. Vou consertar carroça nenhuma. Vou escrever um letreiro bem grande ali na parede dizendo: esta oficina não aceita conserto de carroça. Assim, ninguém precisa perder o latim. E aguento qualquer repuxo, sim senhor. Ora essa! Em que terra nós estamos? Onde estão os meus direitos? Quem não deve não teme.
— Aí é que está o seu erro. Você fala como se não tivesse acontecido nada. Direitos? Que direitos! Quem não deve não teme! Tudo isso já morreu. Hoje em dia não é preciso dever para temer. Por que é que você acha que eu estou aqui pedindo, implorando, me rebaixando? Eu devo alguma coisa? *E você já*

me viu com medo algum dia? Você precisa entender que não estamos mais naquele tempo... (Veiga, 2022, p. 75, grifo nosso).

É válido destacar a parte em que Amâncio se reconhece com medo, pois esse trecho indica que passou a reconhecer-se como classe explorada. Mas, haja vista o histórico de desprezo do vendeiro às lutas antirracista e contracolônia, Manuel não é convencido de que o vizinho realmente passou para o lado dos nativos. Ainda assim, Mendes se esforça para mostrar ao marceneiro seu arrependimento, que agora é capaz de “suprimir o colonizado que se tornou” (Memmi, 2007, p. 189):

— Quem havia de dizer que Manarairê ia mudar em tão pouco tempo? *Antigamente* a gente *vivia* descansado, sossegado, *dormia* e *acordava* e *achava* tudo no lugar certo, não *era* preciso pensar nada adiantado. Hoje a gente pensa até para dar bom-dia. *O que foi que fizemos para acontecer isso?* Manuel, estamos mal (Veiga, 2022, p. 76, grifos nossos).

O uso da primeira pessoa do plural em *fizemos*, na frase “O que foi que fizemos para acontecer isso?” (Veiga, 2022, p. 76), indica um sentimento de corresponsabilidade por parte do falante. Já o uso do advérbio *Antigamente* e, principalmente, dos verbos no tempo pretérito imperfeito *vivia*, *dormia*, *acordava*, *achava* e *era* não vislumbram apenas uma nostalgia por determinados rituais exercidos coletivamente. Avalia-se também como essas tarefas eram realizadas em um período histórico mais próximas de um comunismo primitivo do que aquele imposto a partir do segundo capítulo.

Ao perceber que distanciou-se de sua missão cívica de ajudar a garantir o bem-estar social, é tomado pela vergonha, a qual se mostra de duas formas. A primeira é via tentativa de Amâncio de ocultar esse sentimento. Ele não quer ser visto socialmente como alguém capaz de errar. E, como não se sente encorajado a deixar de servir aos tapeireiros, a segunda manifestação ocorre quando expressa que está traindo a sua consciência ao continuar trabalhando para os estranhos.

Tratando do primeiro ponto, a vergonha em Mendes se instala a partir do momento em que a narrativa desvela a diferença abismal entre seu comportamento submisso e o comportamento autônomo de Apolinário. A partir da metade do segundo capítulo, o ferreiro ganha mais menções na narrativa, sendo o ponto de partida para sua atuação coletiva um conflito entre seu filho Mandovi, um vendedor ambulante de cigarros, e dois dos estranhos. Ocorre que os acampados, não sensibilizados ao ver um adolescente tendo que trabalhar na rua para ampliar a renda da família,

deliberadamente jogam os cigarros que Mandovi venderia no chão. Revoltado, o menino apanha pedras, paus e sabugos no chão e atira-lhes, o que torna seu pai, o adulto responsável por ele, um alvo imediato do ressentimento dos estrangeiros.

Apolinário, porém, não censura o filho por sua revolta e, por isso, passa a ser exaltado por seus conterrâneos como um nativo valente. Porém, Amâncio se sente envergonhado por ver outra pessoa ocupando um espaço simbólico na comunidade que ele julga que deveria ser seu - o de homem altivo, que tem honra com suas próprias ideias e tem controle sobre seus atos:

[...] Por fim um lá opinou:
— Ele vai ser como os outros. Começa duro, acaba amolecendo. Não é, Amâncio?
Tomando a pergunta como uma indireta ao seu comportamento, Amâncio respondeu seco:
— Cada um sabe de si (Veiga, 2022, p. 88).

Acima, evidencia-se o quão desagradável é para Amâncio ser comparado negativamente à Apolinário. Estar nessa situação o faz sentir vergonha porque o leva a perceber que não conseguiu “atingir um ideal de comportamento estabelecido por si mesma/o” (Kilomba, 2019, p. 45):

A vergonha está, portanto, conectada intimamente ao sentido de percepção. Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas concepções sobre nós mesmas/os e nos obriga a nos vermos através dos olhos de “outras/os”, nos ajudando a reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção de nós mesmas/os: “Quem sou eu? Como as/os “outras/os” me percebem? E o que represento para elas/eles?” (Kilomba, 2019, p. 45).

Quando focalizado o caso de Amâncio, as respostas a essas perguntas não são binárias, uma vez que ele não é percebido como parte da comunidade dos tapeireiros, que o subalternizam, mas também não o é na construída pelos nativos.

Ainda assim, o personagem busca simular que o isolamento social não o afeta. É supostamente um sujeito independente, um capitalista livremente associado com empresários mais poderosos que ele em uma sociedade progressivamente mais individualista e que, como tal, pode ser rude com os mais fracos:

[...] Um dos presentes quis ajudar, e por falta de prática não deixou folga entre o funil e a garrafa para a saída do ar, o querosene sopitou, derramou-se pelo balcão e ainda molhou a mão do ajudante.
— Olhe aí, seu pateta! — disse Amâncio vingativo (Veiga, 2022, p. 88).

Mas, secretamente, sua crise de consciência se agudiza. Logo, Amâncio é convocado por seus próprios opressores para que faça com que o pai de Mandovi se dirija à tapera. A essa altura, o ferreiro já mostrara sua coragem ao desobedecer à abordagem do primeiro intermediário, Geminiano. Tendo Apolinário queimado o bilhete com o desejo dos forasteiros, Amâncio opta abordá-lo inicialmente de forma serena. Amâncio até começa a conversa com um elogio ao trabalho de Apolinário em uma armação de ferro para somente depois falar do real propósito daquela visita. Mas logo a abordagem serena de Mendes para tratar de um assunto de considerável seriedade com Apolinário se mostra malsucedida. Esquecendo-se o próprio Mendes de que está ali não como um vizinho, mas como um funcionário dos tapeireiros, o comerciante retoma o seu temperamento habitual quando Apolinário diz-lhe: “— Se eu fiz [queimei o bilhete], é porque podia. Quando a gente não pode, não faz.” (Veiga, 2022, p. 93). Em resposta a essa insistência do pai de Mandovi em defender seus valores pessoais, Amâncio não consegue se conter e proclama: “— Não me venha com filosofias. Você não podia fazer aquilo.” (Veiga, 2022, p. 93).

Essa agitação de Amâncio logo indica ao leitor que Mendes não está abordando Apolinário apenas como um conterrâneo preocupado com o seu bem-estar. O vendeiro está ali como um funcionário dos tapeireiros que faz uso de uma relação entre vizinhos para que o ferreiro se renda a um projeto político de poder. Ou seja, a confiança privada é sequestrada para um melhor funcionamento de uma política pública autoritária. Amâncio, usando a estratégia acima, realmente consegue que o tapeireiro se dirija ao encontro dos estranhos, mas a aplica de outro modo:

— [Amâncio:] Me admiro você, Apolinário. Sempre fomos amigos. Lembra quando você esteve de cama com pneumonia e eu lhe forneci de tudo fiado? Agora que preciso de você, você tira o corpo fora. Pensa que a barriga dói é uma vez só?

Era verdade. Amâncio fora decente naquela quadra; mas tinha ele o direito de alegar isso agora? Quando apanhou aquela doença, Apolinário passou apurado, os cigarros de dona Serena não davam para nada, eles iam vendendo um objeto hoje outro amanhã — brincos, trancelins, até uma imagem de santo venderam, e quando iam vender as alianças do casamento Amâncio apareceu, passou uma descompostura e disse que ficaria zangado se Apolinário não mandasse buscar o que precisasse na venda. Foi um gesto bonito, Apolinário reconhecia. Agora Amâncio estava exigindo pagamento em outra moeda. Já que era assim...

— [Apolinário:] Está certo, Amâncio. Eu vou. *Quem deve paga* [grifo meu]. Não tem dúvida não (Veiga, 2022, p. 99).

Amâncio mostra novamente que seu caráter está corrompido ao usar uma dívida que Apolinário tem com ele para que o ferreiro o obedeça. É evidente que Apolinário pegou produtos de sua venda para pagar em um futuro financeiro mais favorável. Provavelmente, Apolinário pressupunha que esse pagamento seria feito com dinheiro, e não compactuando com as exigências de um sistema de poder que fere os seus valores pessoais.

Deslocado do bem-estar de sua comunidade e refém dos tapeireiros, Amâncio perde o controle sobre o símbolo de sua liberdade individual: a sua venda. Ela é o local onde os tapeireiros, sem perguntar a Mendes se atrapalhariam os negócios do proletário, decidem se reunir com Apolinário. Oprimido, Amâncio passa a lidar com sua própria venda de forma impessoal.

Já no meio da discussão que Amâncio mantém com Apolinário, o comerciante deixa escapar que sua venda ficou sozinha com os tapeireiros:

Mas Amâncio não se conformava. Ele saíra da venda para buscar Apolinário. Com que cara ia voltar e dizer que Apolinário refugara o convite? Os homens eram renitentes, podiam se aborrecer e mandá-lo de volta com ordem de levar Apolinário de qualquer jeito. Mas de que jeito? Vivo ou morto? Não, não iam fazer isso. Por que agora? Mas queriam Apolinário na venda. Isso queriam. *Amâncio não podia voltar sem ele. Com que cara?* (Veiga, 2022, p. 98, grifo nosso).

Quando Apolinário e ele chegam ao local, os tapeireiros já estão consumindo mercadorias - marmelada e queijo - cuja realização de pagamento não é informada. Não bastando os dois homens consumirem os produtos sem pagar, um deles impede o outro de oferecer parte da mercadoria não paga a Amâncio, o dono da venda, enquanto permite que se ofereça a Apolinário, apenas um cliente costumeiro. A justificativa para o impedimento é que, segundo o tapeireiro mais influente, “— Ele [Amâncio] é o dono, come quando quiser. Estes são só para nós.” (Veiga, 2022, p. 100). Porém, logo após, o narrador informa que Amâncio não está em um papel dominante nesse momento: “Amâncio *resignou-se* a olhar, enquanto os homens comiam balançando as pernas” (2022, p. 100, grifo nosso). Foi forçado a aceitar o consumo dos produtos pelos estranhos e o seu papel de alívio cômico em um momento de tensão da reunião entre os tapeireiros e Apolinário.

Embora o ferreiro entre na venda, sentindo-se desconfortável em estar naquele ambiente com pessoas que lhe são estranhas à sua identidade, ele não se deixa

intimidar pelos tapeireiros quando estes pedem para que o pai de Mandovi pare de mastigar os feijões crus, na visão dos acampados, como uma “cutia” (Veiga, 2022, p. 100). Pelo contrário, o texto informa que, “para mostrar que não estava ligando, continuou a mastigar, exagerando um pouco no barulho” (Veiga, 2022, p. 100). Nesse meio-tempo, Amâncio surge como um amenizador de um desgaste ainda mais profundo das relações entre os tapeireiros e Amâncio e, assim, confirma seu papel de intermediário entre os dois pólos ideológicos da tapera. Esmiuçando, Amâncio passa a rir e a imitar “o mastigar nervoso da cutia, com a intenção transparente de agradar os homens” (Veiga, 2022, p. 100).

A partir do exposto, conclui-se que a adesão do oprimido à ideologia do opressor não o impede de ser, posteriormente, subjugado. Mesmo tendo tentado socializar-se com os tapeireiros, bajulado-os e defendido-os, Amâncio não deixou de ser submetido ao tratamento que qualquer proletário recebe na ordem capitalista: à base da exploração de seu trabalho e da repreensão de sua liberdade de expressão.

Amâncio encontrou o poder da união coletiva dos oprimidos, do “amor” - aludindo ao seu nome - em vez do ódio, somente quando se viu em risco de sofrer severas represálias, caso abandonasse os tapeireiros. Tomado pelo medo, apenas lhe restou sofrer com a vergonha por ter ajudado a levar seus vizinhos e sua terra ao abismo.

2.3. Síntese da Antítese 1

Amâncio se firma neste capítulo como antítese de Geminiano, signo alegórico da branquitude preconceituosa para com os negros e pequeno-burguesa. Assim como no caso de Dias, a relação dos dois é apresentada de forma conflituosa por suas diferenças étnico-raciais e de classe. Contudo, enquanto Amâncio atinge o sentimento de pertencimento à comunidade por parte de Geminiano com seu pensamento racista, ele também atinge a si, pois, após esse episódio, percebe que, de uma forma diferente de Geminiano - que é rejeitado por sua raça -, ele é rejeitado na comunidade por sua visão de mundo.

Em consequência de não aproveitar esse momento de desarmonia com Dias para resolver suas diferenças com o seu vizinho e a terra que o abrigou, ele procura abrigo, como Geminiano, entre os estranhos exploradores e molda sua personalidade para defendê-los das mínimas críticas proferidas pelos nativos. O resultado é que tanto a Tese 1, Geminiano, quanto a Antítese 1, Amâncio, encerram essa sua passagem inicial em *A hora dos ruminantes* em um impasse existencial, que apenas pode ser resolvido a partir da Síntese futura, Apolinário, que trará a reconciliação.

3. TESE 2: MANUEL FLORÊNCIO

3.1. *A manifestação da alegoria nos elementos simbólicos de cuidado*

A preocupação de Florêncio com a sua comunidade justifica a escolha do nome do personagem. Manuel remete a Emanuel, palavra de origem hebraica que significa “Deus está conosco” (Mateus 1:23) e, portanto, remete a uma das narrativas-mestras da civilização ocidental segundo Jameson (1992), o Novo Testamento. No mesmo versículo bíblico, informa-se que essa é uma das denominações de Jesus Cristo, que, assim como o próprio Florêncio, também tem a sua imagem associada à profissão de carpinteiro e, portanto, de construtor e edificador. É com esse sentimento de zelador da humanidade oprimida que o personagem de Veiga se aproxima de Mendes. Mas, diferentemente do Messias do Novo Testamento, que se desvencilha das tentações do Diabo no deserto, Manuel se revela um ser humano tão errôneo quanto qualquer outro. Buscando aproximar-se de Amâncio, ele acaba afastando-se de seus próprios ideais, antes mesmo de os tapeireiros emplacarem sobre a cidade os dias dos cachorros e dos bois.

A falha de Manuel consiste, basicamente, em seguir o princípio de que a Manarairema em vias de ser solapada pelos tapeireiros é uma sociedade “livre²⁹” (Marcuse, 1965, p. 92), que seus membros podem partir da premissa liberal de que:

[...] qualquer melhoria, mesmo uma mudança em sua estrutura social e valores sociais, ocorreria no curso normal dos eventos, preparada, definida, e testada em uma discussão livre e equânime, no mercado aberto de ideias e mercadorias [...] ³⁰ (1965, p. 92).

Contudo, desde o início, o comportamento de Amâncio com Manuel é baseado na brutalidade, fazendo dele a Tese 2, o signo da bondade explorada por outro personagem, no caso, Amâncio. Essa situação, porém, o leva a divergir, em termos de intervenção social, não com a postura de Mendes, uma vez que, nesse momento, o vendeiro já lançou-se na narrativa como antítese a Geminiano e já moldou a sua personalidade em favor dos forasteiros. Portanto, seu descaso com Manuel é um reflexo apendicular de um sentimento de ojeriza à comunidade que ele passa a gestar

²⁹ “free” (tradução nossa).

³⁰ “any improvement, even a change in the social structure and social values, would come about in the normal course of events, prepared, defined, and tested in free and equal discussion, on the open marketplace of ideas and goods [...]” (tradução nossa).

em seu interior, assim que percebe que os nativos preferem, por proximidade ideológica, uma pessoa negra a ele. Florêncio, em suma, encontra um Amâncio já reformulado pelo neocolonialismo. E, por isso, observando a narrativa em toda sua extensão, seu comportamento é concebido para ser antítese ao da jovem Nazaré, que, como será mostrado, é também uma personagem relevante, mas que aproveita-se da bondade de outro personagem, seu namorado Pedrinho, para que ele seja sequestrado e torturado pelos estranhos. Ela sim opera de forma inversa a Manuel, que, sendo tão caridoso, já no estágio inicial da interação com Amâncio, sofre com o abuso de suas emoções.

O primeiro diálogo dos dois vizinhos, por exemplo, ocorre quando o vendeiro decide fazer a sua primeira visita à tapera. Acreditando que Mendes ficaria do lado da comunidade assim que se encontrasse com os estranhos e até brigaria com eles, o carpinteiro sugere que o vizinho vá acompanhado. Mas Amâncio logo se irrita, dando uma resposta bastante agressiva a Manuel:

— Não era bom ir mais de um?

Quem falou foi o carpinteiro Manuel Florêncio, homem medido, com prática de aplinar, de desbastar. Mas a resposta foi curta, cortante:

— *Não vejo por quê. Não nasci com rabo.*

Manuel Florêncio encolheu-se por fora e por dentro. Não tinha sorte com Amâncio, dele só recebia safanões. Mas quando Amâncio amanhecia caído em alguma grotá, machucado e enlameado depois de uma noite de cachaçada e desatino, quem ia buscá-lo as mais das vezes era Manuel Florêncio, de cada vez jurando que seria a última (Veiga, 2022, p. 39, grifo nosso).

A partir desse episódio, Manuel já poderia extrair a lição de que Amâncio não se esforça em entender as perspectivas alheias. O carpinteiro não faz a sugestão do acompanhamento porque estava desconfiado de que o vendeiro fosse se amigar com os estranhos, embora o ataque anterior de Mendes a Geminiano já fosse um indicativo de que o vendeiro não era inteiramente confiável. Contudo, Florêncio não considera seriamente as evidências da ambição de seu amigo e até dispõe-se a cuidar de sua venda enquanto está fora:

Manuel Florêncio voltou à oficina, mexeu nas tábuas, não conseguiu engrenar serviço. Lembrou-se do pedido de Amâncio, agarrou-se à desculpa. Como poderia ele trabalhar e ao mesmo tempo vigiar a venda?

A porta da venda estava apenas encostada, deixando uma fresta que o vento do beco reduzia e alargava, rangendo as dobradiças. Manuel empurrou-a, entrou piscando para acostumar a vista à penumbra, raspou a cabeça num cacho de bananas pendurado de um caibro (Veiga, 2022, p. 42).

Mas estar na venda de Amâncio exige sacrifícios da parte de Manuel. Como o vendedor logo se une aos estranhos como seu proletário, Manuel, cuidando da venda de Amâncio, acaba ajudando indiretamente os tapeireiros a disporem de tempo para uma reunião que os ajudará a alcançarem os seus objetivos autoritários na região.

Deixando de trabalhar em sua própria oficina de carpintaria, Florêncio também passa a lucrar menos. E, portanto, fica menos preparado economicamente para os dias em que os cachorros e os bois tomam o município e impedem a circulação de pessoas para a manutenção de pequenos negócios como o dele.

Todavia, não é apenas uma renúncia econômica que Florêncio realiza para cuidar da venda do contrterrâneo. Ele arrisca ainda o seu próprio estado de saúde. Como já informado, a venda de Amâncio é inteiramente inóspita. A história descreve um espaço: mal-iluminado, uma vez que Manuel “entrou piscando para acostumar a vista à penumbra” (Veiga, 2022, p. 42); velho, pois o ranger das dobradiças da porta de entrada indicia sinais de oxidação, sujeira e/ou falta de lubrificação; desorganizado, considerando que um cacho de bananas é posicionado à altura da frente de Manuel; e mal higienizado, dado que a entrada de Manuel na venda o faz deparar-se com a presença de um rato, que “chiou no escuro e desapareceu num amontoado de enxadas” (Veiga, 2022, p. 42). Além disso:

O chão precisava de vassoura, o balcão precisava de uma limpeza com pano molhado para tirar aquelas argolas de fundo de copo de cachaça, os derramados de açúcar, a gordura salgada dos pesos de carne-seca, os farelos de rapadura e farinha (Veiga, 2022, p. 42).

Mas, para persuadir Amâncio do valor de sua amizade, ele enfrenta essa sujeira. Apesar da imundície que encontra na venda de Mendes, “Manuel apanhou vassoura e água” (Veiga, 2022, p. 42). É aqui que a alegoria entra na construção do personagem Manuel por meio desses elementos simbólicos de cuidado. Consoante Chevalier e Gheerbrant (2001):

Nos templos e santuários antigos, a varredura é um serviço de culto. Trata-se de eliminar do chão todos os elementos que do exterior vieram sujá-lo, e essa tarefa só pode ser executada por *mãos puras* (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 932, grifo nosso).

São as “mãos puras” de Manuel que eliminam a desordem da venda de Amâncio e a fazem harmonizar-se com o entorno agradável representado pela Manarairema pré-moderna. Ao mesmo tempo, a vassoura tem o valor simbólico da

defesa dos oprimidos contra os ataques de estranhos que não toleram a permanência de seu modo de vida nativo.

Semelhantemente, a água carrega a significação de “meio de purificação” (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 15). Porém, ela também é:

a **matéria-prima**, a **Prakriti**; *Tudo era água*, dizem os textos hindus; *as vastas águas não tinham margens*, diz um texto taoísta. **Bramanda**, o Ovo do mundo, é chocado à superfície das Águas. Da mesma forma, o *Sopro* ou *Espírito de Deus*, no Gênesis, *pairava sobre as águas* (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 15, destaques e grifos dos autores).

Assim, a utilização da água como lavagem de um espaço entranho ao meio em que está inserido dá suporte ao subtexto ambientalista da narrativa, segundo o qual Manarairema é perfeita antes de sofrer os impactos da urbanização e da industrialização, enquanto está “intata” (Williams, 1989, p. 341).

Harmonizada a venda com a paisagem externa, Amâncio retorna ao comércio e demonstra satisfação com seu novo estado, mas não retribui os trabalhos de Manuel com o que prometeu publicamente à comunidade: trazer respostas às suas perguntas sobre os propósitos dos tapeireiros. Seus comentários enobrecendo o caráter dos estranhos já são uma evidência a Manuel de que o vendeiro aderiu à narrativa dos forasteiros. Os estranhos são bem-humorados - “— Não fui mordido. Proseamos, brincamos. Gente aberta, sem pé atrás.” (Veiga, 2022, p. 48) -, assim como aspectos culturais de seu dia a dia, como a forma com que comem gambá e a qualidade da aguardente consumida, são meritórios de exaltação.

Frustrando ainda mais Manuel, Amâncio age como se ele estivesse ali apenas para fazer uma troca de favores, ajudando-o para cobrar-lhe de alguma forma depois. Assim que olha “o chão varrido, o balcão limpo, a ordem inédita, gritante” (Veiga, 2022, p. 47), Mendes propõe uma sociedade a Manuel: “— Compadre, você tem embocadura. Quer ser meu sócio?” (Veiga, 2022, p. 47). E, mesmo após ele ignorar a proposta, o comerciante tenta pagar-lhe o serviço com uma corda de linguça, assim que constata que Manuel conseguiu aumentar o dinheiro das vendas. Mas, após perceber que o amigo passou para o lado dos estranhos, Manuel sai sem levar nada. Seu sentimento de frustração perpassa até mesmo o discurso indireto livre do narrador: “[...] E por que ainda perdia tempo em servir Amâncio? Para ficar credor? E

qual a vantagem de ser credor de dívidas que nunca são pagas nem cobradas? [...]” (Veiga, 2022, p. 50).

Contudo, todas essas demonstrações da parte do amigo não encerram suas interações com Amâncio. A ideia de que o vendeiro se redimirá permanece acesa em seu coração. E é com base em sua ingenuidade que Amâncio debocha de seu caráter a partir de seu nome: “Deus está conosco” (Mateus 1:23) passa a figurar como “Secretário de Deus” (Veiga, 2022, p. 50) na consciência de alguém que “detestava Manuel, mas de longe tinha de gostar dele” (Veiga, 2022, p. 50). Nesse cenário, quais consequências Manuel enfrentará por persistir em aproximar-se de Amâncio?

3.2. A corrupção dos valores de Manuel como um reflexo do neocolonialismo

A bondade de Manuel o impede de enxergar quando sua tolerância está sendo instrumentalizada em prol da opressão. Nessa seara, o principal personagem que atua contra o carpinteiro é Amâncio, mas Geminiano também contribui com o problema. Lotado de encargos trabalhistas para fazer, Dias se incomoda com o fato de Manuel não estar vivenciando uma rotina profissional tão agitada quanto a dele. Não percebe que o carpinteiro ainda não adentrou devidamente na modernidade autoritária.

Assim, Manuel se choca quando vê Geminiano, antes tão preocupado com a opinião alheia acerca dos seus comportamentos, falando de forma agressiva com ele:

- Cuidei que você estivesse cansado.
- Eu? Que nada! Ainda tenho fôlego pra muito mais. Mas primeiro preciso da sua ajuda. Está vendo essas tábuas velhas? O senhor vai me mudar todas elas.
Manuel não gostou da maneira impositiva. Hábito de lidar com os homens da tapera? Alto lá! (Veiga, 2022, p. 69-70).

Acima, Dias demonstra como foi condicionado pela ideologia burguesa a sentir-se um opressor entre seus conterrâneos. Seu desejo figura como uma exigência autoritária porque a linguagem aprendida com os tapeireiros é a do ódio e, portanto, seu discurso se concretiza como, parafraseando Brown e Levinson (1988), uma ameaça à face de Manuel. Isto é, à “autoimagem pública que todo membro [adulto competente de uma sociedade] deseja reivindicar a si”³¹ (Brown; Levinson, 1988, p.

³¹ “the public self-image that every member wants to claim for himself” (tradução nossa).

61). Mais especificamente, o discurso autoritário é uma ameaça ao lado negativo dessa face, o que faz um indivíduo procurar por proteção contra males externos - conceituado pelos autores como “uma reivindicação básica por territórios”³² (Brown; Levinson, 1988, p. 61) -, espaços pessoais seguros para que os seres humanos possam desenvolver suas próprias identidades.

Quando Geminiano requer de Manuel um trabalho do interesse de terceiros de forma tão impositiva, ele impede a formação desses territórios, pois não há, no discurso do ex-carroceiro de aluguel, a possibilidade de que Manuel tenha liberdade de escolha. Por isso, quando Florêncio lhe responde que não pode atendê-lo no momento, não há respeito da parte de Geminiano à negativa, mas uma advertência: “— Não brinque com assunto sério, seu Manuel. A carroça não é mais minha. É deles. Eles mandaram consertar” (Veiga, 2022, p. 70).

Mas, dado que Florêncio não se rende a esse argumento, Dias ignora a necessidade de distinção dos limites entre as esferas pública e privada em uma sociedade civilizada. E, semelhantemente a Mendes com Apolinário, induz Manuel a achar que, beneficiando a madeira das tábuas desejada pelos tapeireiros, estaria fazendo um favor a Geminiano na condição de amigo, não como mais um proletário dos acampados:

— Seu Manuel, sempre tive consideração com o senhor, não vou deixar de ter agora. Faz de conta que o serviço ainda é pra mim, e fica tudo entre amigos (Veiga, 2022, p. 70).

Apesar dessa distorção da realidade por Geminiano, Manuel, ainda assim, recusa a proposta. Todavia, essa abordagem de Dias é uma semente para que o carpinteiro se conscientize de que há uma força externa modificando o temperamento habitual de Dias, bem como está desejosa de alterar a paisagem de Manarairema como um todo:

[...] Vendo-o ali sem rumo e sem ação, Manuel pensou no Geminiano antigo tão senhor de si, correto, respeitador dos direitos alheios. Que força teria conseguido transformar aquele homem inteiriço nesse inútil feixe de medos? Olhando para cima, para baixo, para as casas em frente, Manuel sentiu que não estava vendo o largo familiar mas um trecho de outra cidade, *remota*, *inóspita*, *maligna* [grifo meu]. Manarairema estaria se acabando, se perdendo para sempre? Se estava, valeria a pena continuar vivendo ali? Não seria melhor vender a casa, juntar as ferramentas num caixote e sair estrada afora,

³² “the basic claim to territories” (tradução nossa).

trabalhando de fazenda em fazenda nos serviços que aparecessem? (Veiga, 2022, p. 72).

Três adjetivos - “remota, inóspita, maligna” (Veiga, 2022, p. 72) - direcionados à cidade mostram que, estando ele no pólo moral da bondade, a cidade não lhe parece mais ser a *sua* terra. Os eventos políticos que influenciam o município acontecem à revelia de sua participação como cidadão, inclusive a sua própria construção como ser social.

O adoecimento coletivo resulta em seu recuo individual. Não por acaso, Amâncio investe em sua coação e consegue. Como já informado no capítulo sobre Mendes, o vendedor atua, nesse contexto, inicialmente de forma impositiva sobre Manuel, isto é, tentando pressioná-lo para que ele faça o que quer. Porém, Amâncio é mais eficiente em sua abordagem quando explora o grau de proximidade entre os dois. O vendeiro defende a ideia de que Manuel e ele são amigos e, disso, resulta que os dois não se devem negar pedidos.

A primeira forma de aliciamento ideológico de Manuel por Mendes é contradizer sua visão política acerca de Manarairema. O carpinteiro faz a defesa de seu direito individual de fazer escolhas, de optar por não consertar a carroça para os tapeireiros. Mas Mendes usa o seu próprio estado de proletarização para induzir o vizinho a conformar-se com o autoritarismo externo: “Por que é que você acha que eu estou aqui pedindo, implorando, me rebaixando? Eu devo alguma coisa? E você já me viu com medo algum dia?” (Veiga, 2022, p. 92).

O artifício de Mendes de usar o seu próprio exemplo, por sua vez, leva à segunda forma de aliciamento, que parte da manipulação das emoções do vizinho. Uma forma de identificar essa manipulação de emoções é comparar as pessoas gramaticais envolvidas em algumas marcas linguísticas das falas de Amâncio. No começo da fala a seguir, por exemplo, ele prefere apostar na polarização ideológica entre a primeira (ele próprio e explícita por meio dos pronomes eu e me) e a segunda pessoa (Manuel e manifesta mediante os sintagmas seu e você):

— Aí é que está o *seu* erro. *Você* fala como se não tivesse acontecido nada. Direitos? Que direitos! Quem não deve não teme! Tudo isso já morreu. Hoje em dia não é preciso dever para temer. Por que é que *você* acha que *eu* estou aqui pedindo, implorando, me rebaixando? *Eu* devo alguma coisa? E *você* já *me* viu com medo algum dia? *Você* precisa entender que não *estamos* mais naquele tempo... (Veiga, 2022, p. 75, grifos nossos).

Já na passagem abaixo, Amâncio muda a estratégia de convencimento e deixa de investir na ideia de que Manuel e ele são duas pessoas do discurso separadas, mas uma única primeira pessoa do plural (evidente pelo pronome a gente e pelos verbos fizemos e estamos). Assim, ele busca transmitir a ideia de que estão sofrendo juntos com as mudanças da cidade e, portanto, não partilham de concepções ideológicas opostas:

— Quem havia de dizer que Manarairema ia mudar em tão pouco tempo? Antigamente *a gente* vivia descansado, sossegado, dormia e acordava e achava tudo no lugar certo, não era preciso pensar nada adiantado. Hoje *a gente* pensa até para dar bom-dia. O que foi que *fizemos* para acontecer isso? Manuel, *estamos* mal (Veiga, 2022, p. 76, grifos nossos).

Ademais, nesse diálogo, um elemento do espaço ajuda a tornar mais convincente a argumentação de Amâncio de que Manuel e ele precisam unir forças, diante do autoritarismo externo. Esse elemento é uma borboleta azul-pomposa e é assim descrita sua entrada em cena:

[...] Uma borboleta grande azul-pomposa entrou tonta na oficina, esbarrou de raspão na parede, pousou no cabo de uma enxó. Os dois olharam para ela encantados, como se nunca tivessem visto uma borboleta igual, ou talvez estranhando que ainda pudesse haver borboleta no ar. Finalmente ela se despregou da enxó, tateou pela sala e escapuliu para o largo como chupada pelo ar da tarde, e eles ficaram mais tristes e preocupados (Veiga, 2022, p. 76-77).

Chevalier e Gheerbrant (2001) elencam várias ideias representadas por esse inseto. Graciosidade, leveza e inconstância são as mais evidentes na passagem acima, mas a que pesa como a mais significativa é a de ressurreição. Assim como Manuel e Amâncio buscam a retomada do vigor de Manarairema, esse inseto precisa romper a crisálida para mostrar ao mundo sua “potencialidade” (2001, p. 138). Busca-se superar um desafio que é parte de seu próprio desenvolvimento durante a transição de estágio mais imaturo para a fase adulta.

Não por acaso, o inseto pousa no cabo de uma enxó, um instrumento de carpintaria usado para desbastar madeira, aludindo à acepção de transformação social por meio da intervenção do ser humano sobre o meio em que vive. Mas qual interferência seria a mais apropriada? A de Manuel? Ou a de Amâncio? Sempre manipulador, o vendedor convence o vizinho de que, submetendo-se aos caprichos dos tapeireiros, Manuel mostrará sua solidariedade a um manarairense diretamente

oprimido por eles - no caso, o próprio Amâncio - e, assim, estará ajudando Manarairema a retornar ao seu estado anterior.

Pressionado, Manuel cede e resolve consertar a carroça. Mas, guiando-se pelas ideias de Amâncio, acaba sendo vítima do mesmo sentimento de vergonha que o acomete quando confessa sua decisão a Apolinário:

Manuel encostou-se no cepo da bigorna, trançou as pernas, cruzou os braços, contou o caso do conserto da carroça. Quando terminou, Apolinário deu mais umas bombadas no fole, atitou os carvões.
— Está aí uma coisa que eu não fazia — disse por fim. — Trabalhar forçado, não tem perigo que o degas aqui não trabalha.
Manuel sorriu triste, desapontado por não poder dizer o mesmo. Ele também pensava assim antes, mas teve de ceder. *Quanto tempo Apolinário resistiria?* (Veiga, 2022, p. 85-86, grifo nosso).

O trecho grifado mostra que é justamente Manuel, tão preocupado com o futuro de Manarairema, quem estima o tempo que seu conterrâneo irá despende para ceder aos seus adversários. O fato é que, nessa expectativa de Florêncio de que Apolinário também se renda, reside um desejo de que seu sofrimento por ter sua liberdade de escolha violada não seja visto por sua própria consciência como uma falha exclusivamente sua, mas um erro que poderia ser cometido por qualquer outro cidadão em sua situação. É uma forma, enfim, de o personagem lidar com sua própria fraqueza, comparando-a com as possíveis fraquezas de que outros também podem padecer.

Porém, contrariamente à expectativa do carpinteiro e de Manarairema em geral, Apolinário sabe separar soluções falsas de uma verdadeira ressurreição para o seu povo.

3.3. Síntese da Tese 2

Manuel Florêncio representa a Tese 2, signo alegórico da bondade explorada pela malícia de Amâncio, antítese à Antítese 2 (negação da negação), Nazaré, signo alegórico da maldade exploradora da inocência de seu namorado Pedrinho, que, como será mostrado, é torturado com sua ajuda. Isso implica dizer que o carpinteiro seja a antítese de Amâncio, uma vez que a corrupção dos valores de Manuel por Mendes é um reflexo da aceitação da ideologia neocolonialista por este após antagonizar com Geminiano, e não com Florêncio, que é um terceiro elemento.

Contudo, a degradação moral de Florêncio é um exemplo de como problemas entre membros de uma comunidade vulnerável, no caso, Amâncio e Geminiano, podem generalizar o sentimento de desarmonia na esfera pública.

4. ANTÍTESE 2: NAZARÉ

Antes de a narrativa apresentar Apolinário como uma alegoria da solução anticolonialista às repressões sofridas por Geminiano Dias, Amâncio Mendes e Manuel Florêncio, é também exposto o núcleo que gira em torno da jovem Nazaré. Trata-se de uma trama paralela às dos personagens com idade mais avançada. Não há, portanto, cena em que a garota esteja em diálogo com o ex-carroceiro, o comerciante ou o carpinteiro. Mas sua participação é igualmente importante para entender os efeitos negativos do neocolonialismo sobre os laços sociais construídos entre os personagens oprimidos, principalmente, entre aquelas gerações que herdarão a sociedade em desenvolvimento.

Relembrando que, por uma leitura alegórica, as palavras podem se estender para além de seu significado literal, a palavra que dá nome à moça já é bastante sintomático, não como uma associação a Jesus Cristo, que viveu na cidade homônima por parte considerável de sua vida, mas como uma correlação com a ideia de desconfiança que advém da palavra Nazaré, principalmente, quando considerada a cidade do Novo Testamento. Segundo a Bíblia, o povo de Nazaré reage com bastante revolta ao saber que o Jesus que os visitava e alegava ser o filho de Deus é, ao mesmo tempo, filho de José, um homem mortal como qualquer outro: “Levantaram-se e expulsaram Jesus da cidade. E o levaram até o alto do monte, sobre o qual a cidade estava construída, com intenção de lançá-lo no precipício” (Lucas 4:29).

Semelhantemente, a narração de *A hora dos ruminantes* conduz o leitor a perguntar-se que valores sociais representaria Nazaré como protagonista da geração ingressante na fase adulta na “nova” Manarairema. A culminância dessa desconfiança é apresentada a seguir.

4.1. Construção da inocência de Nazaré

A personagem é apresentada como uma moça meiga do interior, que vai à igreja à noite com sua madrinha, dona Bitá, e também mantém um relacionamento com Pedrinho Afonso, um rapaz de sua idade. Em princípio, a relação é apresentada como um laço a dois sincero, que se verifica de três formas principais. Estas, ao mesmo tempo, reforçam a ideia de que Nazaré é inocente e até mesmo adota uma

postura de neutralidade com relação às injustiças sociais que vigoram em seu entorno, pois estaria bastante ocupada com seu relacionamento. Seguem-se abaixo esses expedientes, que favorecem a imagem pública de moralidade da jovem e fazem dela uma antítese à acentuada inocência e bondade da Tese 2 da história, Manuel.

4.1.1. A aparente vivência do amor romântico

O reacionarismo dos manarairenses quanto à chegada da modernidade se reflete em como os personagens interpretam quais são as dinâmicas sexuais mais adequadas para os nativos. O namoro afoito e fora do matrimônio de Nazaré e Pedrinho Afonso sinaliza a uma comunidade amedrontada que os mais jovens estariam se rendendo aos novos tempos autoritários, quando, na verdade, os personagens estão expandindo as possibilidades dos nativos, isto é, de aceitar ou não estabelecerem relacionamentos conforme os preceitos católicos que herdaram dos tempos do “velho” colonialismo, herdado de Portugal. Também induz à ideia de um amor profundo, uma vez que, como reação à vigilância constante, cria-se a ansiedade nos personagens de encontrarem locais para terem momentos de maior intimidade:

Havia namoros mais francos, de passeios na ponte à noite, de longas conversas nos portões dos quintais, de encontros aparentemente casuais em lugares pouco vigiados; Nazaré e Pedrinho sabiam disso, mas não estava neles modificar um namoro que nascera difícil, cercado, travado (Veiga, 2022, p. 105).

4.1.2. A associação de Nazaré a um rapaz humilde

Outra forma de a narrativa induzir que Nazaré é honesta é associá-la a Pedrinho Afonso. Nessa sociedade onde, consoante o patriarcalismo colonial, nenhuma mulher é dona de algum estabelecimento comercial, a garota não dispõe da forma mais tradicional de uma moça ascender socialmente, isto é, casando-se com um namorado de classe abastada, reproduzindo a herança portuguesa do dote. Afinal, o rapaz também é de origem humilde e trabalha em um emprego que não lhe dá expectativas de alcançar uma condição econômica melhor que a atual, de vendedor em uma loja de equipamentos de costura.

Soma-se a isso que, junto a Pedrinho, a garota está alijada de alcançar o centro de poder de Manarairema, pois o rapaz também é alienado a respeito da realidade de opressão que atinge a cidade no momento:

Havia também os que não se importavam com os homens da tapera, ou achavam que podiam viver sem tomar conhecimento deles. Pedrinho Afonso era um desses. Trabalhando o dia inteiro na loja de seu Quinel, ouvia o que uns e outros diziam mas não se impressionava, não se interessava. Sabia que andavam ali uns homens de fora fazendo obras que ninguém compreendia; de vez em quando cruzava com alguns na rua, a princípio cumprimentou por delicadeza, depois deixou; aquela gente mal-educada não o interessava: primeiro porque não tinha tempo de andar atrás deles, como outros rapazes faziam [...] (Veiga, 2022, p. 104).

Mas os frequentadores do estabelecimento de seu Quinel, reproduzindo o senso comum que a garota não tem grandes ambições materiais, não veem problemas em ela não manifestar essas preocupações com vistas a um possível matrimônio. Pelo contrário, demonstram torcer para que os dois se unam oficialmente:

[...] Duas, três vezes por dia Nazaré arranjava jeito de passar na porta da loja e olhar rapidamente para dentro; às vezes entrava para comprar fita, botões, ver se tinha fazenda igual à de uma amostra que levava, mas raramente calhava de ser atendida por Pedrinho, o que não fazia grande diferença porque ele a tratava com muita sisudez na frente de seu Quinel e dos frequentadores da loja; em todo caso viam-se, e isso bastava para justificar o dia.

Quando Nazaré saía da loja deixava atrás um cheiro manso de limpeza e os comentários dos senhores que faziam ponto lá; um falava na iminência de um casamento, outro achava que casamento para ela em Manarairema era difícil, só se fosse com alguém de fora; outro insinuava uma solução inconventional com algum viajante, e citava exemplos conhecidos. Pedrinho ficava muito vermelho, disfarçava e ia fazer qualquer coisa nos fundos da loja, ou fingir que fazia (Veiga, 2022, p. 104-105).

4.1.3. O espaço como difundidor da ideia de um amor desinteressado

O primeiro local em que os personagens conseguem ficar a sós - o quintal da casa onde mora a afilhada de Bitá - carrega uma atmosfera bucólica, de modo que os recursos da natureza sirvam para reforçar o sentimento de amor do rapaz à garota, alega o narrador, de “cabelo e pele e suor inocente” (Veiga, 2022, p. 108):

Pedrinho já estava catando jabuticabas num tronco, escolhendo as mais graúdas e enchendo os bolsos para sair logo, quando uma voz falou:
— Aí, hein? Deixe madrinha saber.
Ele parou envergonhado, olhou em volta e não viu ninguém.
— Aqui, bobo.
Nazaré estava naquela mesma jabuticabeira, recostada num galho alto, os pés numa forquilha, o vestido enrolado nas pernas (2022, p. 105-106).

Já no trecho abaixo, associam-se as jabuticabeiras à ideia de abundância, induzindo o leitor a acreditar no potencial desse amor de manter-se vivo com o passar do tempo. Não por acaso, isso inspira a imitação do namoro dos dois jovens pelos galos e galinhas que os circundam em “Sabiás cantavam nas jabuticabeiras, felizes com a fartura, enquanto mais longe galos e galinhas se entregavam a seu namoro estridente” (Veiga, 2022, p. 108).

4.2. O colonialismo epistemológico de Nazaré

A introdução de Nazaré ao papel de aliada dos tapeireiros segue um processo semelhante ao de Amâncio, mas não equivalente. Enquanto Mendes se afasta do círculo dos manarairenses nativos, mas continua sendo criticado por não apoiá-los em sua luta contra os tapeireiros, Nazaré opta por uma técnica de colonização epistemológica que antecede o próprio encontro dos estranhos com o casal de jovens. A essa estratégia, Fanon (1968) chama de opacização da percepção sensorial ou intelectual. Trata-se de um processo em que a vítima:

[...] não pode afirmar a existência de tal ou qual objeto percebido. O raciocínio é assimilado, mas de modo indiferenciado. Há uma incapacidade básica de distinguir o verdadeiro do falso. Tudo é verdadeiro e tudo é falso ao mesmo tempo (Fanon, 1968, p. 244).

No caso de seu tratamento com Pedrinho, o rapaz não consegue ter certeza se seu relacionamento com Nazaré é mesmo um namoro ou não. Por exemplo, a garota sempre demonstra sentir-se realizada em instigá-lo a correr atrás dela, chamando-o de padre, justamente um exemplo de líder religioso proibido por sua instituição de manter qualquer contato sexual.

Mas ela sempre recua quando ele se aproxima com a intenção de amá-la para além do prazer carnal, de modo que o rapaz se sinta traído por seus próprios sentidos e ela consiga preservar a ideia de que o ato sexual, como explica Kollontai (2022) sobre os relacionamentos íntimos no capitalismo avançado, deve ser “um fim em si mesmo - como outra maneira de obter prazer, por meio de luxúria aguçada em demasia e por meio de distorcidas e danosas excitações da carne”³³ (2023, p. 93). Em

³³ “an aim in itself – just another way of obtaining pleasure, through lust sharpened with excesses and through distorted, harmful titillations of the flesh” (tradução nossa).

síntese, uma “carnalidade doentia”³⁴ (2023, p. 93), onde o interesse principal é manter o outro sob a sua influência, desde que de uma forma que a mantenha resguardada de comprometer-se com alguém de uma condição social tão modesta:

[...] A perseguição entre as jabuticabeiras, as fintas em volta de um tronco, a fuga para outro, as gargalhadas, as ameaças. Nazaré se escondendo numa moita de bananeira, Pedrinho procurando, encontrando. Agora que estava com ela bem segura pelo pulso, ele não sabia o que fazer.

— Peguei ou não peguei?

— Porque eu estava cansada. *Solta que você está me machucando* (Veiga, 2022, p. 109, grifo nosso).

Onde estavam? Numa moita de bananeiras, entre abelhas e folhas secas e cheiros de quintal, debaixo de um céu festivo. *Nazaré soltou Pedrinho e pediu que ele afrouxasse o abraço*, ele obedeceu, estonteado (Veiga, 2022, p. 110, grifo nosso).

Seguindo essa mesma lógica de ligar-se às pessoas em troca do que elas podem lhe oferecer e, ao mesmo tempo, camuflar as injustiças praticadas por meio da opacização da realidade, Nazaré degrada a relação com a sua madrinha. Dona Bitá, que sempre tratou a menina como se fosse sua filha, dando-lhe alimentação e moradia, passa a ver-se vítima da ingratidão: sempre solitária em casa e não podendo contar com a assistência de Nazaré na condução das tarefas domésticas.

Essa ingratidão, porém, ganha contornos mais firmes quando, em um lapso de sinceridade, a menina leva a senhora a um choque emocional por faltar com respeito aos membros de sua família e rejeitar qualquer tipo de proximidade:

O primeiro atrito sério veio quando dona Bitá quis reter Nazaré em casa para receberem a visita de uns parentes.

— Ah, não, madrinha. Não aguento aquela gente.

— Que mal eles lhe fizeram, menina?

— Nenhum. Mas aqueles meninos são tão enjoados!

— São meus sobrinhos. É mesmo que serem primos seus.

— Meus não. Não tenho primos bobos.

Dona Bitá ficou calada digerindo a ofensa. Nazaré logo se arrependeu, mas achou que o dito infeliz estava dito e não merecia conserto.

— Tem horas que eu penso que você está ficando com raiva de mim — disse a madrinha sem levantar os olhos da costura.

Nazaré comoveu-se, desmentiu:

— Que bobagem, madrinha. Por que agora? (Veiga, 2022, p. 112).

Trata-se, no entanto, de uma comoção que não é puramente empática, pois parte da consciência da segurança econômica que a menina pode perder se não reatar os seus laços com sua madrinha. E, justamente por desconfiar de que sua

³⁴ “unhealthy carnality” (tradução nossa).

comoção não está tendo o efeito desejado, Nazaré tenta fazer com que a madrinha atribua a si a responsabilidade pelo erro da namorada de Pedrinho. Assim, a garota incorpora o papel de sujeito sensato do diálogo, ao passo que Bita se afere a condição de “velha boba”, desequilibrada emocionalmente:

Enquanto procurava consolá-la, Nazaré foi desconfiando que o choro estava muito em desproporção com a mágoa, e que quanto mais agrado ela fazia, mais dona Bita chorava. Nazaré queria continuar falando, acalmando-a — a idade da madrinha, tanta bondade, a solidão em que ela vivia — mas alguma coisa muito forte nela não a deixava colaborar com a farsa; então ela apenas abraçou-se com dona Bita e não disse mais nada. O choro prosseguiu miúdo, sacudido, descabido.

Por fim, dona Bita levou um punho ao rosto, enxugou os olhos.

— Não ligue para mim não, Za. Eu sou mesmo uma velha boba. Pode ir para o seu passeio (Veiga, 2022, p. 113).

Como consequência desses comportamentos individualistas, há um casamento exitoso entre a sua leitura de mundo e a dos tapeireiros. Quando seu namorado e ela são convidados por dois forasteiros para irem à tapera, os estranhos declaram que estão preocupados com a segurança dos jovens, a namorarem “na sombra de um bambuzal no caminho do Poço do Gado” (Veiga, 2022, p. 113), um local muito afastado do centro da cidade. Mas, na prática, sua intenção é a mesma: desejam que os jovens façam parte do sistema que vigora na tapera. Se estivesse alinhada com o bem comum de Manarairema, Nazaré prontamente rejeitaria a proposta. Mas, não fazendo objeção em mostrar seu egoísmo com as pessoas que a cercam, ela prefere ter sua percepção intelectual sobre a necessidade de manutenção da justiça social ainda mais opacizada após fazer o mesmo com seu namorado e sua madrinha com relação à sua moralidade.

4.3. Nazaré a serviço do neocolonialismo

No meio do último capítulo, Pedrinho Afonso retorna à casa de dona Bita, mas sem a presença de Nazaré. Diante dessa ausência, a pobre senhora exige uma explicação do rapaz e até mesmo chega a acreditar que ele a maltratara: “— Pedrinho, diga a verdade. O que foi que você fez com a minha menina? (Veiga, 2022, p. 127). Contudo, logo revela-se que a própria garota agiu como uma algoz:

Os dois olharam para o largo tomado de bois e compreenderam juntos a inutilidade da ameaça. Dona Bita retificou:

— Eu preciso saber, Pedrinho. O que foi que aconteceu com ela?

— Eles tomaram ela de mim. Levaram lá para dentro. Eu reagi. Muitos me seguraram. Gritei, xinguei, mordi. Eles me amarraram. Ela ajudou. Nazaré ajudou. Entupiram minha boca com panos. Ela ajudou. Me jogaram numa grota no quintal. Olhe as marcas das cordas. Me davam comida numa gamela

no chão. Eu tinha de comer enfiando a cara, como cachorro. Ela ficava perto olhando, de vez em quando empurrava a gamela para longe com o pé, só para me ver me arrastar no chão. Hoje de madrugada manejei soltar as mãos, desamarrei as peias e fugi.

Dona Bitá levou a mão à testa, sacudiu a cabeça.

— Nazaré fez isso? A minha Nazaré fez isso? Você não está inventando?

— Estou não, madrinha. Eu queria que a senhora visse como ela ficou.

Parece outra pessoa.

— Ela não gritou, não teve medo dos homens?

— Medo? Que medo! Quando um deles deu a ideia de me amarrarem e tudo, a senhora precisava ver a alegria dela. Pulava e esfregava as mãos de contente, e ainda animava os outros (Veiga, 2022, p. 127-128).

No processo acima, pode-se verificar duas variáveis moldando o comportamento de Nazaré. A primeira é a reforma ideológica de que a moça é vítima. Seu comportamento frente a Pedrinho mimetiza o comportamento imposto pelos colonizadores aos membros mais influentes intelectualmente do território-alvo. No caso da Argélia, por exemplo, país dominado pela França e cujo contexto político autoritário Fanon (1968) teve a oportunidade de conhecer, cabia aos intelectuais agirem como repressores dos argumentos favoráveis à revolução que se iniciaria em 1954 e traria a independência do país apenas em 1962.

Nesse contexto, a mensagem a ser veiculada deveria ser a de que:

A Argélia não é uma Nação, nunca foi uma Nação, jamais será uma Nação.
Não há “povo argelino”.

O patriotismo argelino é um contrassenso.

Os agitadores nacionalistas são ambiciosos, criminosos, pobres sujeitos frustrados (Fanon, 1968, p. 246).

Por sua vez, essa naturalização da perseguição dos resistentes e que é absorvida por Nazaré leva à segunda variável que molda o seu comportamento: a banalização do mal, da violência sofrida por seu ex-namorado. Quando o rapaz é amarrado e impedido de fazer suas refeições de forma apropriada a um ser humano, a narrativa não apenas elucida como a tortura busca “forçar de uma língua, em meio aos seus gritos e seus vômitos de sangue, o segredo de *tudo*³⁵” (Sartre, 1958, p. 29), como a localização da tapera e os projetos ali desenvolvidos. Mas também lança-se luz sobre como o que vale para Otto Adolf Eichmann, no livro de Arendt (1999) *Eichmann em Jerusalém*, também explica o sadismo da afilhada de Bitá.

Da mesma forma que o tenente-coronel da Alemanha Nazista “não era nenhum lago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a

³⁵ “to force from one tongue, amid its screams and its vomiting up of blood, the secret of *everything*” (tradução nossa).

determinação de Ricardo III de “se provar um vilão” (1999, p. 172), a garota também não é um personagem maquiavélico de Shakespeare, cujas maldades são premeditadas. Ela, parafraseando Arendt (1999), é burocratizada, como nova funcionária dos tapeireiros, a desumanizar-se, desencadeando o choque em uma dona Bitá que, após ouvir o relato sofrido de Afonso, busca afugentar a imagem da afilhada de sua memória: “- Não pense mais nela, Pedrinho. Ela não merece o nosso incômodo. Para mim ela já morreu.” (Veiga, 2022, p. 130).

4.4. Síntese da Antítese 2

Nazaré funciona, alegoricamente, como a Antítese de Manuel. Porém, como se pode observar acima, este personagem representa o pólo da bondade e da inocência, enquanto aquela, da maldade e da sordidez. Contudo, são antítese um do outro pelo fato de que ambos se perdem de suas próprias identidades de forma semelhante, apesar das características diferentes que os movem.

Por ser tão inocente, Manuel tem seus valores corrompidos por Amâncio e decide consertar a carroça dos tapeireiros. Já Nazaré, sendo tão maliciosa, tem seus valores corrompidos pelos estranhos ao acreditar que, visitando-os em sua tapera, não seria vítima de condicionamento ideológico de personagens ainda mais corrompidos que ela.

Nessa relação de tese e antítese, a principal síntese se mostra a lição da humildade acerca das fragilidades pessoais que os nativos deixam expostas quando aceitam a cultura individualista do neocolonizador. A união coletiva dos oprimidos, em outras palavras, não visa apenas à melhoria do conjunto social, mas também a evitar que as vítimas preferenciais dos opressores - dentre os quais os jovens, como Nazaré, e os empáticos, como Manuel - sejam revitimizados. Pois encontrar a síntese para a superação do estado de barbárie é sempre um caminho árduo e paulatino.

5. SÍNTESE: APOLINÁRIO

A hora dos ruminantes dispõe de um subtexto judaico-cristão bastante nítido. O Éden perdido devido ao pecado original que impõe a divisão entre vizinhos e mesmo parentes precisa ser salvo por meio da ressurreição. Mas quem o ressuscitará? A narrativa confia a resposta à Apolinário, exigindo uma dissecação de seu nome. Consoante Obata (2001), a palavra remete a Apolo, que “teria salvo Atenas de uma epidemia de peste” (2001, p. 31). Não por acaso, a pesquisadora informa que o nome da divindade deriva da combinação dos termos “*Ap*, “longe”, e *Ollymi*, “que afasta a morte”” (2001, p. 31) e prenuncia o papel que Apolinário exercerá ao longo do final da narrativa veiguiana.

Porém, não se trata de um promotor de justiça social idealizado, sem contradições. Apolinário adota comportamentos que parecem mutuamente conflitantes entre si, mas que refletem a condição humana de um nativo que resiste a um sistema neocolonialista em meados do século XX, mas, ao mesmo tempo, performa as concepções religiosas e culturais advindas do ‘velho’ colonialismo, herdado por séculos de dominação lusitana em sua nação.

5.1. Entre seguir uma religião apropriada pelo colonialismo e posicionar-se contra um projeto de poder neocolonial

A narrativa focaliza Apolinário a partir das andanças de seu filho adolescente, Mandovi, pelas ruas da cidade, de modo a representar o sofrimento das crianças com os estranhos. Ao aproximar-se de dois acampados para vender-lhes cigarros, é dito que um deles “despachou-o com a mão” (Veiga, 2022, p. 77). Sob o ponto de vista do estranho, Mandovi estaria invadindo o seu espaço pessoal com sua abordagem. Porém, como se revela logo após o sinal, é Mandovi a vítima quando um dos homens, sem sua permissão, destampa a caixa cheia de mercadorias e deixa-a cair sobre o chão, fazendo com que os cigarros se espalhem sobre a rua suja.

Mandovi, em resposta, recolhe seus pertences e limpa-a com a própria roupa. Mas logo sente-se “agarrado pela gola, enquanto outra mão tomava a caixa” (VEIGA, 2022, p. 78). O texto destaca a discrepância entre a força física do rapaz e seus adversários:

[...] Quando se ergueu, passando a tampa na roupa para limpar a terra, sentiu-se agarrado pela gola, enquanto outra mão tomava a caixa. Que poderia ele fazer, tão pequeno e magrinho, contra dois homens enormes, de barba na cara, se bem que um deles parecesse não participar da curiosidade do outro? (Veiga, 2022, p. 78).

É como resposta a esse sadismo que Mandovi reage:

Sem pensar no que fazia, ele apanhou umas coisas no chão, pedras, paus, sabugos e foi jogando a esmo, com raiva, os baques fofos, os gritos, os homens correndo, as pedras não alcançando mais (Veiga, 2022, p. 79).

Contudo, apesar da reação instintiva de Mandovi, há dois adultos responsáveis por ele e que, portanto, correm risco de sofrer retaliações, a saber: sua mãe, dona Serena, e seu pai, Apolinário. Por isso mesmo, ainda que Apolinário não castigue o filho, pois também não concorda com as ações dos estranhos, o ferreiro teme que os estranhos se vinguem do rapaz e, por isso, impede-o de sair para a rua.

Esse jeito firme de administrar as escolhas de seus familiares, porém, não omite a forma com que Apolinário se sente angustiado perante a possibilidade de os tapeireiros cometerem algum ato de revanche, embora não transpareça sua vulnerabilidade à esposa e ao filho. Pelo contrário, o ferreiro convence a ansiosa Serena a acreditarem que os adversários são inofensivos:

Quando Apolinário veio jantar, ela disse com muito jeito que seria melhor ele não sair de casa à noite.

— [Mandovi:] Por que agora? Eu não estou de resguardo.

— [Serena:] Eu morro de medo por causa disso que Mandovi fez.

— [Apolinário:] Tem nada não. O que ele fez foi bem feito.

— [Serena:] Meu medo é que os homens queiram tirar vingança.

— [Apolinário:] Tiram não. Se vierem arrastando mala, saem com ela espandogada (Veiga, 2022, p. 81).

Mas, por dentro, o ferreiro busca forças para enfrentar o conflito intransponível entre ele e os tapeireiros. Nesse ponto, surge a forma com que lida com o cristianismo. Seguindo uma religião apropriada pelo colonialismo para difundir seu domínio e, ao mesmo tempo, posicionando-se contra o projeto de poder neocolonial, o personagem se coloca em uma contradição existencial. A religião parte de uma ideia primeira e externa chamada Deus, a quem se atribui toda responsabilidade pelo desenvolvimento da humanidade. Já o anticolonialismo perpassa pelo anticapitalismo e, por consequência, pelo materialismo dialético, o qual não atribui soluções externas aos conflitos sociais existentes, mas soluções na unidade resultante entre as próprias partes em conflito. Em outras palavras, a humanidade emancipada assume a responsabilidade por seu próprio desenvolvimento, uma vez que, no contato forçado

dos colonizadores com os colonizados, estes tendem a aperceber-se das relações de exploração e aculturação impostas por aqueles e deflagrar revoluções que superem as relações sociais opressivas.

Em segundo lugar, Apolinário vive uma contradição porque a religião não foi imposta às colônias europeias para ser interpretada com liberdade de consciência pelos colonizados. Não se trata sequer da leitura de Engels (2023) do cristianismo primitivo, “originalmente um movimento dos oprimidos” (2023, p. 31) e que “inicialmente parecia ser a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens sem direitos, dos povos subjugados ou dispersos pelo Império Romano” (2023, p. 31). É a instrumentalização da fé como uma forma de refletir o modo de pensar e sentir do colonizador frente ao mundo, assim como a cristianização dos nossos povos originários era vista por el-Rei D. João III como essencial ao sucesso do seu processo de domínio territorial.

Como comprovação da relação promíscua entre Igreja e Estado, existem as *Cartas do Brasil do Padre Manuel da Nóbrega (1549-1560)*, cuja introdução pelo Pe. Antonio Franco (1886) explica que, no século XVI, “determinou El-rei D. João o Terceiro com os Superiores da Companhia mandar Padres ao Brasil, assim para ajudarem aos Portuguezes como para converter a nossa fé os Brasis” (Franco, 1886, p. 10).

Ao deparar-se com uma terra onde os homens têm “muitas negras das quaes estão cheias de filhos” (Nóbrega, 1886, p. 48), não confessam seus “pecados” aos religiosos (Nóbrega, 1886, p. 48) e comem carne humana (Nóbrega, 1886, p. 48), o religioso finaliza a primeira carta que destina ao Pe. Mestre Simão incumbindo ao governador da Bahia, e não aos próprios sacerdotes, a missão de reger religiosamente o povo:

[...] Muito ha que dizer desta terra; mas deixo-o ao commento dos charissimos Irmãos. O Governador é escolhido de Deus para isto, faz tudo com muito tento e siso. Nosso Senhor o conservará para reger este seu povo de Israel [...]
(Nóbrega, 1886, p. 51).

Diante dessa associação entre política colonialista e religião, embora Apolinário se revele o mais corajoso dos cinco personagens relevantes frente aos tapeireiros, a religião molda-lhe o inconsciente e leva-o a conceber conclusões ilusórias sobre a realidade.

Quando dona Serena, por exemplo, manifesta ao marido seu medo de que os tapeireiros agriam a sua família - “— Olhe lá, Apolinário. Tenho muito medo.” (Veiga, 2022, p. 81) -, o marido tenta recorrer até a um argumento religioso para garantir que sua incumbência de confortar sua família, ainda que em detrimento de si mesmo, será alcançada. Ele diz à mulher: “— Não tem motivo. Quem tem *razão* tem *salvação*” (Veiga, 2022, p. 81, grifos nossos). Assim, sua forma de pensar resvala em um idealismo permanente: à ideia de ‘vitória sobre os seus inimigos’, atribui a ideia de ‘racionalidade cristã’, que apenas se sustenta pela ideia da força motriz, no caso, Deus. Não é a religião dos oprimidos unidos coletivamente em prol do bem comum, mas a de cada indivíduo.

Apolinário sente-se confiante por estar guiado por Deus, foi eleito por ele. Verifica-se uma correlação entre o mito judaico-cristão do povo escolhido e esse ato de fé do ferreiro, como se comprova quando lê-se no Novo Testamento:

De fato, nas Escrituras se lê: “Eis que ponho em Sião uma pedra angular, escolhida e preciosa. Quem nela acreditar não ficará confundido.” Isto é: para vocês que acreditam, ela será tesouro precioso; mas, para que os que não acreditam, a pedra que os edificadores rejeitaram tornou-se a pedra angular, uma pedra de tropeço e uma rocha que faz cair. Eles tropeçam porque não acreditam na Palavra, pois foram para isso destinados. *Vocês, porém, são raça eleita*, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido por Deus, para proclamar as obras maravilhosas daquele que chamou vocês das trevas para a sua luz maravilhosa [...] (1 Pedro 2:6-9, grifo nosso).

Acima, Pedro convence os ouvintes de que são moralmente superiores aos outros povos e, portanto, a sua vitória sobre seus adversários estaria garantida com base nessa crença. Seguindo a mesma linha, Apolinário busca demonstrar aos familiares a confiança de que está certo com base no mesmo sentimento de que os manarairenses foram fundados com base em um espírito cristão e, portanto, abençoado por forças tão transcendentais quanto as invocadas pelo apóstolo para se protegerem dos tapeireiros.

Contudo, apesar do que Apolinário diz à sua família para tranquilizá-los e como resultado da contradição entre idealismo religioso e materialismo dialético que lhe constitui, suas ações caminham por outra direção. Ele não passeia pela cidade ao final daquele dia (“Mas Apolinário acabou fazendo o sacrifício de não dar a sua voltinha de toda noite [...]” (Veiga, 2022, p. 81)), o que desvela que, embora sua crença de que é escolhido por Deus seja vocalizada aos seus familiares, seu

comportamento prudente é moldado por uma análise de suas condições materiais de enfrentamento dos tapeireiros naquele momento, em caso de ele deparar-se desacompanhado com os rivais nas ruas da cidade.

No caso, ele está em desvantagem numérica e, representando um sujeito contra vários, não dispõe de forças físicas suficientes para enfrentá-los, uma vez que não pode sequer contar com os outros nativos, que estão igualmente amedrontados diante da ameaça externa. Como ele pode superar esse impasse?

5.2. Do isolamento individual à inspiração para um movimento de resistência coletiva

Sem a possibilidade de contar com seus conterrâneos para enfrentar o problema social que os acomete, Apolinário prefere adotar o isolamento social como uma medida de segurança. Porém, com o tempo, essa gestão individualizada do sofrimento psíquico, usando a expressão cunhada por Safatle, Junior e Dunker (2020), mostra-se insuficiente. Na condição de ser social, ele se sente necessitado de intervir no meio externo para cumprir com sua missão cívica. Por isso, passa a tocar fole.

Não há registro no texto sobre o momento exato em que o personagem começa a manejar esse instrumento. O personagem, simplesmente, aparece parando de dedilhar o objeto quando é abordado por Geminiano. Porém, é fato que a música representa o encontro com uma realidade que somente pode ser habitada pelo próprio personagem. Tocando música apenas para si, ele ainda produz uma arte fechada em si mesma, desinteressada de um contato com o mundo exterior, seja em seu conteúdo, seja em sua veiculação. Por estar tão isolado em sua própria *persona*, ele sequer compreende de imediato quando Geminiano lhe informa que foi convocado a ir à tapera se encontrar com os tapeireiros. É gradativa a retomada de seu contato com o mundo exterior:

Mas um dia, a caminho da praia para encher a carroça, Geminiano parou na oficina e deu um recado a Apolinário. Era para ele se apresentar na tapera. Apolinário parou de tocar o fole para escutar melhor, indagou:
— Como é que é?
— É pra você se apresentar na tapera. Estão chamando. — Apolinário veio caminhando para a porta, limpando uma mão na outra.
— Eu me apresentar na tapera? A troco de quê?
— Eu mesmo não sei. Eles mandaram dar o recado, estou dando.

Apolinário olhou para Geminiano sentado na carroça, brincando sem jeito com o chicote, com certeza para não ter que encarar o destinatário do recado, e sentiu uma mistura de pena com desprezo; pensou, resolveu ficar só com a pena.

— Agradeço o seu trabalho, Gemi. Mas não tenho nada que fazer lá. Combino serviço é aqui na oficina.

— Eles não querem combinar serviço não. Querem é falar com você.

— Então piorou. Se não é para encomendarem serviço, aí é que eu não vou mesmo.

Geminiano fingiu estar interessado no cabo do chicote, como se já não estivesse acostumado com ele. Por fim, fungou e disse:

— Se eu fosse você eu ia.

— Então vai, ora. Eu cá não vou não.

Geminiano pensou, desistiu de insistir.

— Bem, eu dei o recado. O que é que eu digo de volta?

— Diz que deu o recado (Veiga, 2022, p. 82-83).

O contato com o carroceiro é a oportunidade para ele verbalizar seus pontos de vista e, assim, consiga recuperar o seu papel social. Sem mostrar-se intimidado, ele pergunta o objetivo da convocação dos acampados: “- Eu me apresentar na tapera? A troco de quê?” (Veiga, 2022, p. 83). E, para deixar claro que não permitirá que os tapeireiros moldarão o seu caráter, informa que apenas pretende manter relações com os estranhos restritas ao campo profissional: “- [...] Combino serviço é aqui na oficina.” (Veiga, 2022, p. 83).

Embora ousada, a declaração elevou o personagem à condição de exemplo para todos (Veiga, 2022, p. 89), de um líder, ainda que, desejoso de uma sociedade mais igualitária, o personagem logo rejeite essa idolatria:

[...] a oficina passou a ser frequentada por pessoas que imaginavam poder apanhar um pouco de coragem conversando com um homem corajoso. Apolinário achava aquilo muita falta do que fazer, falava pouco e dizia que não tinha feito nada de mais, *apenas repelira um atrevimento, o que não é mais do que obrigação de quem quer ser respeitado* [...] (Veiga, 2022, p. 89, grifo nosso).

Confiante nas capacidades sua e dos demais nativos de enfrentarem a ameaça externa, ele sequer abre o envelope deixado por Geminiano e enviado pelos tapeireiros para que ele os encontre. Pelo contrário, ele apanha o papel e o queima:

Apolinário entrou pisando forte na oficina, apanhou o papel, jogou-o em cima das brasas, deu umas bombadas enérgicas no fole. O papel foi se murchando, retorcendo, amarelando, soltando fumaça, de repente deu um estouro abafado e uma chama única tomou conta dele (Veiga, 2022, p. 91-92).

Efetivamente, a destruição do documento por meio de um incêndio é um ato alegórico. “A queimadura do fogo”, como explica Durand (2012), “também é purificadora, pois o que se exige da purificação é que, pelos seus excessos, rompa

com a tepidez carnal do mesmo modo que com a penumbra da confusão mental” (Durand, 2012, p. 173). Porém, há também uma base dialético-materialista nessa alegoria. Seguindo Marx (2008), quando a consciência rompe com uma falsa realidade quanto à sua incapacidade de intervenção externa, o ser social Apolinário não se torna apenas mais confiante, como também mais sábio com relação às escolhas que adotará. Não por acaso, depois desse processo, o personagem termina uma armação de ferro, a qual tentava terminar há certo tempo, e consegue reerguer o seu estabelecimento após o isolamento a que se impôs:

Apolinário terminou a armação e pendurou-a num gancho na parede, onde ficaria à disposição do dono, podendo também ser admirada por outras pessoas enquanto não fosse procurada. Serviço de ferreiro tem seu lado esconso. O ferreiro passa tempo sem fazer determinada peça. Um dia entra uma pessoa na oficina e encomenda uma trave de porta, por exemplo. O ferreiro faz a encomenda, o dono não vem logo procurar, ela fica pendurada na oficina. Aí todo mundo que passa e vê quer comprar. Não podendo, encomenda uma igual, e o ferreiro leva uma temporada só fazendo daquilo. Pensando nisso Apolinário resolveu parar outros serviços e fazer mais umas duas ou três armações de sela para aproveitar a influência (Veiga, 2022, p. 92).

Amâncio até tenta convencê-lo novamente a procurar os tapeireiros - agora não mais na tapera, mas em sua venda -, ao passo que o ferreiro muda de ideia e decide atender à convocação. Porém, Apolinário aceita a proposta não com o intuito de ceder aos acampados, mas ter um contato frente a frente com os tapeireiros e, conforme este autor aponta em Santos (2022), descobrir suas fraquezas e sua desorganização interna.

Uma dessas vulnerabilidades é desvelada já na chegada de Apolinário à tapera, quando o ferreiro logo percebe que a relação dos tapeireiros com a comida encontrada na venda de Amâncio é baseada em um apetite descontrolado:

[...] Trocando fatias na ponta dos facões, eles iam casando queijo e marmelada e comendo com grande gosto, *até as migalhas que caíssem nas pernas ou nas batinas de cada um* (queijo fresco é muito quebradiço) *eram catadas e comidas* [grifo meu], aqueles não queriam perder nada (Veiga, 2022, p. 100).

Os estranhos lançam-se em direção ao queijo e à marmelada para conter um desejo, que não apenas permanece enquanto é saciado, mas torna-se ainda mais repulsivo. Até mesmo as migalhas que caem em suas roupas são recolhidas para ingestão. Revela-se, assim, um problema mais intrínseco, relacionado a um desejo de querer sempre mais do que está disponível. No Ocidente judaico-cristão, essa

imoderação costuma ser chamada de gula e vinculada, de forma restrita, à alimentação, mas é evidente que a presença dos tapeireiros na venda de Amâncio não implica apenas um desejo por comida, mas por todos os recursos que suas vítimas podem lhes proporcionar, dentre os quais o mais importante é uma sede infindável por poder sobre os demais. Porém, é justamente essa vontade que leva os tapeireiros a subestimarem a capacidade de um nativo resistente como Apolinário de repelir qualquer tentativa de aproximação afetiva.

Os estranhos Neiva e Chaves proferem perguntas a Apolinário que parecem aleatórias, mas ocultam o intuito de induzir o ferreiro a acreditar que aqueles que julga serem seus adversários são, na verdade, indivíduos nos quais pode depositar a sua confiança. A primeira fala de Neiva, também responsável por iniciar a entrevista, é um elogio à personalidade de Apolinário: “- Já sabemos que o senhor é um homem *ponderado, correto, trabalhador*. Continue assim, que está no bom caminho” (Veiga, 2022, p. 102, grifo nosso).

Neiva atribui três adjetivos a Apolinário - ponderado, correto e trabalhador -, todos em desacordo com o que os forasteiros realmente sentem a respeito de nativos resistentes às suas intimidações. A última característica (trabalhador), por exemplo, soa falsa quando leva-se em consideração que o personagem elogiado, a despeito do episódio intimidador dos cães, ainda executa relações de trabalho artesanais e pessoais.

Os casos dos termos ponderado e correto seguem a mesma linha. Os tapeireiros não se interessam por colonizados com esse tipo de temperamento, uma vez que são justamente personagens assim que os impedem de impor o seu poder. A própria narrativa, por sinal, comprova essa ideia. No caso do adjetivo ponderado, vige como contraexemplo o fato de que o manarairense que mais contribuiu à aceitação da permanência dos recém-chegados reclusos ao município não foi Apolinário, mas Amâncio, um personagem com evidente dificuldade de convívio social. Já o adjetivo ‘correto’ acarreta contradição semelhante, pois os tapeireiros, durante a narrativa, não se mostram preocupados com o fato de suas vítimas estarem extrapolando seus próprios valores éticos para agradarem os cargueiros, como o faz Manuel que, mesmo sendo um sujeito com fama de correto pela comunidade, cede à pressão estrangeira para consertar a carroça quebrada.

Já no questionamento por Neiva das idades sua e de seu filho, da região de origem do ferreiro, além da pergunta aparentemente banal - “- Ele [Mandovi] já sabe as quatro operações?” (Veiga, 2022, p. 102) -, há uma tentativa do grupo adversário de conquistar Apolinário pelo afeto. Ao perguntar sobre o fato de Mandovi saber as quatro operações, o neocolonizador simula uma preocupação com os estudos do rapaz e, de certo modo, veicula a ideia de que seu coletivo não representa uma ameaça real à segurança do adolescente.

Porém, como essa tentativa de conquistar Apolinário pelo afeto não é bem-sucedida, Chaves, o outro comparsa, faz interrupções recorrentes ao interrogatório de Neiva para que ele assuma a direção desse momento de interlocução entre o grupo adversário e o ferreiro de uma forma mais objetiva:

— Você está cansando o depoente sem nenhum proveito prático. Em vez de entrar logo no assunto, fica ciscando (Veiga, 2022, p. 103).

— Está tudo errado — disse o Chaves. — Essa pergunta vem no fim. Olhe aí, seu Amâncio. Eu não disse que ele não podia fazer esse serviço? (Veiga, 2022, p. 103).

Todavia, apesar de a desorganização desse diálogo servir para revelar a condição de “burocratas desorganizados” (Santos, 2008, p. 105) dos tapeireiros, ela não minimiza o fato de que o interrogatório - um instrumento nitidamente policialesco - foi usado para intimidar Apolinário. Não por acaso, Neiva atribui o encerramento do interrogatório à concessão de liberdade a Apolinário: “- [...] Acabou-se o interrogatório, pronto. Sr. Apolinário, *o senhor está livre*. Pode ir embora. Pode ir por minha conta” (Veiga, 2022, p. 103, grifo nosso).

Contudo, apesar de os tapeireiros deixarem o ferreiro ir embora como se ele ainda estivesse sob o seu controle, o fato é que parte da comunidade nativa, inspirada pelo exemplo de Apolinário, já estava consciente de sua capacidade de resistência. Quando os bois cercam a cidade e impedem os manarairenses de comunicarem-se com seus parentes e amigos, alguns personagens usam a criatividade para insurgirem-se como resistência. Em meio ao exílio, a mocidade, com sua força muscular ainda conservada para subir por cima dos bois, atua como peça-chave no restabelecimento da circulação de informação e até mesmo no envio de mantimentos que passam a faltar em algumas residências:

Aproveitando a disposição dos meninos o agente do correio organizou um serviço de recados para toda a cidade. Os meninos foram separados em duas turmas, uma para apanhar mensagens nas janelas e levar para a agência, outra para entregá-las no destino, podendo também receber e entregar pequenas encomendas. Assim, quem tinha um pouco mais de água em casa cedia meia garrafa ou uma xícara a quem estivesse sem nenhuma nem para fazer chá para um doente (Veiga, 2022, p. 125).

Preocupado com a autoestima de seu filho ao apoiá-lo diante dos tapeireiros, Apolinário acabou por influenciar no comportamento de outros adultos de também investirem na autoestima da nova geração de manarairenses. Impediu, assim, a perpetuação da dominação da ideologia dos acampados, na mesma linha de Hall (2003) quando explica que, para além de “um momento histórico específico” (2003, p. 118), o colonialismo “sempre foi também uma forma de encenar ou *narrar a história*” (Hall, 2003, p. 118, grifo nosso). É a partir da forma como a história está sendo contada que a identidade cultural de um povo se desenvolverá ao longo do tempo.

Quando, com a ajuda desses jovens, os personagens se percebem possibilitados de fazerem circular suas próprias visões de mundo, a despeito do autoritarismo que prevalece na cidade, a desigualdade de poder entre colonos e colonizados passa a ser abalada, uma vez que até mesmo a cultura popular volta a ser ecoada. É citado, por exemplo, o caso de um prisioneiro que, mesmo estando judicialmente privado da liberdade de ir e vir, sente-se inspirado pelo heroísmo dos meninos a tocar uma viola e afastar os bois, ou seja, tenta usar a arte com o intuito de demarcar resistência política:

[...] Joaquim Rufino, o único preso da cadeia, ao ver a dificuldade que os meninos estavam tendo para supri-lo de água e comida, apanhou a viola, sentou-se no parapeito da janela gradeada e fez uma moda para os bois [...] (Veiga, 2022, p. 126).

Evidentemente, esses personagens de apoio adotam essas atitudes, incertos de que elas realmente trarão resultados, uma vez que, após tanto tempo de autoritarismo provocado pelos tapeireiros, o desânimo se tornou recorrente entre os personagens. Por isso mesmo, é dito que, de sua letra de música, “Joaquim não tirou cópia” (Veiga, 2022, p. 126), pois sua crença na preservação da cidade é mínima, assim como, no meio da viagem, muitos meninos que subiram por cima dos bois “se desorientaram, perderam o rumo, caíram no choro, assustaram os bois e acabaram esmagados por aquelas mãos de pilão de muitas arrobas de peso” (Veiga, 2022, p. 121). Soma-se a isso que alguns nativos abandonam suas estratégias de contra-

ataque antes mesmo de aplicá-las, alegando, como justificativa, não possuírem recursos para tal:

[...] Planos de defesa os mais absurdos — como o de eliminar os bois pelo envenenamento da água ou do capim — eram imaginados e logo abandonados pela falta de meios de execução (Veiga, 2022, p. 122).

Por essa razão de o medo ainda ser mais predominante entre os nativos do que a coragem de resistir, é com espanto que, em determinada manhã, a maioria deles recebe a notícia de Geminiano de que, além dos próprios bois, seus donos haviam partido de madrugada com medo dos manarairenses. Pois, contando desde os atos do próprio Apolinário aos dos meninos que sobem por cima dos bois, as ações de resistência, apesar de relevantes, se mostraram pouco duradouras quando a cidade mais precisava delas.

5.3. *Síntese da Síntese*

A passagem de Apolinário se encerra com as repercussões que a sua liderança para afastar os tapeireiros exerce sobre os demais manarairenses. Para o povo em geral, o momento é voltado à comemoração, à celebração de que o líder Apolinário foi capaz de encarnar “as aspirações do povo: independência, liberdade política, dignidade nacional” (Fanon, 1968, p. 137):

De repente, a descoberta. Gente não se contendo e abrindo janelas, ainda receosa mas já esperançada. O espanto, a incredulidade — a alegria. O céu claro, as ruas limpas, o luar purificando o lamaçal de esterco e urina. Era possível? Era verdade? Gente chamando gente, sacudindo gente, arrastando gente para ver, todas as janelas se abrindo, por todos os lados a claridade, o desafogo. Gente rindo, gente pulando e se abraçando e dançando na lama, gente se vestindo às pressas e correndo para a rua, esmurrando as portas dos vizinhos, gritando, chamando, disparando armas de fogo. Gente aparecendo nas janelas, esfregando os olhos, não acreditando, querendo saber como foi, quem fez. Gente cantando desafinado nas ruas, atolando-se com batina e tudo, bandos correndo daqui para ali, inspecionando, reconhecendo, apalpando, meninos correndo ao chafariz com baldes e potes, entrando vestidos debaixo da bica, dando banho uns nos outros e achando muita graça apesar da friagem da madrugada. Gente correndo às vendas, comprando tudo fiado para uma ceia urgente, fogões se acendendo nas cozinhas, foguetes e roqueiras estourando em toda parte, uma orquestra apareceu em passeata, novos instrumentos foram se somando, Joaquim Rufino gritando como louco atrás das grades, tanto vivava como xingava, o juiz teve pena e mandou soltá-lo para o festejo, era caso até para indulto, no dia seguinte seria encaminhada a petição (Veiga, 2022, p. 133-134).

Mas, após o céu claro, vem “uma chuvinha de peneira fina” (Veiga, 2022, p. 135) e, com isso, a narrativa prepara o espaço para as reflexões que atingem os

quatro personagens relevantes - Nazaré, Geminiano, Manuel e Amâncio - após a intervenção de Apolinário. Sendo a chuva “o símbolo das influências celestes recebidas pela terra” (Chevalier; Gheerbrant, 2001, p. 237) e “agente fecundador do solo” (2001, p. 237), ela simboliza que o clamor da humanidade manaraireNSE por um tempo de bonança já conhecido fora atendido.

No caso de Nazaré, por exemplo, após deixar o lar da madrinha e desprender-se dos laços comunitários com a cidade a ele associados, ela retorna à casa de Bitá sendo recebida sem julgamentos pela madrinha:

— Madrinha... Eu vim para ficar — disse Nazaré, com receio de que a madrinha não tivesse entendido assim.
Mas dona Bitá não entendeu foi a explicação. Parou embaraçada com o embrulhinho de cascas de canela na mão.
— Para ficar...?
— Se a senhora quiser. Se a senhora deixar.
— Ora essa, menina! Que ideia! Pois aqui não é a sua casa? Para onde você queria ir?
— Sei não. Eu... Me perdoe, madrinha. — E caiu num choro soluçado enquanto procurava a mão de dona Bitá para beijar.
— Agora não é hora disso — disse dona Bitá enérgica. — Vá mudar essa roupa depressa, que eu não quero ver você doente. E não saia do quarto. Levo o escalda-pés e o chá (Veiga, 2022, p. 136).

Esse comportamento de receber a afilhada com suas contradições pode contrariar o senso comum de que um personagem com comportamentos abusivos deve ser punido ao final da história. Além disso, deveria Bitá aceitar Nazaré em sua casa logo após ter permitido que Pedrinho fique nela e, inclusive, repouse no quarto da garota? O fato é que, com esse gesto, a dona de casa não está inocentando a afilhada nem desconsiderando a percepção da jovem de que somente ali ela dispõe de segurança econômica e social. Ela reconhece que o colonialismo é uma estrutura de opressão social que, ao mesmo tempo que oportuniza a alguns o papel de provocar a violência, escraviza a todos que dela participam.

Já Geminiano, com a partida dos estranhos, vê-se em meio a uma possibilidade de reconexão à sua terra natal, embora sua população, por meio de um comportamento desconfiado, ainda culpe-o por ter se afastado de seu seio:

[...] Mas Geminiano vinha assoviando, cumprimentando todo mundo à direita e à esquerda, bem assanhado. As pessoas respondiam com reserva, ou ficavam na intenção de responder, não davam trela; a conduta recente de Geminiano estava ainda muito viva na lembrança de todos (Veiga, 2022, p. 139).

Depois de tanto tempo na tapera, Dias retorna para sua casa, levando seu antigo veículo e reconhecendo publicamente a força não apenas de Manarairema, mas a sua mesma. “Os homens foram embora” (Veiga, 2022, p. 139), segundo sua fala, porque estavam com medo de “tudo” (2022, p. 139), incluindo do próprio carroceiro. Dessa forma, o arco narrativo do personagem se encerra de forma que não fique restrito ao estereótipo do negro como vítima, já apontado por Brookshaw (1983) em *Raça e cor na literatura brasileira*. Pois, apesar de sofrer preconceito no início da novela e adotar uma postura mais passiva para garantir sua sobrevivência, a reassunção de sua autonomia no terceiro capítulo é uma ilustração de como as pessoas negras não precisam ser salvas por heróis brancos, como Apolinário. Elas também podem disputar a história.

Manuel também aponta um caminho otimista quando, em conversa com Amâncio, indica-lhe que o lamaçal deixado pelos estercos de boi pode ser benéfico às hortas. Contudo, para seu interlocutor, o estado final de Manarairema e de si próprio é lamentável. A lama impede que as pessoas consigam chegar à sua venda e, portanto, mostra que ele não apenas continua no seu estágio de microempresário, como também alegoriza que está ainda mais vulnerável economicamente.

Ademais, a água, tomando a acepção já citada de Chevalier e Gheerbrant (2001), desce sobre o solo de Manarairema com o intuito de purificação dessa terra da injustiça social de que foi vítima. Contudo, os resquícios do trauma gerado pelo neocolonialismo ameaçam permanecer “pelo resto da vida” (Veiga, 2022, p. 138), como explica Amâncio, acusando-lhe de seu erro de trair a causa dos oprimidos:

Amâncio olhou também, não para a lama do beco, mas por cima, para tudo o que estava adiante e além.
— Secar não é nada. Pior vai ser o resquício. Vamos ficar com ele no goto por muito tempo, pode ser que até pelo resto da vida (Veiga, 2022, p. 138).

Isso posto, chega-se à Síntese da Síntese, a mensagem que Apolinário emite tanto para seus vizinhos arrependidos, Amâncio e Nazaré - as antíteses -, quanto para aqueles que são vitimados por eles - as teses. Trata-se, em suma, da necessidade de afastamento dos comportamentos pró-colonialistas, de um lado, e a importância de Manuel e Geminiano, os nativos vitimados, conscientizarem-se sobre a importância de manterem-se vigilantes a respeito da possibilidade de terem seus valores morais corrompidos por seus próprios conterrâneos em prol do regime

opressor. Apolinário também foi tentado por Geminiano e Amâncio para passar para o lado dos tapeireiros, assim como também foi julgado como alguém que logo cederia como os outros personagens relevantes, após seu filho fazer seu ato de revolta. Mas, apesar das circunstâncias adversas, ele preferiu desanuviar-se de seus medos para consigo e sua família e, por meio de seu exemplo individual, fazer com que a sua comunidade recuperasse sua própria confiança em si mesma.

Porém, para além de Manarairema e de seus personagens, a reflexão de Apolinário para as mais diversas sociedades neocolonizadas, naquelas que acreditam estar livres quando secretamente estão tendo sua soberania desmantelada, é similar à de Fanon (2018) de que, reconhecendo uma grande importância “na esperança, no futuro³⁶” (2018, p. 292), no progressismo anticolonialista, uma pessoa ou um país precisa “manter todos os três constituintes do tempo em vista: passado, presente e futuro³⁷” (2018, p. 292). E o autor acrescenta que “[...] isso significa saber que os atos que realizamos ontem podem ter consequências em um período de dez anos e que, portanto, podemos justificar esses atos³⁸” (2018, p. 292). Pois é necessário que a humanidade, parafraseando Marx (2007), adquira um senso de responsabilidade social próprio de quem, ao mesmo tempo que se reconhece como produto das circunstâncias históricas, também se vê como capaz de modificá-las, positiva ou negativamente.

Dito isso, estaria se desenvolvendo essa consciência na sociedade brasileira contemporânea?

³⁶ “in hope, in the future” (tradução nossa).

³⁷ “to keep all three constituents of time in view: past, present and future” (tradução nossa).

³⁸ “it means knowing that the acts we performed yesterday can have consequences in ten years’ time and that we might therefore have to justify these acts” (tradução nossa).

CONCLUSÃO

Esta dissertação foi desenvolvida com a finalidade de responder ao seguinte problema de pesquisa: analisando os personagens relevantes - Geminiano, Amâncio, Manuel, Nazaré e Apolinário - de *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga, sob o método dialético (principalmente, sob o esquema tese-antítese-síntese) e contracolonial, como eles atuam como signos alegóricos inter-relacionados nesse processo neocolonial?

Avaliando detidamente cada personagem, começou-se pelo caso de Geminiano Dias. Foi diagnosticado como o racismo está interseccionalizado com o colonialismo quando aplicado às pessoas negras situadas em sociedades com histórico escravista do Sul global. O personagem se inicia orgulhoso de seu trabalho autônomo de carroceiro não apenas por, a partir dele, conseguir extrair sua subsistência, mas também para reafirmar-se como um cidadão tão independente e trabalhador quanto os demais manarairenses que o circundam. Porém, com um olhar atento ao seu discurso, logo percebe-se que o seu objetivo é, efetivamente, ocultar a sua identidade étnico-racial, sentir-se parte da branquitude cujos membros ou respeitam-no por prestar-lhes serviços de transporte, como é o caso da maioria da população manarairense, ou explicitamente o discriminam, como é a situação de Amâncio, a Antítese 1, signo alegórico da branquitude preconceituosa e pequeno-burguesa. E é justamente o fato de ele, como signo alegórico da negritude vítima de preconceito e superexplorada, ser, como a Tese 1, a antítese ao vendeiro que o faz, após esse episódio de discriminação, perceber-se não aceito plenamente pelos demais vizinhos. É a partir desse episódio que Manarairema se revela para ele não como um lugar pacífico, mas como composto por um coletivo racista, onde membros destacados da comunidade, como é o caso do Padre Prudente, esforçam-se até mesmo para minimizar as consequências da fala preconceituosa de Amâncio entre a comunidade.

Como consequência do ato de Geminiano, Amâncio não hesita em fazer trabalhos para os forasteiros, contrariando o comportamento majoritário de ignorá-los. Sob a mesma promessa de tornar-se parte do grupo opressor e necessitado de ampliar seus recursos financeiros em um município cuja economia é consideravelmente artesanal, o personagem ingressa na modernidade.

Mas o que era para ser um trabalho pontual logo se torna um encargo de um proletário que mantém uma relação de exclusividade com os novos chefes. Sob o domínio dos forasteiros, Dias vê suas funções ampliadas. De transportador de mercadorias, transforma-se também em deslocador de pessoas e entregador de recados a desafetos de seus patrões. Como resultado da superexploração, sua rotina é acelerada e, alienado do propósito de seu trabalho, perde a propriedade de sua carroça.

Todavia, o maior alheamento vivido por Dias é o de si mesmo, considerando que, de um sujeito autônomo e orgulhoso de seu temperamento, passa a reprimir sua insatisfação com o novo emprego a fim de não sofrer represálias dos estranhos. Como resultado, expõe sua vulnerabilidade emocional em praça pública por seu corpo não ter meios de lidar com esse drama de forma solitária.

Já quanto a Amâncio, observou-se como sua atitude preconceituosa em relação a Dias não apenas fez o carroceiro passar por uma mudança de comportamento com sua comunidade - evitando dar-lhe preferência nos trabalhos de transporte -, como também levou o próprio Mendes a perceber que, mesmo em uma sociedade racista como Manarairama, poderia ser preterido pelos manarairenses em favor de Dias por mera proximidade ideológica deste com aqueles. Como consequência desse desconforto com sua comunidade, o dono de venda, desde sempre ambicioso por sair de sua situação de pequeno-burguês para tornar-se um grande capitalista, preferiu seguir o seu anseio de aliar-se aos neocolonizadores estrangeiros, com o objetivo de alcançar benefícios econômicos.

Mas, embora Amâncio tenha procurado os tapeireiros para conseguir ser parte de um coletivo que o compreendesse em seu egoísmo, sua atitude, na prática, levou-o ao completo ostracismo. Visto como ingrato entre seus pares manarairenses, foi ludibriado, por outro lado, por uma falsa socialização com os estranhos que o levou a aceitar o papel de proletário e defensor de seus interesses. Assim, afastou-se ainda mais de seu objetivo de ascender socialmente e, semelhantemente a Dias, viu-se impossibilitado de sair da condição de proletário dos tapeireiros sem sofrer perseguições.

Não bastando a vergonha que causou a si, a corrupção de Mendes mostrou como o colonialismo degrada os laços sociais, ao transformar em uma meta de seu novo trabalho explorar a amizade que Manuel sempre lhe oferecera. Florêncio, ao aproximar-se do comerciante para reconciliá-lo com os ideais coletivistas da comunidade por meio de seu próprio exemplo caridoso, afasta-se de seus valores. A intenção do carpinteiro de receber algum reconhecimento por seus atos de cuidado, como salvar o vizinho ambicioso do vexame público após uma noite de bebedeira ou lavar a sua mercearia, é amplamente desvalorizada quando Mendes lhe pede apenas a sua redenção aos estranhos, simbolizada no ato de consertar a carroça.

Esse comportamento inocente de Manuel perante a malícia de Amâncio o faz representar o signo alegórico da bondade explorada pela malícia de Mendes, a Tese 2, que tem como Antítese 2, a Nazaré, representante, por sua vez, do inverso, do signo alegórico da maldade exploradora da inocência de Pedrinho.

Detalhadamente, Nazaré performa publicamente o papel de uma moça romântica, mas que secretamente tem uma mentalidade tão individualista quanto a de Mendes. A jovem alimenta no vendedor Pedrinho Afonso a expectativa de constituir com ele um relacionamento, mas, na prática, apenas explora seu corpo como um objeto sexual, procurando sempre afastar-se dele quando o rapaz quer expressar seus sentimentos.

Nazaré replica, ainda, o comportamento autocentrado ao não ajudar dona Bitá com as tarefas domésticas e, assim, tratá-la como se fosse uma mera prestadora de serviços, e não como uma madrinha, sempre solidária com ela e, por isso, merecedora de atos de gratidão à altura.

Afastada de qualquer noção de bem comum, não reage negativamente à iniciativa dos tapeireiros de fazer dela uma aliada. Aceita ser dragada pela ideologia dos estranhos e não repreende a tortura contra Pedrinho Afonso. Consente em ser vítima do mal e, ao mesmo tempo, ser conivente com ele, banalizando-o como a burocrata desvinculada de valores humanistas em que se transforma. Porém, é justamente isso que, como Antítese de Manuel, aproxima-a do carpinteiro. Ambos os personagens se deixam ser ludibriados pelos tapeireiros devido às particularidades de seus traços, embora sejam traços que os distanciem um do outro. Vendo-se como

uma moça excessivamente esperta, Nazaré se deixa ser dragada pela ideologia dos estranhos, sem considerar a confiança que perderia da sua madrinha dona Bitá, que sempre reservou-lhe segurança econômica e emocional, se continuasse a favor dos tapeireiros.

A despeito da inevitabilidade das fraturas deixadas, além dos estranhos, seus bois e cães famintos, por alguns dos próprios nativos sobre o solo de Manarairema, o processo de regeneração desabrocha quando Apolinário ganha espaço na narrativa. Até mesmo no seu caso, a tentação de ceder ao autoritarismo externo é bastante evidente, uma vez que seu filho, assediado moralmente por dois dos estranhos, dispara paus e pedras em resposta. Mas nem mesmo o ódio à sua família, decorrente dessa situação, é capaz de afastá-lo de seu objetivo de reconquistar a dignidade dos manarairenses, mas, principalmente, fazê-los redescobrir sua própria capacidade de superar as opressões sociais. Mostra-os, com sua atitude inspiradora, que a superação do colonialismo não advém de uma concessão do grupo opressor, mas da própria parte oprimida, que, em Manarairema, une-se para manter as necessidades de alimentação e convívio da cidade minimamente supridas no dia dos bois.

A debandada dos tapeireiros intermediada por um processo de resistência inspirado por Apolinário faz com que a cidade olhe, sobretudo, para si, para os seus erros. Para Manuel e Geminiano, os nativos, sobretudo, vitimados, a mensagem mais importante é a da importância de manterem-se vigilantes com relação à possibilidade de terem seus valores morais corrompidos por seus próprios contrêncios em prol do regime opressor. Como, efetivamente, o foram. Já para os elementos de suas fileiras, como Nazaré e Amâncio, que prejudicaram o bem comum, exorta-se ao arrependimento por buscarem em suas próprias forças a utopia individual que apenas a organização coletiva pode alcançar. Afinal, *A hora dos ruminantes* é uma narrativa de despertar. Em conformidade com a observação de Alves-Bezerra (2015) de que as narrativas veiguianas são dotadas de “um potencial de inquietação raro em nossas letras” (2015, s. p.), é inegável o alerta da história situada em Manarairema sobre como nossas ações cotidianas podem impactar o tecido social em que vivemos de uma forma memorável, mas também permanente. Sobre como o individual é, de alguma forma, também coletivo, sobretudo, quando considerados os tempos neofascistas recentes. O Brasil do século XXI pode ser também entendido como a

nossa versão de Manarairema, onde a civilidade é ameaçada por forças conservadoras que buscam suprimir o bem-estar coletivo em prol de um individualismo egoísta e que desemboca na nossa própria perda de soberania nacional para o Norte hegemônico.

Mas é desse tipo reflexão desfavorável à nossa costumeira posição de condescendência com nosso papel como cidadãos brasileiros e agentes sociais que conseguimos transformar a nossa realidade. É quando percebemos que o mundo nem sempre se apresenta da forma mais justa e igualitária que buscamos saídas para a construção de uma outra sociedade. E é quando, parafraseando Veiga (2022), descobrimos que a secagem do lamaçal da barbárie depende, acima de tudo, de nós mesmos.

REFERÊNCIAS

Publicações de José J. Veiga

VEIGA, José J. **A hora dos ruminantes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VEIGA, José J. **Sombras de reis barbudos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VEIGA, José J. **Os cavalinhos de Platiplanto**. São Paulo: Difel, 1983.

Publicações sobre José J. Veiga

A HORA dos ruminantes. **Jornal dos Sports**, Rio de Janeiro, 7 de abril de 1967. Cultura JS, p. 1. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=112518_03&pagfis=32359>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

ALMEIDA, Cleide Silva Rogério de; ARONE, Mariangélica; SANTANA, Alexsandro Júnior de. Transbordamentos da opressão: uma leitura de *A hora dos ruminantes*. In: PEREIRA, Silva; PEREIRA, Márcia Moreira; NAVAS, Diana. **Tiranía e resistência**: literatura da ditadura na América Latina (1945-1999). Foz do Iguaçu: CLAEAC, 2021.

ANDRADE, Ana Cristina Gonzaga de. **Imaginário e imunização em José J. Veiga**. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/28568/4/ImaginarioImunizacaoJose.pdf>>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

ALVES-BEZERRA, Wilson. O potencial de inquietação das obras de José J. Veiga. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 17 de julho de 2015. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/cultura/literatura/o-potencial-de-inquietacao-das-obras-de-jose-j-veiga/>>. Acesso em: 14 de agosto de 2024.

AMÂNCIO, Flaviana Mesquita. A hora dos ruminantes, de José J. Veiga: o mundo visto pelos olhos de Manarairema. **Opiniões**, São Paulo, n. 14, p. 257-271, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2525-8133.opiniaes.2019.155003>>. Acesso em: 17 de abril de 2022.

AMÂNCIO, Flaviana Mesquita. **Figurações da modernização em três narrativas de José J. Veiga**. 2019. 125 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tedeserver/api/core/bitstreams/d3240723-eb3a-41f5-869f-34c1996d5a30/content>>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

AMARAL, Leila Dias Pereira do. **Manarairema sofre a noite**: enigma, resistência e sedução em *A hora dos ruminantes* - Uma leitura sociológica de José J. Veiga. 2002. 131 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2002. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/109/o/Leila_Amaral.pdf>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

BARBOSA, Wanice Garcia. **A escrita contemporânea de José J. Veiga**. 2018. 134 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <<https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/4128/2/WANICE%20GARCIA%20BARBOSA.pdf>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2024.

BERNARDI, Rosse Marye. José J. Veiga: fabuloso fabulista do real. **Nicolau**, Curitiba, v. 1, n. 5, 18 de novembro de 1987. Disponível em: <https://www.bpp.pr.gov.br/sites/biblioteca/arquivos_restritos/files/migrados/File/af_nicolau05.pdf>. Acesso em: 16 de agosto de 2024.

BORGES, Miguel. Capa e contracapa. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 1967. 2º Caderno, p. 3. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_02&pagfis=27684>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

BRASIL, Assis. Outros contos de Platiplanto. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 19 de maio de 1968. 4º Caderno - Resenha, p. 1. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842_07&pagfis=92126>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

BURNETT, Lago. O otimista José J. Veiga. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1967. Caderno B, p. 2. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_08&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=94779>. Acesso em: 18 de agosto de 2024.

CÁCERES, André. Contos de José J. Veiga retratam Brasil rural extinto pelo progresso e assombrado pela fantasia. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 25 de setembro de 2021. Cultura, s. p. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/cultura/contos-de-jose-j-veiga-retratam-brasil-rural-extinto-pelo-progresso-e-assombrado-pela-fantasia/>>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

CÔRREA, Rafael Vinicius Costa; SALLA, Thiago Mio. Os caminhos de Manarairema: mediação editorial e recepção de José J. Veiga. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 27, [s. n.], p. 1-18, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/85277/51920>>. Acesso em: 16 de agosto de 2024.

DANTAS, Gregório Foganholi. O insólito na ficção de José J. Veiga. **Sínteses - Revista dos Cursos de Pós-Graduação**, Campinas, v. 8, [s. n.], p. 123-133, 2003. Disponível em: <<https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/view/6256>>. Acesso em: 16 de maio de 2022.

LOSNAK, Marcos. O absurdo da realidade na literatura de José J. Veiga. **Folha de Londrina**, Londrina, 2 de março de 2022. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br/folha-2/o-absurdo-da-realidade-na-literatura-de-jose-j-veiga-3177904e.html?d=1>>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

KOHLRAUSCH, Regina; AUGSTBURGER, Francisco. Manarairema e a representação do estado de exceção na obra de José J. Veiga. **Revista Landa**,

Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 109-123, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191780>>. Acesso em: 20 janeiro 2024.

MELLO, Marcelo Cordeiro de. Revisitando a adaptação para o cinema de *A hora dos ruminantes* em tempos de pandemia. **Zanzalá**, Juiz de Fora, v. 5, n. 1, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/zanzala/article/view/31868/22189>>. Acesso em: 11 de agosto de 2024.

MELLO, Marcelo Cordeiro de. Uma fantasia amarga: o fantástico em *A hora dos ruminantes*, da literatura ao cinema. **Revista Água Viva**, [s. l.], v. 6, n. 2, [s. p.], 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/aguaviva/article/view/38312>>. Acesso em: 9 de agosto de 2024.

MODESTO, Andreza Braga. O desassossego em Manarairema: a alegoria em *A hora dos ruminantes*. In: ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA, IV, 2023, Diamantina. **Anais...** Diamantina: Secretaria do Evento, 2023. [s. v.]. p. 1-6. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/cobicet2023/625312-o-desassossego-em-manarairema--a-alegoria-em-a-hora-dos-ruminantes/>>. Acesso em: 14 de agosto de 2024.

MONTEIRO, Wagner; CANARINOS, Ana Karla. Modernity and power in *A hora dos ruminantes*. **REVELL - REVISTA DE ESTUDOS LITERÁRIOS DA UEMS**, v. 1, n. 34, p. 325-345, 2023. Disponível em: <<https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/7241>>. Acesso em: 4 de agosto de 2024.

NEPOMUCENO, Luís André. Hannah Arendt explica José J. Veiga. **Revista Ponto de Vista**, Viçosa, v. 12, n. 2, p. 1-8, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.ufv.br/RPV/article/view/15931>>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

PAGANINI, Vera Lúcia Mendes. O fantástico alegórico e a realidade sociopolítica em *A hora dos ruminantes* – José Jacinto Veiga. **Ícone – Revista de Letras**, São Luís de Montes Belos, v. 1, 123-139, dez. 2007. Disponível em:

<<https://www.revista.ueg.br/index.php/icone/article/view/3429>>. Acesso em: 24 de maio de 2022.

OLIVEIRA, Lucas Antunes. **O Animal Humano**: ficção especulativa e alegoria em *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga e *O ano de 1993*, de José Saramago. 2012. 125 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/7999/1/arquivo9427_1.pdf>. Acesso em: 16 de agosto de 2024.

OLIVEIRA, Jurema de. Autoritarismo e discurso literário. **Caderno Seminal Digital**, Rio de Janeiro, ano 15, n. 11, p. 40-52, jan.-jun. 2009. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/view/9823/7689>>. Acesso em: 20 de maio de 2022.

REZENDE, Irene Severina. **O Fantástico no contexto sócio-cultural do século XX**: José J. Veiga (Brasil) e Mia Couto (Moçambique). 2008. 241 f. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-24092009-151407/publico/IRENE_SEVERINA_REZENDE.pdf>. Acesso em: 16 de agosto de 2024.

RÖHRIG, Adriana. Os dilemas do homem moderno em *A hora dos ruminantes* de J. J. Veiga. **Literatura e Autoritarismo**, Santa Maria, n. 18, p. 4-19, jul.-dez. 2011. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/num18/RevLitAut_art01.pdf>. Acesso em: 22 de janeiro de 2024.

SANTOS, Nedilson César Rodrigues dos. **Adequação e impasses de uma narrativa**: uma leitura de *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga. 2008. 133 f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Programa de Pós-graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em:

<<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-07102009-162606/en.php>>.

Acesso em: 22 de janeiro de 2024.

SANTOS, Gustavo Oliveira dos. O regime colonialista instalado em Manaraima, do ponto de vista dos protagonistas de *A hora dos ruminantes*, de José J. Veiga. **Contribuciones a Las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v. 17, n. 7, p. 1-25, 2024. Disponível em: <<https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/8473/5280>>.

Acesso em: 18 de agosto de 2024.

SANTOS, Gustavo Oliveira dos. **Personagens, autoritarismo e resistência em A hora dos ruminantes, de José J. Veiga**. 2022. 36 f. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em língua portuguesa e literaturas de língua portuguesa) - Departamento de Línguas e Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022.

SOUZA, Agostinho Potenciano de. **Um olhar crítico sobre o nosso tempo: uma leitura da obra de José J. Veiga**. Dissertação (Mestrado em teoria e história literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1987. Disponível em: <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/48296>>. Acesso em: 3 de agosto de 2024.

TREVIZAN, Suelen Ariane Campiolo. **Três visitas a Manaraima: forma e ideologia em A hora dos ruminantes, de José J. Veiga**. 2013. 133 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/33829>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2024.

Outras publicações

1905: Grupo Die Brücke iniciava o expressionismo alemão. Deutsche Welle, Bonn, [s. d.]. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/1905-grupo-die-brücke-iniciava-o-expressionismo-alemão/a-1607668>>. Acesso em: 18 de abril de 2025.

ALLENDE, Isabel. **A casa dos espíritos**. Tradução de Carlos Martins Pereira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARDENT, Phillippe. Le néo-colonialisme: thème, mythe et réalité. **Revue française de science politique**, Paris, 15^e année, n° 5, p. 837-855, 1965. Disponible à: <https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1965_num_15_5_392883>. Accès dans: 11 avril 2025.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Edição Pastoral. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin e José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 2017.

BOFF, Leonardo. **Ética da vida**: a nova centralidade. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BORGES, Jorge Luis. **A Universal History of Infamy**. Translated by Norman Thomas di Giovanni. London: Penguin Books, 1975.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1994.

BOUDIN, Max H. **Dicionário de Tupi Moderno**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1966.

BLOOMFIELD, Morton W. Allegory as Interpretation. **New Literary History**, Baltimore, v. 3, n. 2, p. 301-317, 1972. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/468317>>. Access in: April 16, 2025.

BLOOMFIELD, Morton W. Varieties of allegory and interpretation. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 41, n. 162/163 ($\frac{3}{4}$), p. 329-346, 1987. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/23946563>>. Access in: April 17, 2025.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Brasil: sociedade nacional-dependente. **Novos estudos**, São Paulo, n. 93, p. 101-121, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/cLkNQ8mHs7mdN7TqvHWvYkc/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 31 de julho de 2024.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Tradução de Maria Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BROWN, Penelope; LEVINSON, Stephen C. **Politeness**. Some universals in language usage. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1988.

BROWNING, Robert. **The Pied Piper of Hamelin**. Bristol: Pook Press, 2009.

BORGES FILHO, Oziris. **Espaço e literatura**: introdução à toponímia. Franca: Ribeirão Gráfica e Editora, 2020.

BURKE, Peter. História como alegoria. Tradução de Martha Steinberg. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 9, n. 25, p. 197-212. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/S9YcjSw3H74vS9yhLJCKGMM/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 24 de abril de 2025.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Lisboa: Parque EXPO 98, S. A., 1997.

CAMINHA, Pedro Vilela. A agricultura na industrialização pesada: o Plano de Metas e seus impactos sobre a modernização agrícola. **História Econômica & História das Empresas**, v. 25, n. 3, p. 582-615, set.-dez. 2022. Disponível em:

<<https://www.hehe.org.br/index.php/rabphe/article/view/808>>. Acesso em: 2 de agosto de 2024.

CARPENTIER, Alejo. **The Kingdom of This World**. Translation by Harriet de Onís. New York: The Noonday Press, 1989.

CARVALHO, Marcelle Ventura. Vieira e a alegoria dos teólogos e do Renascimento. In: MEDEIROS, Aldinida (org.). **Travessias pela literatura portuguesa**: estudos críticos de Saramago a Vieira. Campina Grande: EDUEPB, 2013, p. 207-240.

CEIA, Carlos. Sobre o conceito de alegoria. **Matraga**, n. 10, s. p., ago. 1998. Disponível em: <www.pgletras.uerj.br/matraga/nrsantigos/matraga10ceia.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2025.

CHERKI, Alice. **Frantz Fanon**: a portrait. Translated by Nadia Benabid. New York: Cornell University Press, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: A tragédia do Rei Christophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CHARLE, Edwin. The Concept of Neo-Colonialism and its Relation to Rival Economic Systems. **Social and Economic Studies**, Kingston, v. 15, n. 4, 1966, p. 329-337. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/27853922?seq=1>>. Access in: April 11, 2025.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Contribuições para a história do cristianismo primitivo**. Tradutor não informado. São Paulo: Expressão Popular / Fundação Perseu Abramo, 2023.

FANON, Frantz. **Alienation and Freedom**. Translated by Steven Corcoran. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLORES, Angel. Magical Realism in Spanish American Fiction. **Hispania**, Baltimore, v. 38, n. 2, p. 187-192, May 1955. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/335812>>. Access in: April 19, 2025.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

FRANCO, Padre Antonio. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. In: NÓBREGA, Padre Manuel da. **Cartas do Brasil do Padre Manuel da Nóbrega (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. p. 1-46.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a Literatura**. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

GRAMSCI, Antonio. Indiferentes. In: GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos**. Volume I. Tradução de Manuel Simões. Lisboa: Seara Nova, 1976. p. 121-124.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Tradução de Mauricio Liesen. Veneza, Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

HART, Henry Chichester. **The animals mentioned in the Bible**. Minnesota: Aeterna Press, 2015, edição Kindle.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **The Phenomenology of Spirit**. Translated by Terry Pinkard. Cambridge, New York, Port Melbourne and New Delhi: Cambridge University Press, 2018.

HOORNAERT, Eduardo. Primeiro Período: A Evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**: tomo 2. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977.

HUNT, E. K.; SHERMAN, Howard J. **História do pensamento econômico**. Tradução de Jaime Larry Benchimol. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1986.

JAMESON, Fredric. **O Inconsciente Político**: a narrativa como ato socialmente simbólico. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática S.A., 1992.

KILOMBA, Grada. A Máscara: Colonialismo, Memória, Trauma e Descolonização. In: KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. p. 33-46.

KOLLONTAI, Alexandra. Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth (1923). In: KOLLONTAI, Alexandra. **Kollontai 150**: Selected Writings of Alexandra Kollontai. New York, Buenos Aires, Chennai, Santiago, Thiruvananthapuram, La Habana, São Paulo, Caracas, Cluj-Naboca, Arambag, Kathmandu, Guayana City, Mumbai, Bengaluru, New Delhi, Kolkata, Jakarta, Hyderabad, Istanbul, Ljubljana: Partner publishers of the International Union of Left Publishers, 2022.

MARCUSE, Herbert. Repressive tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; JR., Barrinton Moore; MARCUSE, Herbert. **A critique of pure tolerance**. Boston: Beacon Press, 1965. p. 81-117.

MARTINS, João Victor Melo; MEIRELLES, Regina Lúcia de. Fé e razão como vias de acesso ao conhecimento de Deus no pensamento de Tomás Aquino. **CES REVISTA**, Juiz de Fora, v. 29, n. 2, p. 102-118, ago./dez. 2015. Disponível em:

<<https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/cesRevista/article/view/552>>. Acesso em: 10 de junho de 2025.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Caviani Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Debate sobre a liberdade de imprensa e comunicação. In: MARX, Karl. **Liberdade de imprensa**. Tradução de Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2006.

MARX, Karl. **Grundrisse**: Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O capital - Livro I**: Crítica da economia política. O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1996.

MATTOS, Alê de. Y'a bon banania' e a influência contínua no estereótipo negro. **Portal Geledés**, São Paulo, 16 de outubro de 2012. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/y-a-bon-banania-e-a-influencia-continua-no-estereotipo-do-negro/>>. Acesso em: 22 de agosto de 2024.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

NÓBREGA, Padre Manuel da. I. In: NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil do Padre Manuel da Nóbrega (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. p. 47-51.

OBATA, Regina. Amâncio. In: OBATA, Regina. **O Livro dos nomes**. São Paulo: Nobel, 2002. p. 25.

OBATA, Regina. Apolinário. In: OBATA, Regina. **O Livro dos nomes**. São Paulo: Nobel, 2002. p. 31.

RODRIGUES, Carlos Henrique Lopes. **Imperialismo e empresa estatal no capitalismo dependente brasileiro (1956-1998)**. 2017. 275 f. Tese (Doutorado em Economia) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Econômico, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

RODRIGUES, Selma Calazans. **O fantástico**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

ROH, Franz. **Nach-Expressionismus: Magischer Realismus: Probleme der neuesten europäischen Malerei**. Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1925.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Milton. **O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos**. Tradução de Myrna T. Rego Viana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. Introduction. In: ALLEG, Henri. **The Question**. Translated by John Calder. New York: George Braziller, Inc., 1958. p. 13-36.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Imagens da branquitude**: A presença da ausência. São Paulo: Companhia das Letras, 2024, edição Kindle.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Alberto da Costa e. **A manilha e o libambo**: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SMALL, Stuart G. P. On allegory in Homer. **The Classical Journal**, Baltimore, 1949, v. 44, n. 7, 1949, p. 423-430. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/468317>>. Access in: April 16, 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakaravorty. Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge. **Oxford Literary Review**, Oxford, v. 13, n. ½, 1991, p. 220-251. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/43973717>>. Access in: April 11, 2025.

UZOIGWE, Godfrey N. Neocolonialism Is Dead: Long Live Neocolonialism. **Journal of Global South Studies**, Gainesville, v. 36, n. 1, 2019, p. 59-87. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/48519445>>. Access in: April 15, 2025.

VERÍSSIMO, Érico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

VOLÓSHINOV, Valentín Nikoláievich. **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Traducción de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOUNG, Victor Augusto Ferraz. **JK, Estados Unidos e FMI**: da súplica ao rompimento. São Paulo: Alameda, 2014.