

*Os bárbaros entre nós:
sobre os fundamentos da representação
da violência na narrativa brasileira*

The barbarians among us:
on the principles of violence representation in brazilian narrative

Julio Cezar Bastoni da Silva
Universidade Federal do Ceará

Resumo: As desigualdades sociais brasileiras, forjadas pela colonização e com continuidade na nação independente, parecem ser representadas, em nossa narrativa, na forma de um imaginário cindido entre civilização e barbárie. Tais termos, próprios à antiga reflexão sobre a modernização, permanecem como uma possível via de tratamento do tema da violência enquanto aspecto localizável e mesmo apanágio da alteridade barbarizada, identificada em especial às classes populares. O artigo pretende, por meio de comentários sobre algumas obras centrais de nossa tradição literária, buscar e refletir sobre recorrências formais e aspectos que possam, ainda hoje, ser fundadores da representação da violência na narrativa brasileira.

Palavras-chave: Civilização e barbárie; Narrativa brasileira; Violência; Imaginário; Alteridade.

Abstract: Brazilian social inequalities, forged by colonization and continued in the independent nation, seem to be represented, in Brazilian narrative, in the shape of an imaginary split between civilization and barbarism. These terms, related to the old thought about modernization, remain as a possible way of approach to the violence topic as an aspect situated and equally characteristic of a barbarized otherness, identified especially to popular classes. This paper aims, through comments about some central narratives of Brazilian tradition, to search and speculate about formal recurrences and aspects that may, until our days, be founders of violence representation in Brazilian narrative.

Keywords: Civilization and barbarism; Brazilian narrative; Violence; Imaginary; Otherness.

Antes da neofavela

A representação da violência na narrativa brasileira, hoje, parece fortemente associada ao assunto da exclusão econômica e social nas metrópoles. Questão que já vinha sendo posta, ao menos, desde a década de 1970, momento de radical urbanização de uma sociedade em transição de sua antiga feição rural, a violência aparenta estar assinalada, na ficção das últimas décadas, pela sugestão do esgarçamento do tecido social já flagrado no painel histórico presente em um romance hoje considerado uma espécie de marco sobre o assunto: *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, publicado em 1997. Posteriormente adaptado à linguagem cinematográfica, a narrativa de Lins situa-se espacial e temporalmente na figuração da formação de um bairro popular da periferia carioca durante a segunda metade do século XX, marcando a transição entre um tipo de bandidagem miúda para a criminalidade das facções fortemente armadas de nossas urbes contemporâneas. Se, como diz o narrador no próêmio, “o assunto aqui é o crime” (1997, p. 22), não se pode dizer que o romance deixe de lado uma antiga questão que literariamente lança suas raízes ainda na ficção do século XIX: trata-se da constituição do imaginário de uma nação dividida, forjada pela colonização e pelo instituto multissecular da escravização, um dos fundamentos inquestionáveis da desigualdade ainda premente na contemporaneidade.

Cidade de Deus atualiza, a partir de um “ponto de classe diferente”, ou “interno” (SCHWARZ, 1999, p. 168-171), dilemas ligados à própria lógica do chamado progresso por estas plagas: “a convivência (im)possível” entre civilização e barbárie” (PELLEGRINI, 2008, p. 181). Como nota Tânia Pellegrini, por mais surrados e controversos que possam ser estes termos, eles remetem a uma espécie de experiência do país que ainda não foi superada: o crime, a violência e, em última instância, o medo, na história de nossa formação cultural, têm como *locus* essa alteridade recalçada do processo civilizacional, revisitada em múltiplas formas a partir de nossa literatura e pensamento social: “bárbaro é o outro, aquele que vive, trabalha e pensa de forma diversa da que está instituída no modo burguês de viver, trabalhar e pensar” (IANNI, 1983, p. 25). Trata-se, pensando com Octavio Ianni, de um modo de conceber o problema cujos fundamentos estão postos em nossa trajetória cultural desde a Colônia, fundada a partir da “barbarização” – isso é, *tornar bárbaros* – populações inteiras, como forma de criação e manutenção da exploração e do privilégio das camadas

dominantes (1983, p. 21). Sobre o bárbaro, a coerção se justifica, porque a ele pertenceria a violência prévia, destituída da legitimidade do Estado e da Igreja, uma condição *natural* que necessitaria ser trazida às normas racionais da civilização – é a “guerra justa” colonial (HANSEN, 1998), mas também poderia ser a forma paralegal de repressão policial sobre os pobres de nossas cidades. A “neofavela de cimento” (1997, p. 17) de Paulo Lins, praticamente única ambientação do romance, além de figurar o lugar destinado às populações removidas das regiões mais centrais da metrópole, encena uma espécie de prisão sem muros na qual a violência é uma espécie de linguagem onipresente, seja na relação entre os agentes da lei e a população civil, seja nos conflitos intestinos intermináveis que são semeados especialmente na terceira e última parte do romance – “falha a fala. Fala a bala” (1997, p. 23) A antiga dicotomia entre civilização e barbárie ganha, aqui, em outra chave, sua atualização: ausente o horizonte civilizatório, a barbárie é o que resta, mantendo o cariz antigo sob as novas formas assumidas pela sociedade brasileira (ARANTES, 2004).

Assim compreendido, o bárbaro assume, enquanto alteridade, o papel de agente interno à nação que permanece dividido entre a potencial absorção pela civilização ou sua necessária eliminação. Tais alternativas são postas ao longo da tradição literária e do pensamento social brasileiros, e acompanham como espectros o imaginário contemporâneo sobre a violência. Se deixarmos de lado o debate sobre a questão já presente nos textos coloniais (HANSEN, 1998), penso ser possível rastrear os fundamentos de tal tradição de representação da violência na narrativa oitocentista, bem como na dos anos iniciais da República, nas primeiras décadas do século XX. Se estivermos corretos, ela comparece especialmente na representação de personagens subalternizadas ou escravizadas, ou ainda quando se trata de figurar as camadas populares urbanas. Obviamente, há uma multiplicidade de soluções narrativas, indicativas de uma série de cosmovisões (RAMA, 2008) e formas de tratamento do tópico; porém, como era de rigor na reflexão do momento sobre a formação nacional (IANNI, 1983), não se pode dissimular que, em última instância, todas possuem, como fundamento, a dicotomia civilização *versus* barbárie e que, por meio dela, era forjado um modo específico de mirar a sociedade brasileira. Assim como outros discursos, a literatura integra a “vasta malha simbólica” (RAMA, 2001, p. 121) que imagina e traduz as disparidades nacionais. Além disso, durante o

século XIX, no qual os chamados homens de letras possuíam quase invariavelmente papel de relevo em outras áreas, seja do pensamento, seja da esfera do Estado, tal dimensão socialmente interessada do texto ficcional é particularmente visível.

Das obras significativas para esta tradição, uma apresenta especial interesse: trata-se de *As vítimas-algozes*, originalmente publicada em 1869, que colige três novelas de Joaquim Manuel de Macedo acerca da questão da escravidão. À primeira vista um corpo estranho em meio à obra de Macedo, uma espécie de literatura de tese antes do naturalismo, *As vítimas-algozes* têm o condão de ser um livro explicitamente claro em seus motivos, o que de antemão deve nos colocar em alerta: são textos abertamente favoráveis à emancipação, em momento no qual os debates sobre a questão começam a aparecer mais ostensivamente no espaço público. De qualquer modo, um olhar mais detido sobre as narrativas, focadas em três personagens escravizados, bem como sobre a instrutiva introdução ao livro – “Aos nossos leitores” (2005, p. 7-10) – nos faz colocar em suspeição a forma pela qual são apresentadas as intenções abolicionistas do autor, em especial se identificarmos essas intenções a aspirações de fundo liberal e humanitário, tal qual costumamos fazê-lo ao pensar sobre este movimento – aquele que Bosi, em *Dialética da colonização*, chama de “novo liberalismo”, em oposição ao liberalismo oligárquico dos fazendeiros (2001, p. 221-245). O argumento central, para o qual já aponta a expressão hifenizada em forma de oximoro do título, é que os escravizados não constituem apenas polo passivo do sistema escravocrata, sofrendo os efeitos de sua brutalização, mas também ativo, o que se concretizaria em risco para a família senhorial brasileira. Aqui, a violência possui papel-chave: a escravidão, por suas sevícias, pelo domínio do senhor sobre o corpo, sobre a vida e a morte de sua propriedade, engendraría uma reação que colocaria em risco a própria existência da família – trata-se do que Flora Süssekind (2002) acertadamente chama de criação ou fortalecimento de um “imaginário do medo” pela obra. A escravidão aparece como uma espécie de ato sem agente, de sistema assujeitado que vitimaria igualmente senhores e escravos. As constantes estruturais provam o ardil do argumento: a voz narrativa interfere continuamente por meio de juízos dirigidos ao narratário, explicando os acontecimentos e alardeando a necessidade da abolição da escravatura como de interesse do próprio senhor.

O nó da questão, no entanto, não se resume ao argumento antiescavagista do narrador. No que tange à figuração dos personagens, há uma notável dualidade de sabor maniqueísta, ao gosto romântico, que opõe a qualidade angelical da família patriarcal, então ameaçada pelos escravizados com acesso franco à casa do senhor, à demoníaca manifestada física e moralmente nos personagens negros. Em um dos âmbitos, portanto, estamos nos domínios da literatura do “honrado e facundo” (CANDIDO, 2007, p. 453-461) Macedo, com suas damas airoas e atentas às regras da virtude; de outro, nos domínios grotescos do escravizado negro, reduto no qual a barbárie e a afronta à ordem se manifestam. Em “Simeão, o crioulo”, narrativa que abre o livro, é notável tal oposição quando o narrador confronta o amor “puríssimo” (MACEDO, 2005, p. 41) de Florinda e Hermano ao amor “sem o socorro da poesia dos sentimentos” entre Simeão e a mucama: “(...) os escravos só se deixam arrebatar pelo instinto animal, que por isso mesmo os impele mais violento” (2005, p. 37). É certo que podemos pensar na função brutalizadora da escravidão, como o próprio narrador frisa em variadas passagens das três novelas do livro – “a madre-fera escravidão faz perversos (...)” (2005, p. 27) –, que se materializaria na torpeza moral do escravizado; porém, tal deformidade tem um *locus* deveras específico para se manifestar. A escravidão, o narrador nos recorda, produz a fereza, como uma espécie de sistema superestrutural que determina a atitude dos indivíduos; esta fereza, no entanto, não atinge o senhor como atinge o escravizado – é possível ao primeiro a elevação sentimental, enquanto ao segundo restaria o âmbito baixo da brutalidade. Longe de ser uma defesa da dignidade humana, tal operação sugere que há apenas um agente, que atua reativamente: o próprio escravizado, vítima-algoz, fruto da escravidão e perpetrador de seus crimes. Tal torneio, ao fim e ao cabo, representa o senhor no polo passivo da trama, vítima indireta do sistema, vítima direta da vingança do escravizado “ingrato” (2005, p. 56). Desse modo, é possível se dizer que em *As vítimas-algozes* a violência do escravizado, se não é congênita a ele, também não escapa à *naturalização*: a planta nasceu porque a terra era fértil.

Não é difícil perceber na obra uma das precursoras da ideologia do “bom senhor” ou da “escravidão branda”, que também aparece, na época, na obra de José de Alencar e teria longa carreira no imaginário brasileiro. Cabe notar, principalmente, que a figuração do escravizado em Macedo é modelar, no sentido estrito da palavra, para as formas

que tomariam, em nossa prosa narrativa, a figuração da violência e de seu agente específico: o bárbaro, afeito ao corpo e aos sentidos, nunca aos sentimentos e ao intelecto, resultado inerme de causas degradantes ou manifestação natural de condicionamentos genéticos – daí ao naturalismo *fin-de-siècle* é apenas um passo. É indiscutível, nesse sentido, percebermos como a literatura ecoa e participa de um mesmo tipo de representação acerca da alteridade, na qual residiria inelutavelmente uma espécie de âmbito condenável, *naturalizando* problemas de ordem sociopolítica. Em um país fundado na escravização, tais problemas são especialmente perceptíveis e relevantes, e cabe questionar se a nossa produção literária, assim como o pensamento social brasileiro, não configurou, ao longo de sua tradição, uma forma de tratamento da questão que pode jogar luz sobre a ideia que possuímos acerca de alguns de nossos dilemas contemporâneos, especialmente os que conjugam desigualdade social e violência. Assim como a cólera de um personagem como Simeão, de Macedo, que se materializa no assassinato de seu senhor e de sua família, é possível vislumbrar outras tantas irrupções da violência que parecem possuir um agente específico, pouco variável ao longo de nossa história: o pobre, o negro, o marginal, o jagunço, são formas diversas de figurar o bárbaro, esse agente aparentemente externo à ordem civilizada, e que a ameaça. Entre o final do século XIX e o início do XX, a literatura e os estudos sociais do momento, em plena efervescência da então nascente ciência moderna, procuraram explicar a violência como resultado de causas congênicas e ambientais pregressas (CHALHOUB, 1996; SCHWARCZ, 1993), uma espécie de reconfiguração da imagem do colonizado cuja alteridade é apenas vista como algo a ser, na melhor das hipóteses, educada; na pior, eliminada – em ambas, temida. O medo do bárbaro, elemento central a uma narrativa como a de Macedo em *As vítimas-algozes*, não possui apenas uma forma: mistura-se não raramente ao fascínio e à experiência vicária, algo como uma ameaça obsedante, sempre à espreita, que não deixa de interessar ao que se julga dela ausente ou a salvo.

Há em *Cidade de Deus* o que falta a muitos de seus antepassados na literatura brasileira, que é o que chamaríamos de uma *situação* do problema da violência. O romance abre com a descrição do passado rural das chácaras na região de Jacarepaguá, sua ocupação pelo conjunto habitacional destinado inicialmente à realocação de famílias afetadas pelas chuvas no Rio de Janeiro – convenientemente atiradas pelo po-

der público para a periferia –, passando gradativamente a uma espécie de narração polifônica (CRUZ, 2009, p. 92) dos choques cotidianos vivenciados por sujeitos marcados pela miséria. Desse modo, o romance proporciona uma ampla gama de experiências que evita a fetichização de tipo naturalista, permitindo a exploração de uma multiplicidade de subjetividades, aspirações e vivências, representadas no texto literário. Por outro lado, cabe indagar a relação de *Cidade de Deus* com a literatura que o antecede, bem antes da literatura da década de 1970, como a de Rubem Fonseca. Para além da violência onipresente em sua própria urdidura fragmentária – uma espécie de fragmentariedade que remete à anomia individualista do sujeito contemporâneo –, ao situar a narrativa em um espaço bem delimitado, com poucos episódios fora dos domínios da favela, a sugestão constante é a de um isolamento social e geográfico que parece reeditar, em outros termos, a dicotomia entre civilização e barbárie. A dimensão crítica à desigualdade é evidente, mas isso não leva o romance a colocar de lado aquela oposição, porque tal experiência parece constitutiva de um imaginário sobre o país, reeditado constantemente, variando as possibilidades de aproximação. Em sentido próximo, Schwarz afirma sobre o romance, argutamente, que,

se por um lado o crime forma um universo à parte, interessante em si mesmo e propício à estetização, por outro ele não fica fora da cidade comum, o que proíbe o distanciamento estético, obrigando à leitura engajada, quando mais não seja por medo (SCHWARZ, 1999, p. 167).

Um e outro âmbito, nesse sentido, entre a *ordem* da civilização “comum” e a *desordem* da barbárie, respondem a um construto ideológico mais profundo, uma forma de imaginar o país e de figurar sua violência, que comparece frequentemente na literatura. Como já nos mostraram as ciências sociais há tempos (IANNI, 1983; ARANTES, 2004; OLIVEIRA, 2008) – e a literatura também –, civilização e barbárie, atraso e progresso, miséria e abundância são faces da mesma moeda, aspectos mutuamente dependentes de um mesmo processo. Isso, no entanto, não afasta a experiência de cisão, referendada por um imaginário que figura os dois âmbitos como dimensões inconciliáveis, e mesmo em permanente conflagração.

O tempo e o espaço do outro

Lévi-Strauss nos lembra, em texto hoje clássico, escrito após a Segunda Guerra Mundial, que bárbaro era, nas origens, todo o “que não participava da cultura grega (depois greco-romana)” (1987, p. 333). Por extensão, bárbaro ou, posteriormente, selvagem, diz respeito a indivíduos ou grupos sociais que não compartilham de um mesmo modo de viver e conceber o mundo, isso é, não pertencem à noção de uma humanidade tomada por norma. O antropólogo francês nos lembra que tal atitude frente a alteridade é comum em grupos sociais diversos (1987, p. 334); porém, não se pode desconsiderar sua instrumentalização como fator de dominação, subjugação e escravização de outros povos, com continuidade no mundo moderno. Essa concepção limitada sobre o que pode ser considerado humano, em oposição àquilo que não o é, constitui-se como a marca essencial do etnocentrismo e sugere os limites da suposta universalidade da modernidade de tipo ocidental. Como lembra Eleni Varikas, em trabalho sobre as figuras do *pária* – esse primo-irmão do bárbaro e do selvagem – nas sociedades ocidentais,

na medida em que a humanidade como sujeito e fonte de direitos é identificada com o grupo dominante e interpretada por ele, os dominados são colocados na dimensão do particular. Suas experiências não atingem nunca a dignidade da ‘humanidade em geral’ (2014, p. 89).

Essa dimensão do problema nos instiga a afirmar que a barbarização de contingentes inteiros da população das nações modernas reedita a negação da possibilidade de conceber a diferença, já presente na origem mesma de nossa contemporaneidade, e que não é de modo algum contraditório com relação a essa mesma modernidade. Em um país de passado colonial, grupos sociais imensos parecem viver sob uma paradoxal condição simultaneamente interna e externa, “dentro e fora” (VARIKAS, 2014, p. 82), respondendo a diferentes condições no que tange ao que é *de direito* ou ao que é *de fato*.

No caso brasileiro, quem expôs tal questão com a maior nitidez talvez tenha sido Darcy Ribeiro. Rememorando nossa formação social escravista, que responde aos propósitos mercantis da colonização, fatora de “um continuado genocídio e um etnocídio implacável” (2006, p. 21), bem como de uma exacerbação das distâncias sociais, o

autor sugere o profundo estranhamento que divide as pequenas elites da enorme camada de pobres e miseráveis, revestido pelo medo e espreitado pela violência, que tomam forma em “tensões dissociativas de caráter traumático”:

Em consequência, as elites dirigentes, primeiro lusitanas, depois luso-brasileiras e, afinal, brasileiras, viveram sempre e vivem ainda sob o pavor pânico do alçamento das classes oprimidas. Boa expressão desse pavor pânico é a brutalidade repressiva contra qualquer insurgência e a predisposição autoritária do poder central, que não admite qualquer alteração da ordem vigente. A estratificação social separa e opõe, assim, os brasileiros ricos e remediados dos pobres, e todos eles dos miseráveis, mais do que corresponde habitualmente a esses antagonismos. Nesse plano, as relações de classes chegam a ser tão infranqueáveis que obliteram toda comunicação propriamente humana entre a massa do povo e a minoria privilegiada, que a vê e a ignora, a trata e a maltrata, a explora e a deplora, como se essa fosse uma conduta natural (RIBEIRO, 2006, p. 21).

Pensando com Darcy Ribeiro, chegamos a um resultado aparentemente contraditório, porém cabalmente inteligível, quando pensamos que à violência atribuída pela camada “civilizada” à “bárbara”, responde outra, encarnada na repressão e subjugação autoritárias a partir do topo da pirâmide, esteada em grande parte no *medo* – “pavor pânico” de que vimos o funcionamento em *As vítimas-algozes*. A literatura oitocentista e dos primeiros anos de nossa República é bastante rica em figuras da experiência social desse medo latente, construindo e reforçando um verdadeiro imaginário que conjuga pobreza e violência, naturalizando à barbárie um enorme contingente da população.

Nos anos seguintes à Abolição, seguida da Proclamação da República, o debate acerca das formas de construção de uma nação moderna estava na ordem do dia. Era necessário, no período, imaginar formas de construção do país que levassem em conta nossa formação social – o chamado *Brasil real* –, e que projetassem possibilidades de colocar o Brasil a par do antigamente chamado *concerto das nações civilizadas*. Basicamente, o aspecto agônico de parte da intelectualidade do período, interessada no progresso nacional, era fundado em um cálculo simples:

como seria possível a construção de um país moderno e civilizado, com o povo que temos? O evidente “mal-estar” (SCHWARCZ, 1993, p. 34-35) da elite intelectual do período com respeito às possibilidades de um projeto nacional dá muito da tônica do momento, e é simultaneamente continuador e responsável pela continuidade do imaginário do medo no pós-Abolição. Último país do Ocidente a abolir legalmente a instituição escravista, o traço evidente de atraso socioeconômico se mistura ao ideário da diferença naturalizada, que dera esteio à dominação e à exploração de mão-de-obra. Diferentemente da Europa, onde o pensamento da ciência do período atribuía características semelhantes de inferioridade e degradação aos pobres – classes pobres, logo, classes perigosas (CHALHOUB, 1996, p. 20) –, identificando a violência e a criminalidade a uma degenerescência congênita ou condicionada às classes da base da pirâmide, no Brasil tal pensamento ganha matizes diversos, pois a desigualdade é complexificada e determinada também por uma diferença posta não apenas pela dinâmica própria ao sistema econômico, mas por uma instituição secular que lega todo um sistema de representações negativas sobre o ex-escravizado e sobre a prática do trabalho manual, majoritariamente reservado até então àquela camada. As faces complementares da violência e do medo, aqui, são novamente passíveis de serem encaradas como uma espécie de ação e reação frente a um outro social, aprisionado em uma alteridade produzida a partir da posição do dominador. Achille Mbembe, levando em conta o contexto do colonialismo moderno e sua continuidade nas nações liberais, afirma, com precisão, uma sentença que poderia ser assinada por muitos dos intelectuais que pensaram o Brasil e a continuidade de suas taras escravocratas: “o perigo racial, em particular, constituiu desde as origens um dos pilares dessa cultura do medo intrínseca à democracia liberal” (2018, p. 147).

Romance ímpar sobre o momento, *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, publicado em 1890, no alvorecer da República, apesar de ambientado nos anos finais da escravidão no país, insere-se plenamente nas discussões coetâneas acerca das possibilidades de se pensar um projeto nacional em um país de composição social heterogênea no período pós-abolição. A estrutura do romance se baseia, em especial, nas dualidades representadas em seu entrecho – ricos e pobres, portugueses e brasileiros, sobrado e cortiço –, cuja oposição primitiva dissolve-se na avaliação negativa que atinge a tudo e todos. Se os portugueses pertencem a

“uma raça superior” (2005, p. 442), são caricaturizados como lúbricos, estúpidas vítimas de adultério, ambiciosos às margens da patologia; os brasileiros, por sua vez, vítimas de taras raciais e das imposições nefastas do meio tropical, servem-se da vida como seres embrutecidos, vivendo para o imediato, sem “outro ideal senão comer, dormir e procriar” (2005, p. 571). Ricos são corruptos; pobres idem, ou pior. A fatura é a de um imenso pessimismo quanto às possibilidades brasileiras, o que vale por uma amostra do diagnóstico de parte da intelectualidade do período sobre o país (VENTURA, 1991, p. 44-68). Nesse sentido, o busílis da questão em *O cortiço*, sempre baseado nas dicotomias frequentemente postas à baila, parece estar no narrador. Supostamente neutro, como pedia o figurino naturalista, ele não se exime de comentar a partir de um arcabouço tido no momento como científico, e que se confunde não raro a certa aversão indisfarçada contra pobres brasileiros e *parvenus* portugueses. A partir do alto, o narrador parece identificar as supostas deficiências que compõem o painel social, como se dissesse, convocando o leitor à cumplicidade: *nós somos isto*. Dividido entre a população que fervilha como “larvas no esterco” (2005, p. 452) e o explorador estrangeiro que dela se alimenta, o panorama que se anuncia para o país é sumamente sombrio. Porém, se *nós* somos assim, quem é esse narrador que se dirige ao narratário como se dissesse familiarmente que não há futuro? A aporia é apenas provisória, pois a experiência brasileira e a tradição de representação de sua dimensão de barbárie a coloca em suspenso; não há esperança para a nação, mas a razão recai sobre este outro social, envilecido pelas condições antropológicas e mesológicas inferiores, que não permitirão que atinjam o progresso. Sinal disso é que, no romance, os exploradores vencem, o cortiço “aristocratiza[va]-se” (2005, p. 624), e à sua antiga população resta a alternativa de mudança para outra moradia coletiva:

[O cortiço Cabeça-de-Gato,] (...) à proporção que o São Romão se engrandecia, mais e mais ia-se rebaixando acanhado, fazendo-se cada vez mais torpe, mais abjeto, mais cortiço, vivendo satisfeito do lixo e da salsugem que o outro rejeitava, como se todo seu ideal fosse conservar inalterável, para sempre, o verdadeiro tipo da estalagem fluminense, a legítima, a legendária; aquela em que há um samba e um rolo por noite; aquela em que se matam homens sem a polícia descobrir os assassinos; viveiro de larvas sensuais em que

irmãos dormem misturados com irmãs na mesma lama; paraíso de vermes; brejo de lodo quente e fumegante, donde brota a vida brutalmente, como de uma podridão (2005, p. 628).

Julio Cezar
Bastoni da
Silva

42

Ao outro social, ao pobre, resta a barbárie e a decadência em uma miséria quiçá ainda mais vil. Note-se, ainda, que as metáforas, no sentido da zoomorfização, não são fortuitas. Evidentemente, elas pagam tributo à escola, que procura nas ações humanas sua verdade científica pelo determinismo próprio às condições de meio e condicionamento genético; porém, cabe notar que o determinismo não é o mesmo para todos. Caricaturizado ou não, o proprietário português João Romão ascende socialmente à custa da exploração dos pobres do cortiço e de sua amásia escravizada Bertoleza, e termina o romance com título de nobreza garantido e casamento marcado com uma rica herdeira; para os pobres, o destino já sabido. Novamente, é possível flagrar uma espécie de um imaginário bifronte, que aprisiona a alteridade em um sentido já estabelecido desde o alto: na moradia coletiva, habitada por seres fadados à degenerescência, são explicáveis os crimes, a morte sem solução, a promiscuidade; enfim, a barbárie. Há, então, um *locus* social e espacial para a violência e a barbárie, que passa a ser considerado como um lugar à parte, espaço cindido do ambiente da ordem e da civilização, o qual dele se afasta e a ele acusa. De qualquer modo, se considerarmos que a ascensão de João Romão se dá não apenas *pari passu*, mas *em consequência* da decadência e expulsão econômica dos antigos habitantes do cortiço que se aristocratiza, é possível pensar o romance como uma espécie de alegoria – já levantada desde o estudo clássico de Antonio Candido, “A passagem do dois ao três” (2002), publicado originalmente em 1974 – da dinâmica social brasileira. Isso implica dizer que, a despeito de o imaginário cindido entre civilização e barbárie não ser minado em seus fundamentos, pois ainda orienta uma forma de representação constante e reiterada em nossa tradição, a literatura pode dar lugar a uma intuição não apenas da experiência social imediata, que favorece a cisão, mas de seus segredos e meandros, jogando luz sobre sua mútua dependência e mesmo miscibilidade. De certo modo, o outro parece ser *nós mesmos*, uma espécie de brutalidade que a ordem pretende esconder em seus próprios fundamentos. Para falar com o âmbito mais problemático de As vítimas-algozes, que o narrador tenta a todo custo recalcar, a escravidão forma o escravizado, mas forma também o senhor.

Nesse sentido, para além da narrativa ficcional, mas compondo parte importante do imaginário dicotômico sobre o país, inclusive no que se desdobrará ao longo do século XX na reflexão sobre as desigualdades urbanas, *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha, pode ser considerada como uma obra fundamental no que tange não apenas ao estabelecimento de uma diferença inconciliável entre o espaço nacional do litoral e do sertão, entre o progresso civilizatório e a barbárie, mas de uma possível identidade, uma espécie de espelhamento que coloca os dois termos em suspeição. Já referido como uma obra de estilo “barroquizante” (VENTURA, 2003, p. 201), cuja verdade “está em suas contradições” (GALVÃO, 2009, p. 43), o texto euclidiano pode ser encarado em variadas chaves de leitura. Se em um momento, afirma-se que, enquanto nação, “estamos condenados à civilização” (2016, p. 79), o que leva à campanha armada contra o que seria um suposto reduto monarquista que visava à restauração da Coroa – ao antigo regime que insultaria os brios de uma República fundada sob a égide positivista –, adiante nota-se que a empreitada não passaria de “um crime inútil e bárbaro”, reduzindo-se à “função estúpida e bem pouco gloriosa de destruir um povoado dos sertões” (2016, p. 469-470). Em *Os sertões*, temos uma espécie de tipo ideal dos fundamentos de representação da violência na narrativa brasileira: à violência dos jagunços, polo bárbaro e retardatário, responde a das forças militares brasileiras repelidas em três ocasiões, com o questionável triunfo final da civilização que elas representariam. O massacre, realizado em nome de interesses inconfessáveis pelo governo republicano, lastreado em uma intensa cobertura da imprensa que mobilizou a opinião pública contra os canudenses (GALVÃO, 1994), é avaliado pelo – digamos – narrador euclidiano em termos nos quais oscila entre a consideração da natural condenação dos sertanejos, fadados ao massacre dadas as condições de inferioridade não apenas técnica, mas civilizatória, e a acusação da empreitada do exército como um atentado contra a nacionalidade. Tal dubiedade não é fruto de uma isenção, que o ensaio não almeja – pelo contrário, trata-se, como se diz na “Nota preliminar”, da denúncia de um “crime” (2016, p. 11). É possível lermos *Os sertões* como um texto em processo, com avanços e recuos, nos quais cada afirmação logo adiante admite sua contradita, embora uma e outra não necessariamente se anulem – é parte do caráter “polifônico” da obra, como nota Walnice Nogueira Galvão (2009, p. 36-37). Essa dinâmica formal permite contrabalançar a ameaça supostamente

representada pelos jagunços, sertanejos refugiados no arraial da comunidade milenarista fundada por Antônio Conselheiro, com a violência desproporcional e sem sentido aparente, senão a repressão autoritária contra compatriotas. Assim, ainda que a dicotomia civilização *versus* barbárie não seja, de modo algum, anulada, seus âmbitos se confundem em uma espécie de mútua contaminação. Ou, antes: a barbárie, como *locus* da violência naturalizada, espraia-se para as campanhas do exército, compondo um painel que permite flagrar a artificialidade factual de tal divisão, ainda que ela permaneça como ideia motriz da figuração.

Seguindo a divisão dos três segmentos em *Os sertões* – “A terra”, “O homem”, “A luta” –, a marca da dicotomia é o que dá a tônica: o sertão é alternativamente árido ou exuberante, seco ou vítima de chuvas torrenciais; o sertanejo é o “Hércules-Quasímodo” (2016, p. 11), simultaneamente signo da força e lassidão, do equilíbrio e da deformidade. Em “A luta”, por sua vez, como segmento narrativo, entra em perspectiva um aspecto menos imediato, mas que se soma ao geográfico e ao antropológico, como corolário da obra: trata-se uma oposição mais profunda, ligada à distância *temporal* que separa um e outro âmbito. Ao inverso do litoral avançado ou contemporâneo, voltado para o estrangeiro, de costas para o território, o sertão representa uma espécie de conservação do atraso que, a ser julgado pela ótica civilizatória, deve ser superado de modo a forjar uma homogeneidade nacional, que sustente os projetos de futuro. É especialmente aqui que a dicotomia civilização *versus* barbárie adquire outra possível feição: a expedição passa a ser uma empreitada criminosa, cuja violência homicida representa uma espécie de comunhão com a barbárie que supostamente enfrentaria. De modo a representar essa espécie de regresso temporal, em que a nação dividida parece dobrar sobre si própria, o ensaísta-narrador fala em uma espécie de parêntese histórico, que permite explicar a suspensão do tempo, diante do cenário de absurdo, de desajuste, do acontecimento:

Canudos tinha muito apropriadamente, em roda, uma cercadura de montanhas. Era um parêntese; era um hiato; era um vácuo. Não existia. Transposto aquele cordão de serras, ninguém mais pecava. Realizava-se um recuo prodigioso no tempo; um resvalar estonteador por alguns séculos abaixo.

Descidas as vertentes, em que se entalava aquela furna enorme, podia representar-se, lá dentro, obscuramente, um drama san-

guinolento da Idade das Cavernas. O cenário era sugestivo. Os atores, de um e outro lado, negros, caboclos, brancos e amarelos, traziam, intacta, nas faces, a caracterização indelével e multiforme das raças – e só podiam unificar-se sobre a base comum dos instintos inferiores e maus.

A animalidade primitiva, lentamente expungida pela civilização, ressurgiu, inteiriça. Desferrava-se afinal. Encontrou nas mãos ao invés do machado de diorito e do arpão de osso, a espada e a carabina. Mas a faca relembra-lhe melhor o antigo punhal de sílex lascado. Vibrou-a. Nada tinha a temer. Nem mesmo o juízo remoto do futuro.

Mas que entre os deslumbramentos do futuro caia, implacável e revolta; sem altitude, porque a deprime o assunto; brutalmente violenta, porque é um grito de protesto; sombria, porque reflete uma nódoa – esta página sem brilhos... (2016, p. 512-513)

Sem negar a dicotomia, o panorama se complexifica. Se, à primeira vista, a violência é apanágio de uma alteridade que é construída pelo viés do dominador, que se coloca no plano civilizatório da ordem contra a desordem anômica da barbárie, é também possível pensar que um e outro âmbitos respondem a um mesmo processo, que os confunde em suas práticas, fenômeno aflorado e intuitivamente perceptível em momentos de crise – ou de “parêntese”, “hiato”, como diz o ensaísta. No “recoo prodigioso no tempo”, modo pelo qual o paradigma civilizatório se refere à incompatibilidade a seus pressupostos, a violência à moda de tempos progressos emerge, e a ordem recai à forma pretensamente superada. De ato de repressão a um grupo historicamente retardatário, o empreendimento do exército passa a valer como ato propriamente bárbaro, crime não previsto segundo o paradigma positivista, compartilhado por Euclides da Cunha, que pensa a história e a sociedade como marcha progressiva em direção ao futuro.

Nesse sentido, ainda que não resolvido aos olhos do ensaísta, o problema deixa de ser a dicotomia ou a dualidade, e passa à dialética: civilização e barbárie, atraso e modernidade, não são senão aspectos mutuamente dependentes, seja em sua práxis social e econômica, seja nas manifestações exteriores de sua crise, entre a violência reativa e a repressão a mando da ordem. Em suma, a exclusão social e econômica parece ser assimilada, em nossa tradição, em nosso imaginário, à bar-

bárie de tempos progressos, *locus* da violência naturalizada a setores sociais subalternizados, *barbarizados*, aos quais os olhos dos setores médios e dominantes relegam, na melhor das hipóteses, ao interesse em forma de fascínio, ou medo. Na pior, na forma de restos desprezados da modernização, ou ao incitamento à repressão. Tais espaços ou grupos sociais podem ser caracterizados, em suma, pelo que Carolina Maria de Jesus, argutamente, chama de “quarto de despejo” da cidade (JESUS, 2007, p. 38): lugar dos restos, lugar do outro que, não obstante, são a contraparte da marcha desigual da modernidade. Como nota Robert Kurz, frente à ausência objetiva de alternativas econômicas e políticas à marcha da modernização econômica, tal dinâmica criadora de desigualdades, em dimensão global, torna-se ideologicamente “naturalizada”, acarretando uma espécie de rediviva “biologização do social”, com a “consequência lógica [da] bestialização das relações sociais” (1997, p. 197). Em um país cujo passado colonial e escravocrata ainda teima em bater a nossa porta, pode-se talvez aventar, com maior nitidez, que a modernidade, longe de superar aqueles aspectos pelo processo “civilizatório”, convive plenamente com a desigualdade naturalizada, e dela, mesmo, depende.

Os bárbaros entre nós

Publicado originalmente em *Vida vertiginosa*, de 1911, o conto-reportagem “Os livres acampamentos da miséria”, de João do Rio, é caso exemplar da experiência da cisão social brasileira em sua manifestação urbana. O texto conta a experiência do repórter-narrador no Morro de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, na companhia de alguns de seus moradores: “um soldado sem número no boné, três ou quatro mulatos de violão em punho” (1971, p. 51). A despeito de uma indisfarçada curiosidade, e até mesmo simpatia, do repórter com os tipos que encontrara – “vim especialmente para ouvir e para ver o samba” (1971, p. 53) – o que resta é uma espécie de choque, de estranhamento, com a paisagem e com a vida dos habitantes do morro. Em primeiro lugar, há uma indicação de que o espaço do bairro popular se pareça com o ambiente rural, em contraste com a cidade de cariz modernizante que começa a florescer no Rio de Janeiro do período: “vi, então, que eles se metiam por uma espécie de corredor encoberto pela erva alta e por algum arvoredado. Estávamos na roça, no sertão, longe da cidade” (1971, p. 53). Trata-se de uma espécie de ser-

tão urbano, não obstante muito próximo geograficamente da cidade abaixo, a despeito da indicação figurativa do repórter relativa à distância. Nesse sentido, Licia do Prado Valladares chega a notar – sobre esse e outros textos do período –, a influência que o texto de Euclides da Cunha exerceu sobre a representação das desigualdades urbanas (2005, p. 30-33). Além de o nome “favela” ser também o de um morro dos arredores de Canudos, o que consolidou o “mito de origem” (VALLADARES, 2005, p. 30) de que o nascimento dessa denominação dos morros cariocas se prenda à Campanha, o reconhecimento de *Os sertões* levou à consolidação de um imaginário que tem como base a “oposição favela versus cidade”, como uma espécie de reedição da dualidade “sertão versus litoral” (2005, p. 36). Nota a autora, porém, que a analogia não é apenas espacial: muito mais importante, ela também se liga à topografia, à inexistência de propriedade privada do solo, à ausência do Estado e instituições públicas e, não menos importante, ao fato de que o espaço seja capaz de condicionar o comportamento dos indivíduos, no sentido de “um comportamento moral revoltante”, avesso ao trabalho e constituindo risco para a “ordem social da região” (VALLADARES, 2005, p. 33-35). Trata-se, segundo nosso repórter, de um “acampamento de indolência”, “um outro ponto da terra”, “arraial da “sordidez alegre” (1971, p. 58), reduto de vadios, meretrizes, variolosos e tipos propensos à desordem:

Como se criou ali aquela curiosa vila de miséria indolente? O certo é que hoje há, talvez, mais de quinhentas casas e cerca de mil e quinhentas pessoas abrigadas lá por cima. As casas não se alugam. Vendem-se. Alguns são construtores e habitantes, mas o preço de uma casa regula de quarenta a setenta mil-réis. Todas são feitas sobre o chão, sem importar as depressões do terreno, com caixas de madeira, folhas-de-flandres, taquaras. A grande artéria da ‘urbs’ era precisamente a que nós atravessamos. Dessa, partiam várias ruas estreitas, caminhos curtos para casinhotos oscilantes, trepados uns por cima dos outros. Tinha-se, na treva luminosa da noite estrelada, a impressão lida da entrada do arraial de Canudos, ou a vasta ideia de um galinheiro multiforme. Aquela gente era operária? Não. A cidade tem um velho pescador, que habita a montanha há vários lustros, e parece ser ouvido. Esse pescador é um chefe. Há um intendente geral, o

agente Guerra, que ordena a paz em nome do Dr. Reis. O resto é cidade. Só na grande rua que descemos encontramos mais dois botequins e uma casa de pasto, que dá ceias. Estão fechadas, mas basta bater, lá dentro abrem. Está tudo acordado, e o parati corre como não corre a água.

Nesta empolgante sociedade, onde cada homem é apenas um animal de instintos impulsivos, em que ora se é muito amigo e grande inimigo de um momento para o outro, as amizades só se demonstram com uma exuberância de abraços e de pegações e de segredinhos assustadora – há o arremedo exato de uma sociedade constituída. A cidade tem mulheres perdidas, inteiramente da gandaia. Por causa delas têm havido dramas (1971, p. 54-55).

Afora a relação explícita com a ideia do que teria sido o espaço de Canudos, denunciada pelo próprio repórter, o texto marca uma evidente continuidade com a tradição de representação da alteridade na narrativa brasileira. O fundamento, a se notar, é sempre a dificultosa relação com esse outro, quanto ao que significa sua pobreza, seu espaço, seu modo de vida. Na ausência das inquietações vislumbradas no texto de Euclides da Cunha, a representação é taxativa, ao figurar o Morro de Santo Antônio e seus moradores como um ambiente à parte da civilização, da comunidade oficial, e, logo, constituindo outra sociedade, com suas próprias regras, leis e costumes – um “arremedo”. Há ainda outra continuidade, bastante significativa: como em *Cidade de Deus*, *O cortiço* e *Os sertões*, a desigualdade é representada em termos de um espaço bem delimitado, dissociado da cidade oficial por elementos vários que o distinguem. Nesse espaço restrito, tornam-se, segundo essa forma de representar o problema, senão legítimos, ao menos esperáveis e compreensíveis os atos de violência, que permanecem ligados a esses domínios como uma espécie de tara inescapável. É inegável que a caracterização da violência, identificada ao âmbito da alteridade como seu *locus preferencial*, ganha sentidos diversos ao longo da tradição. O que não se elimina, no entanto, é a experiência social da desigualdade, que sustenta esse imaginário, traduzindo uma impossibilidade de comunicação e de reconhecimento entre os segmentos sociais, em especial das minorias privilegiadas ou supostamente a salvo da miséria com relação à massa dos desvalidos. A violência e o medo, nesse sentido, parecem uma espécie de linguagem pervertida que, na ausência de uma consci-

ência profunda da dinâmica de mútua dependência entre a abundância e miséria, entre as distintas classes, comparece como chave de acesso ao esforço de compreensão e representação do abismo social brasileiro.

Em texto em que debate sobre o contexto contemporâneo europeu, no qual as políticas anti-imigração tornaram-se moeda corrente, Slavoj Žižek (2014, p. 46) sugere que o outro, de diferente nacionalidade e cultura, permanece refém entre duas alternativas igualmente inaceitáveis: ou a sua criminalização e estigmatização, em especial enquanto espantinho manipulável pela extrema direita, por meio de um orgulho nacionalista forjado em arma para convencer os cidadãos de cada país sobre os riscos que representaria como potencial concorrente em empregos, bem como agente de risco social pela violência, assemelhando-se a um bárbaro invasor; ou, por outra, enquanto objeto de uma “tolerância” (2014, p. 46) acrítica, ao custo e à condição de que permaneçam a uma distância segura. É interessante, e terrível, que esses debates, que ganham novo vigor no Velho Mundo, nos sejam de alguma maneira muito familiares. Aqui, as distâncias sociais são de tal vulto, de tamanha resiliência e antiguidade, que nos sentimos em casa ao refletirmos sobre o assunto. Nas novelas de Joaquim Manuel de Macedo, as constantes intervenções do narrador, hoje, nos parecem chocantes pela falta de consideração com respeito à sorte do escravizado. Vítima-algoz, ele se transforma em ente que sofre e realiza a ação bárbara, sendo que a recebida se pratica sem sujeito; afinal, ainda segundo o narrador, a escravidão é um sistema, e sua violência transcende a sagrada casa da família patriarcal. Do mesmo modo, a leitura de *Cidade de Deus* nos causa espécie, ou deveria, pois a guerra da terceira parte do romance – “A história de Zé Pequeno” (LINS, 1997, p. 387-548) – representa nada mais que as agruras, a seu modo, de um pequeno empresário de uma atividade ilícita, criado em toda sorte de violências, colocar a sua banca, e nela sobreviver e prosperar. Ainda, a lógica de vinganças e represálias, de honras e favores, que organizam os circuitos de lealdade e animosidade da obra, faz-nos sentir certo tom de familiaridade. O sistema, a forma pela qual a modernização capitalista se realiza em um país radicado em uma desigualdade abissal, parece o culpado, enquanto os representantes da ordem civilizada passam incólumes. Trata-se, podemos pensar, de uma alegoria em decalque, na qual talvez sintamos, na alteridade que julgamos ser radicalmente diversa à nossa, uma identidade insuspeitada. Afinal, os bárbaros estão entre nós. Ou somos nós?

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo Eduardo. A fratura brasileira do mundo. In: _____. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004.

AZEVEDO, Aluísio. O cortiço. In: _____. **Ficção completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005. v. 2, p. 439-633.

*Julio Cezar
Bastoni da
Silva*

BOSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. In: _____. **Dialética da colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CANDIDO, Antonio. Duas vezes 'A passagem do dois ao três'. In: _____. **Textos de intervenção**. Org. Vinícius Dantas. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880**. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CRUZ, Adélcio de Souza. **Narrativas contemporâneas da violência**. 2009. 228 f. Tese (Doutorado em Letras – Literatura comparada)– Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais; 4ª expedição**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Polifonia e paixão. In: _____. **Euclidiana: ensaios sobre Euclides da Cunha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 24-46

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.347-373.

IANNI, Octavio. Civilização e barbárie. In: _____. **Revolução e cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 11-26.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2007.

KURZ, Robert. A biologização do social. In: _____. **Os últimos combates**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 191-197.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 328-366.

LINS, Paulo. **Cidade de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

*Os bárbaros
entre nós*

MACEDO, Joaquim Manuel de. **As vítimas-algozes**: quadros da escravidão. 4. ed. Porto Alegre: Zouk, 2005.

51

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista; O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2008.

PELLEGRINI, Tânia. As vozes da violência na cultura brasileira contemporânea. In: _____. **Despropósitos**: estudos de ficção brasileira contemporânea. São Paulo: Annablume, 2008.

RAMA, Ángel. Sistema literário e sistema social na América hispânica. In: _____. **Literatura, cultura e sociedade na América Latina**. Organizado por Pablo Rocca. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 113-130.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIO, João do (Paulo Barreto). Os livres acampamentos da miséria. In: _____. **João do Rio**: uma antologia. Org. Luís Martins. Rio de Janeiro: Sabiá, 1971, p. 51-59.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARZ, Roberto. Cidade de Deus. In: _____. **Sequências brasileiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.163-171.

SÜSSEKIND, Flora. As vítimas-algozes e o imaginário do medo. In: _____. **Papéis colados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 125-150.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela**: do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VARIKAS, Eleni. **A escória do mundo**: figuras do pária. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Retrato interrompido de Euclides da Cunha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

Julio Cezar
Bastoni da
Silva

52