

RESIDUALIDADE: UMA LEITURA A PARTIR DE LAVOURA ARCAICA

Francisca Yorranna da Silva¹
Elizabeth Dias Martins²

RESUMO: A teoria da residualidade, sistematizada por Roberto Pontes, lida com elementos vindos de tempos e espaços anteriores que se fazem presentes em formações culturais posteriores. Esses elementos são resíduos de mentalidades e imaginários revestidos de novas características, isto é, cristalizados, para se adaptar a novo contexto, podendo tais modificações indicar serem resultantes do processo de hibridação cultural e de endoculturação. Destarte, ancorada na interdisciplinaridade, a teoria da residualidade tem um método de investigação que se propõe a identificar como esses resíduos figuram na literatura e corroboram o diálogo entre tradição e inovação. Portanto, o objetivo deste trabalho é discutir os conceitos da referida teoria aplicando-a ao romance *Lavoura arcaica* (1975), de Raduan Nassar. Para tanto, destacamos trechos do romance nos quais a análise destes proporcionam uma discussão acerca da residualidade e seus conceitos operacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Residualidade; Resíduo; Tradição; Inovação; *Lavoura arcaica*.

ABSTRACT: The theory of residuality, systematized by Roberto Pontes, works with elements from earlier times and spaces that are present in later cultural formations. These elements are residues of mentalities and imaginary clad in new characteristics, that is, crystallized, to adapt to the new context, which may indicate that such modifications are the result of the process of cultural hybridization and endoculturation. Thus, anchored on interdisciplinarity, the residuality theory has a research method that aims to identify how these residues appear in the literature and corroborate the dialogue between tradition and innovation. Therefore, the aim of this paper is to discuss the concepts of this theory by applying it to the novel *The ancient tillage*³ (1975), by Raduan Nassar. To this end, we highlight excerpts from the novel in which their analysis provides a discussion about residuality and its operational concepts.

KEY-WORDS: Residuality; Residue; Tradition; Innovation; *The ancient tillage*.

INTRODUÇÃO

A teoria da residualidade volta-se para o passado, próximo ou distante, com o intuito de encontrar as mentalidades que contribuíram ou contribuem para a formação do pensamento contemporâneo. Isto é:

¹Graduada em Letras/Português pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Letras com área de concentração em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGLetras/UFC). Doutoranda em Letras pelo PPGLetras/UFC.

²Doutora em Letras pela PUC-Rio. Professora do Departamento de Literatura e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará. Orientadora da dissertação de Mestrado de Francisca Yorranna da Silva, intitulada *As manifestações do demoníaco em Lavoura arcaica*.

³A obra foi traduzida para o inglês com o título *The ancient tillage* em 2016, de modo que, optamos por usar o título conforme a tradução no resumo em língua estrangeira.

A residualidade se caracteriza por aquilo que resta de um tempo em outro, podendo significar a presença de atitudes mentais arraigadas no passado próximo ou distante [...] Mas a residualidade não se restringe ao fator tempo; abrange igualmente a categoria espaço, que nos possibilita identificar também a hibridação cultural no que toca a crença e costumes (MARTINS, 2003, p. 518).

Esses elementos, vindos de tempos ou espaços diferentes daqueles em que se fazem presentes, manifestam-se sob a forma de resíduos culturais e podem ser encontrados na literatura. Destarte, o objetivo deste trabalho é aplicar os conceitos da teoria da residualidade em *Lavoura arcaica* (1975), de Raduan Nassar, romance que narra a história de uma família de imigrantes libaneses residentes no interior do Brasil em meados do século XX. Distante de seu país de origem, Iohána, o patriarca, tenta manter a esposa e o filhos isolados a fim de assegurar a perpetuação dos valores morais e religiosos nos quais a família está arraigada. No entanto, André, um dos filhos de Iohána, não consegue se adaptar ao modo de viver imposto pelo pai e se rebela contra ele, abandonando a casa e os preceitos da família.

O embate entre pai e filho se dá por meio do discurso e é nele que podemos identificar as marcas residuais de outras falas que pertencem a espaços e tempos diferentes daqueles situados na narrativa. Deste modo, o conflito familiar é também um reflexo dos choques culturais que colocam em oposição tradição *versus* modernidade, inclusive no âmbito literário.

1 A LINGUAGEM NASSARIANA E A TEORIA DA RESIDUALIDADE

Lavoura arcaica tem sua linguagem marcada pelas ambiguidades e metáforas que criam um jogo antitético, não só na forma, mas, sobretudo, nas ideias. Podemos aproximá-la da linguagem barroca, modo predominante como Raduan escreve seu texto que constitui um resíduo estético referente ao Barroco⁴, estilo vigente na literatura e em outras artes durante o final do século XVI até meados do XVII.

Tomemos como exemplo da literatura barroca um dos sermões de Padre Antonio Vieira, talvez o mais famoso deles: o “Sermão da Sexagésima”. Pregado na Capela Real de Lisboa, em março de 1655, o sermão compõe-se de 10 pequenos capítulos, baseia-se no evangelho de Lucas

⁴Movimento que começou na Itália e se propagou pela Europa, chegando ao Brasil com os colonizadores, caracteriza-se pelos motivos religiosos que sobrepujaram a arte da época; pelo conflito entre corpo e alma; e pela oposição entre o que é efêmero e o que é eterno, simbolizando a passagem do tempo. Outras fortes características do Barroco são o cultismo e o conceptismo, definidos como artifícios da forma e do conteúdo, respectivamente. No Brasil, os principais representantes do Barroco foram Aleijadinho, na escultura; Gregório de Matos, na poesia; e Padre Antonio Vieira, na prosa.

e critica o estilo de outros pregadores que, em vez de pregarem servindo a Deus, o fazem para agradar aos homens. Para tanto, Vieira toma como ponto de partida a parábola do sementeiro descrita no evangelho, vejamos:

O ano tem tempo para as flores, e tempo para os frutos. Por que não terá também o seu outono a vida? As flores, umas caem, outras secam, outras murcham, outras leva-as o vento; aquelas poucas que se pegam ao tronco e se convertem em fruto, só essas são as venturosas, só essas são as discretas, só essas são as que duram, só essas são as que aproveitam, só essas são as que sustentam o Mundo. (VIEIRA, 1965, p. 81).

Nesse trecho, observamos que o poder retórico é garantido pelo paralelismo das frases iniciadas por “só essas são...”. Além disso, a clareza exigida pelo conceptismo torna o discurso do padre ainda mais objetivo e, provavelmente, mais persuasivo. Comparemos agora o fragmento acima com a fala de Iohána durante a discussão que tem com André, após a volta deste:

ninguém há de confundir nunca o que não pode ser confundido, a árvore que cresce e frutifica com a árvore que não dá frutos, a semente que tomba e multiplica com o grão que não germina, a nossa simplicidade de todos os dias com um pensamento que não produz; por isso, dobre a tua língua, eu já disse, nenhuma sabedoria devassa há de contaminar os modos da família! (NASSAR, 2016, p. 171).

Afora o tom parenético que as falas do pai sempre encerram, o texto de Raduan também se assemelha ao de Vieira pela estrutura das frases; pelo início da frase seguinte de modo a retomar a ideia anterior e comparar um elemento ao outro ao qual se opõe, estabelecendo-se assim, um paralelismo sintático tão caro ao Barroco. As semelhanças tornam-se ainda mais claras se compararmos o seguinte trecho do sermão de Vieira: “O trigo que semeou o pregador evangélico, segundo Cristo, é a palavra de Deus. Os espinhos, as pedras, o caminho e a terra boa em que o trigo caiu, são os diversos corações dos homens” (VIEIRA, 1965, p. 81), com as palavras de Iohána: “Cheguei a pensar por um instante que eu tinha outrora semeado em chão batido, em pedregulho, ou ainda num campo de espinhos” (NASSAR, 2016, p. 173).

Tanto o “Sermão da Sexagésima” quanto *Lavoura arcaica* mantêm uma relação intertextual com o texto bíblico da “Parábola do Sementeiro” e se valem do mesmo recurso estilístico: a metáfora, figura de linguagem basilar para a literatura barroca. O recurso de comparar a palavra a uma semente e os corações humanos aos solos nos quais ela é lançada já foi empregado pelo próprio Cristo, mas ganha destaque na pregação de Vieira e se renova ao ser usado num

romance produzido no final do século XX. Para além disso, ao confrontar os dois textos, verificamos que as marcas do estilo barroco presentes no romance se configuram como resíduos, isto é, “aquilo que remanesce de uma época para outra e tem a força de criar de novo toda uma obra, toda uma cultura. O resíduo é dotado de extremo vigor. Não se confunde com o antigo” (PONTES, 2006, p. 3).

A narrativa contada por Jesus a seus discípulos, e depois transposta para a escrita nos evangelhos, estabelece um paralelo entre o homem que anuncia as boas novas da salvação e o semeador: este semeia sementes, aquele, a palavra de Deus. Vejamos:

Naquele dia, saindo Jesus de casa, sentou-se à beira-mar. Em torno dele reuniu-se uma grande multidão. Por isso, entrou num barco e sentou-se, enquanto a multidão estava em pé na praia. E disse-lhes muitas coisas em parábolas: ‘Eis que o semeador saiu para semear. E ao semear, uma parte da semente caiu à beira do caminho e as aves vieram e a comeram. Outra parte caiu em lugares pedregosos, onde não havia muita terra. Logo brotou, porque a terra era pouco profunda. Mas, ao surgir o sol, queimou-se e, por não ter raiz, secou. Outra ainda caiu entre os espinhos. Os espinhos cresceram e a abafaram. Outra parte, finalmente, caiu em terra boa e produziu fruto; uma, cem, outra sessenta e outra trinta, Quem tem ouvidos, ouça!’ [...] Ouvi, portanto, a parábola do semeador. Todo aquele que ouve a Palavra do Reino e não a entende, vem o Maligno e arrebatou o que foi semeado no seu coração. Esse é o que foi semeado à beira do caminho. O que foi semeado em lugares pedregosos é aquele que ouve a Palavra e a recebe imediatamente com alegria, mas não tem raiz em si mesmo, é de momento: quando surge uma tribulação ou uma perseguição por causa da Palavra, logo sucumbe. O que foi semeado entre os espinhos é aquele que ouve a Palavra, mas os cuidados do mundo e a sedução da riqueza sufocam a Palavra e ela se torna infrutífera. O que foi semeado em terra boa é aquele que ouve a Palavra e a entende. Esse dá fruto, produzindo à razão de cem, de sessenta e de trinta’ (Mt.13.1-9; 18-23).

No texto bíblico, já estão dadas a metáfora e a explicação desta, levando-nos à sua devida interpretação. Séculos depois, quando Vieira utiliza a mesma parábola para exortar os fiéis da Capela Real de Lisboa e, principalmente, os sacerdotes da ordem dominicana, o texto ganha novo significado, pois seu sentido original é modificado. Enquanto naquele a ausência de frutos é atribuída à infertilidade do solo, no caso, dos corações humanos; neste, a culpa da semente tornar-se infrutífera é do próprio semeador: “Sabeis, cristãos, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos pregadores. Sabeis, pregadores, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa nossa” (VIEIRA, 1965, p. 86).

Passados três séculos após a pregação de Vieira, a parábola do semeador é novamente encontrada noutro texto, o de *Lavoura arcaica*. O romance de Raduan não só atualiza o sentido da

parábola que serve de modelo para o sermão do jesuíta, como também altera a significação desenvolvida pelo padre em sua admoestação. Se Vieira considerava o semeador, isto é, o pregador, culpado pelo insucesso das pregações, Raduan, através do discurso de André, direciona a culpa – ou a ausência desta – para a própria semente, ou seja, a palavra:

— Conversar é muito importante, meu filho, toda palavra, sim, é uma semente; entre as coisas humanas que podem nos assombrar, vem a força do verbo em primeiro lugar; precede o uso das mãos, está no fundamento de toda prática, vinga, e se expande, e perpetua, desde que seja justo.

— Admito que se pense o contrário, mas ainda que eu vivesse dez vidas, os resultados de um diálogo pra mim seriam sempre frutos tardios, quando colhidos.

— É egoísmo, próprio de imaturos, pensar só nos frutos, quando se planta; a colheita não é a melhor recompensa para quem semeia; já somos bastante gratificados pelo sentido de nossas vidas, quando plantamos, já temos nosso galardão só em fruir o tempo largo da gestação, já é um bem que transferimos, se transferimos a espera para gerações futuras, pois há um gozo intenso na própria fé, assim como há calor na quietude da ave que choca os ovos no seu ninho. E pode haver tanta vida na semente, e tanta fé nas mãos do semeador, que é um milagre sublime que grãos espalhados há milênios, embora sem germinar, ainda não morreram.

— Ninguém vive só de semear, pai.

— Claro que não, meu filho; se outros hão de colher do que semeamos hoje, estamos colhendo por outro lado do que semearam antes de nós. É assim que o mundo caminha, é esta a corrente da vida.

— Isso já não me encanta, sei hoje do que é capaz esta corrente; os que semeiam e não colhem, colhem contudo do que não plantaram; deste legado, pai, não tive o meu bocado (NASSAR, 2016, p. 164-165).

O diálogo entre pai e filho deixa entrever que a concepção de que a palavra é a verdadeira semente e, como tal, pode vir a dar frutos, ainda permanece. Entretanto, a palavra à qual eles se referem não é mais considerada a de Deus, mas toda e qualquer expressão contendo um significante e um significado. Ademais, o tempo comparece como fator determinante da colheita, tendo em vista ser necessária a ação temporal sobre o grão semeado para que saibamos se ele germinará ou não; e se este não germina, não há culpados.

Outro fator relevante é o semeador, ou seja, aquele que profere a palavra não ter controle sobre os frutos, pois semente abriga em si a possibilidade de originar bons ou maus frutos, simbolizando a ambiguidade inerente a toda palavra: “foi o senhor mesmo que disse há pouco que toda palavra é uma semente: traz vida, energia, pode trazer inclusive uma carga explosiva no seu bojo: corremos graves riscos quando falamos” (NASSAR, 2016, p.169).

Ao seguir o diálogo argumentativo desta concepção de palavra, notamos que ela sofreu algumas alterações e, simultaneamente, manteve sua essência: a crença de ser a palavra uma

espécie de semente. A essência da qual falamos caracteriza o resíduo, elemento vindo do passado, muitas vezes revestido de nova roupagem, mas a manter a característica que o define intacta.

Neste ponto, convém explicar que o estudo da residualidade não é um trabalho arqueológico em que a literatura é um grande dinossauro, do qual recuperamos os fragmentos fósseis que o compõem. A residualidade é, antes de tudo, um trabalho com organismos vivos, como é também a literatura. Logo, o resíduo não é algo morto, inaproveitável e que pode ser descartado sem perdas; ao contrário, é aquilo que alimenta o solo fértil da literatura. Assim, da mesma forma que os resíduos de plantas, animais e outros seres vivos enriquecem os solos cultivados, dando origem a novas plantas e dispondo os nutrientes necessários para o crescimento saudável destas, o resíduo cultural e o literário fomentam o desenvolvimento da cultura e da literatura, respectivamente. Ainda com relação à vitalidade do resíduo, Raymond Williams nos diz:

Por 'residual' quero dizer alguma coisa diferente do 'arcaico', embora na prática seja difícil, com frequência distingui-los. Qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável. Eu chamaria de 'arcaico' aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo ocasionalmente, a ser revivido de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante. O que entendo pelo 'residual' é muito diferente. O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente (WILLIAMS, 1979, p. 125).

A fala de Williams é pertinente também por destacar que o arcaico é “revivido de forma consciente”, fato que o distingue mais uma vez do resíduo. Este, participante do processo cultural, se mescla aos elementos do presente de maneira que, por vezes, sua presença manifesta-se sem que tenhamos consciência dela, pois é decorrente das vivências do autor, de tudo aquilo que lhe foi inculcido naturalmente – crenças, valores, costumes, sentimentos, preconceitos –, e aparece misturado a todos os componentes culturais posto que pertence ao plano das mentalidades.

2 UMA LAVOURA ARCAICA: QUESTÕES DE MENTALIDADE E IMAGINÁRIO

Termo já referido, mentalidade designa, no âmbito da residualidade, as atitudes mentais de uma sociedade. Estas se referem aos comportamentos humanos que refletem as visões de mundo de um povo, conforme a proposta de Robert Mandrou reiterada por Michel Vovelle: “Embora não cessem há vinte anos as interrogações sobre a definição da própria noção de ‘mentalidade’,

não conheço ainda melhor definição do que a proposta por Robert Mandrou, centrada nesse ponto: uma história das ‘visões de mundo’” (VOUVELLE, 1991, p. 15). Essa concepção de história, isto é, a história das mentalidades, surgiu a partir da *École des Annales*, fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre, e rompe com a visão positivista que concebia a história como o encadeamento sucessivo de acontecimentos em que se destacam apenas os grandes heróis.

O nível da história das mentalidades é aquele do cotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque é revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento, é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum. A história das mentalidades é para a história das ideias, o que a história da cultura material é para a história econômica. A reação dos homens do século XIV face à peste, castigo divino, é alimentada pela lição secular e inconsciente dos pensadores cristãos, de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino; explica-se pelo sistema de equação doença = pecado aperfeiçoado pelas clérigos da alta Idade Média, porém negligencia todas as articulações lógicas, todas as sutilezas do raciocínio para não olhar senão a forma grosseira da ideia. Assim, o utensílio de todos os dias, a vestimenta do pobre deriva de modelos prestigiosos criados pelos movimentos superficiais da economia, da moda e do gosto. É aí que se capta o estilo de uma época, nas profundezas do cotidiano (LE GOFF, 1995, p. 71).

Os historiadores dos Anais também contribuíram para a renovação do fazer histórico, pois, enquanto a história positivista preconizava os documentos escritos, sobretudo, os estatísticos, a escola dos Anais incorporou às fontes de pesquisa historiográfica tanto os documentos registrados em cartórios quanto outros objetos não tradicionais dos quais são exemplos os elementos iconográficos (pinturas, vitrais, retábulos), a música, a escultura, a literatura e os relatos orais coletados junto ao povo.

A diversidade de fontes, a dificuldade da aceitação, a vagueza e a abrangência que o conceito de mentalidade implica, fizeram com que a história das mentalidades fosse mal interpretada no início de seu desenvolvimento. No entanto, de lá para cá, não apenas se consolidou como uma das principais vertentes da historiografia francesa, como também influenciou diversos estudos em outras áreas como a Geografia Humana e a Literatura, da qual a teoria da residualidade é notório exemplo.

A evolução da história das mentalidades tem a ver com a do próprio conceito de mentalidade, que, conforme já dissemos, é sinônimo de “atitudes mentais”, “comportamentos humanos”, “visões de mundo”. Nessa perspectiva, Georges Duby, historiador da segunda geração da história das mentalidades, compreende o termo e o explica de acordo com aquilo que havia aprendido com Febvre:

Febvre exortava a que se escrevesse a história das ‘sensibilidades’, a dos odores, dos medos, dos sistemas de valor, e seu Rabelais demonstrava magistralmente que cada época tem sua própria visão do mundo, que as maneiras de sentir e pensar variam com o tempo e que, conseqüentemente, o historiador deve procurar defender-se tanto quanto possível das suas, sob pena de nada compreender. Febvre propunha-nos um novo objeto de estudo, as ‘mentalidades’. Era o termo que ele empregava. Nós o adotamos (DUBY, 1992, p. 69).

Ao propor esse novo objeto de estudo, Febvre dá início à história das mentalidades e provoca uma grande polêmica, pois a atividade do historiador deveria ser pautada pelo absoluto rigor formal a fim de garantir a veracidade dos fatos. Entretanto, sabemos que os documentos escritos nem sempre dão conta dos acontecimentos em sua completude, deixando algumas lacunas a serem preenchidas pelo historiador. Além disso, a metodologia da história positivista é, muitas vezes, falaciosa, visto que ao focar os eventos e os grandes personagens que compõem a história de um povo, esquece aqueles que realmente fazem a história e dá a impressão de que o mundo permanece inerte e de repente coloca-se em movimento por causa de uma revolução, por exemplo.

Com o intuito de modificar essa forma de escrever a história, os historiadores dos Anais, já influenciados pela história social e, simultaneamente, procurando escapar desta, uma vez que sua marca ideológica começara a desgastar-se, buscaram um caminho alternativo que não tivesse como objetivo apenas veicular uma ideologia nem restringisse os fatos históricos à história das elites. Direção que não preconizasse simplesmente o acontecimento em si, mas explicasse suas causas e conseqüências. Que não estivesse interessado somente na inércia ou na aceleração do mundo, mas procurasse entender seu movimento constante ao longo do tempo.

Portanto, os historiadores dos Anais deveriam atentar para tudo aquilo que forma as estruturas sociais: o povo, a língua, as manifestações culturais, o culto religioso, a política, a economia, entre outras, para que pudessem observar como funciona em seu interior cada uma delas e, assim, conseguissem apreender suas mentalidades, isto é, a essência de cada sociedade em cada época: “Por trás de todas as diferenças e nuances individuais fica uma espécie de resíduo psicológico estável, composto de julgamentos, conceitos e crenças a que aderem, no fundo, todos os indivíduos de uma mesma sociedade” (BOUTHOU *apud* DUBY, 1992, p. 69).

Essa essência a ser captada identifica-se com o resíduo e com a proposta da residualidade: “Sobretudo, considerávamos inaceitável qualificar como ‘estável’ esse ou, melhor, esses (fazíamos questão do plural) resíduos. Eles se modificam ao longo das idades e nossa proposta era justamente seguir com atenção essas modificações” (DUBY, 1992, p. 69). Tal como a história das

mentalidades propunha seguir o caminho das transformações sociais, a residualidade se dispõe a acompanhar as transformações ocorridas no âmbito literário.

Dessa forma, assim como os historiadores notaram que as mudanças sociais demandam tempo, uma vez que estão ligadas às mudanças de mentalidades, e estas remetem “à lembrança, à memória, às formas de resistências” (VOVELLE, 1991, p. 19), fazendo com que a cada evolução na história reste algo de um tempo anterior ao seu; na literatura, observamos que a cada novo estilo literário superposto a outro, permanecem características que retomam movimentos estéticos anteriores. É o que observamos mais uma vez a partir de um trecho de *Lavoura arcaica*:

e eu que mal acabava de me jogar no ritual deste calor antigo, inscrito sempre em ouro na lombada dos livros sacros, incorporei subitamente a tristeza calada do universo, inscrita sempre em traços negros nos olhos de um cordeiro sacrificado, me vendo deitado de repente numa campina larga, cercado por silenciosos copos-de-leite, eu já dormia numa paisagem com renques de ciprestes, era uma geometria roxa guardando a densidade dos campos desabitados, ‘estou morrendo, Ana’, eu disse largado numa letargia rouca, encoberto pela névoa fria que caía do teto, ouvindo a elegia das casuarinas que gemiam com o vento, e ouvindo ao mesmo tempo um coro de vozes esquisito, e um gemido puxado de uma trompa, e um martelar ritmado de bigorna, e um arrastar de ferros, e surdas gargalhadas, ‘estou morrendo’ eu repeti, mas Ana já não estava mais na capela (NASSAR, 2016, p. 143-144).

Notemos que, expressões como “campina larga”, “copos-de-leite”, “renques de ciprestes”, “geometria roxa”, “campos desabitados”, “névoa fria”, “arrastar de ferros”, “surdas gargalhadas”, etc., somam-se à repetição da frase “estou morrendo, Ana”, imitando a agonia de alguém na hora da morte, para compor um ambiente soturno característico do ultrarromantismo. Afora isto, o encandear desses elementos revela o intuito da personagem: fazer com que a irmã tivesse compaixão de seu estado ao sofrer a separação, pois, ao contrário do indivíduo romântico do século XIX, André não anseia, de fato, pela morte; na verdade, ele tem fome de vida: “preciso estar certo de poder apaziguar a minha fome neste pasto exótico, preciso do teu amor, querida irmã” (NASSAR, 2016, p. 128).

A vida, para André, estava intimamente associada à sua realização erótica. Por isso, ele clama à irmã que não se recuse a viver tal paixão, uma vez que seria o mesmo que o entregar à morte. Os apelos dele, todavia, não são atendidos. Ana está totalmente concentrada nas orações, de maneira que ele tenta usar artifícios religiosos para convencê-la a não lhe ser indiferente: “uma conta do teu rosário para a minha paixão, duas contas para os meus testículos, todas as contas deste cordão para os meus olhos, dez terços bem rezados para o irmão acometido!” (NASSAR, 2016, p. 139). Dedicar um rosário ou dez terços para André não significa apenas interceder religiosamente

por ele, mas, principalmente, entregar parte de seu tempo, de seu corpo e de sua alma àquele que está morrendo por sua ausência.

Desta forma, André subverte a lógica romântica que vê no amor idealizado sua melhor expressão; o amor, para ele, só se realiza plenamente através da união dos corpos, tanto que, retomando o mito da androginia, – “teríamos com a separação nossos corpos mutilados” (NASSAR, 2016, p. 133) – apresenta, dentre os prejuízos causados pela separação, a morte que, primeiramente, ocorre na instância simbólica quando o jovem decide abandonar a casa. Em segundo plano, quando da morte física da irmã.

Portanto, fica claro que o romance nassariano carrega traços da mentalidade do homem romântico, ainda que adaptados ao momento presente; logo, afirmamos que a relação entre os estudos literários e o estudo das mentalidades se dá por uma via de mão dupla, posto que, “Nessa dialética, é evidente que a literatura, assim como as demais expressões de ideologia, ao mesmo tempo em que a refletem, também contribuem para moldar a sensibilidade coletiva por intermédio de todos os suportes formais que elas lhe oferecem” (VOVELLE, 1991, p. 62).

Na condição de legítima representante da “sensibilidade coletiva”, a literatura facilita o estudo da história das mentalidades, ao passo que o diálogo entre história e literatura amplia a compreensão daquele que se debruça sobre uma obra literária. Essa é a visão dos teóricos da residualidade:

Assim, ao compreender esse conceito de mentalidade você fica com uma leitura cultural fácil de qualquer livro. Em termos de literatura esta é a grande importância do conceito de mentalidade. Não é propriamente o conceito de história das mentalidades que, no caso, nos interessa, mas ele é válido para efeito de interpretação e apreensão do fenotexto, ou seja, do sentido mais profundo do texto. Se você consegue compreender que mentalidade é um modo de ser, então consegue extrair mil coisas de uma leitura de livros (PONTES, 2006, p. 6-7).

Além disso, a evolução dos métodos propostos pela escola francesa tem buscado solucionar ou, pelo menos, iluminar o caminho a ser seguido por nós. Nessa perspectiva, conceitos como o de imaginário tem sido de grande valia para que possamos delinear melhor as mentalidades sobre as quais nos debruçamos. Isso porque, segundo a concepção de historiadores, a mentalidade é composta por diversos imaginários.

Mas o que viria a ser o imaginário? Primeiramente, o termo passou a ser usado no campo historiográfico para designar noções relativas ao comportamento, às atitudes, ao modo de reação de um povo frente a determinados acontecimentos como a morte, o nascimento, o casamento, os

fenômenos naturais, por exemplo. Neste sentido, mentalidade e imaginário seriam sinônimos, contudo, o uso desse conceito prevalece sobre aquele por ser de algum modo mais palpável. É o que afirma Georges Duby:

Quanto ao outro termo, ‘imaginário’, tomava-o em seu sentido mais amplo, para designar o que só existe na imaginação, a faculdade do espírito de forjar imagens. E com razão, quer-me parecer, pois minha intenção era escrever a história de um objeto extremamente real, apesar de imaterial [...] Lançava-me numa história das mais novas e cujas dificuldades demonstrei numa nota metodológica, a história dessas utopias justificadoras, tranquilizadoras que são as ideologias, imagens, ou antes conjuntos de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas pretendiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que por isto estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível (DUBY, 1993, p. 113).

A mudança da nomenclatura reflete a dificuldade em lidar com a imaterialidade da mentalidade, pois esta localiza-se em um plano abstrato, psicológico, mental, como o nome já diz, opondo-se ao imaginário, que, apesar de concebido abstratamente, corporifica uma realidade material conforme podemos inferir pela leitura do fragmento a seguir:

O imaginário é um objeto de pesquisa, tal como as ações visíveis dos homens. Não constitui uma espécie de véu geral proveniente de desígnios divinos, nem de um inconsciente coletivo no sentido de Jung, e sim de um fenômeno coletivo bastante real, produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade. [...] O imaginário coletivo é vivo, potente, sem se tornar obrigatoriamente homogêneo, pois tem modelagem infinita, segundo os grupos sociais, as classes de idades, os sexos, os tempos e os lugares. (MUCHEMBLED, 2001, p. 9).

Assim, imaginário pode ser definido como o repertório de imagens socialmente construídas a respeito de diversos aspectos que compõem uma cultura e, nessa condição, os imaginários tanto representam, simbolicamente, os valores de uma sociedade quanto podem alterar o modo de viver de uma comunidade e funcionar, inclusive, como fator determinante na definição dos papéis sociais desempenhados por cada membro de um grupo. Este processo dialético assim ocorre porque o imaginário se arraiga numa realidade objetiva, em um dado sensível, construindo uma representação virtual no campo da imaginação, de modo que, o que é objetivo é transformado pela subjetividade:

O imaginário, ao libertar-se do real que são as imagens primeiras, pode inventar, fingir, improvisar, estabelecer correlações entre os objetos de maneira improvável e sintetizar ou fundir essas imagens. O processo do imaginário constitui-se da relação entre o sujeito figurado em imagens, até a representação possível do real. Esse possível real consiste na potencialidade, no conjunto de todas as condições contidas virtualmente em algo (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 27).

Nessa perspectiva, o imaginário, ainda que não seja a representação fidedigna da realidade, passa a ser aceito e compartilhado pelos membros da sociedade em que se insere. E não somente isso: torna-se um dado relevante para a historiografia, que o buscou constantemente, visto que, construído coletivamente, pode expressar o que há de mais peculiar em uma sociedade:

Podemos representar este maleável sistema do imaginário coletivo com a imagem de uma rede de canalizações invisíveis irrigando o mesmo conjunto, mas não liberando a mesma quantidade, nem exatamente a mesma qualidade, de ideias e de emoções para todos aqueles a quem ela serve, depois de ter passado por muitos filtros e canais. Sem esquecer as contraculturas que rejeitam ou desviam essas mesmas passagens (MUCHEMBLED, 2001, p. 9).

Ora, esses desvios são responsáveis pelas variações dos imaginários ao longo do tempo e acompanham as mudanças ocorridas na mentalidade. A diferença consiste no modo com que isso ocorre, pois, enquanto o imaginário, por ser o elemento mais palpável, modifica-se com maior velocidade e intensidade; a mentalidade, por ser o elemento mais duradouro e, por conseguinte, mais resistente às transformações, modifica-se sutilmente, de forma quase imperceptível. Portanto, mentalidade pertence ao plano da longuíssima duração e, como tal, torna-se fugidia, uma vez que, a distância temporal à qual remonta, por vezes, é inalcançável; dessa forma, o imaginário é essencial para o nosso trabalho, já que é por meio dele que intentamos uma possível identificação de mentalidades.

No âmbito da teoria da residualidade, o conceito de imaginário alia-se ao de resíduo a fim de possibilitar o conhecimento dessas mentalidades que, por sua vez, são detentoras de outros resíduos:

Então, como é que vamos conhecer a mentalidade desses povos, como vamos conhecer a mentalidade desses homens, como vamos conhecer a mentalidade, que permaneceu por muito tempo nas culturas? Através do que podemos considerar vestígios, remanescências, resíduos encontráveis nas obras da cultura

espiritual e material dos povos. Porque é através da cultura material que chegamos a compor um painel da cultura espiritual dos povos. Cultura espiritual aqui no sentido de conjunto de ideias, conjunto ideológico de um momento. É este o conceito que fazemos de mentalidade (PONTES, 2006, p. 11).

Assim, se pensarmos, por exemplo, no imaginário construído em torno do feminino durante a Idade Média, identificaremos não haver uma imagem homogênea que represente como a mulher é vista naquele período. Há, contudo, uma imagem prevalente. Esta é constituída pela dualidade com que a mulher é concebida, pois, amplamente religiosa e, para sermos mais específicas, cristianizada, a sociedade medieval passou a ver a mulher sob a oposição Ave-Eva alusão à Maria, a virgem cheia de graça, mãe de Deus e tão ou mais poderosa quanto ele, segundo o pensamento dos cristãos medievais do século XII. Eva é o arquétipo oposto. Representa a tentação, o pecado e, por vezes, imagem ligada ao Mal.

Esse imaginário presente no longo período que foi a Idade Média não desaparece por completo. Em vez disso, perdura em nossa história, sempre a atualizar-se e a adequar-se ao novo contexto em que se insere. Exemplo disso é a construção dos perfis femininos em *Lavoura arcaica*. Numa primeira instância, temos a divisão bem clara entre as irmãs que seguem os mandamentos do pai obedientemente, e Ana que, de acordo com André, “mais que qualquer outro em casa, trazia a peste no corpo” (NASSAR, 2016, p. 32-33), afirmação que alude aos desejos eróticos da jovem. Em um segundo plano, Ana, que sendo uma, é vista como se duas fosse, pois, ao lado da mulher demoníaca por quem André se apaixona, apresenta-se outra que, mesmo pecadora, busca purificar-se: “Ana não me via, trabalhava zelosamente de joelhos o seu rosário, era só fervor, água e cascalho nas suas faces, lavava a sua carne, limpava a sua lepra, que banho de purificação!” (NASSAR, 2016, p. 134).

A descrição de Ana equivale a um imaginário, ou seja, uma imagem construída acerca da mulher, na qual ela aparece como um ser ambíguo, sendo a um só tempo portadora do Bem e do Mal, que remanesce sob a forma de resíduo na contemporaneidade. Esse resíduo atravessou distâncias temporais e espaciais, identificando-se com a mentalidade formadora deste imaginário. Nesse sentido, podemos caracterizá-la como uma mentalidade cristã medieval, mas também misógina, patriarcal, maniqueísta e outras séries de adjetivações que expressam a visão de mundo de toda uma época.

3 ANDRÉ E AS NOÇÕES DE HIBRIDAÇÃO CULTURAL E ENDOCULTURAÇÃO

A percepção que temos hoje do modo como os imaginários foram construídos resulta no grande conflito que é a definição de identidade, seja cultural ou individual. Assim, longe de esgotarmos as divergências entre filósofos, sociólogos e antropólogos culturais que se detiveram na questão da identidade, explanaremos um pouco sobre dois conceitos que têm ajudado a compreender melhor como se constituem as identidades e fazem parte dos conceitos fundamentais da teoria da residualidade. São eles: hibridação cultural e endoculturação. O primeiro diz respeito à identidade cultural, tem a ver com a troca entre culturas e pressupõe coletividade, uma vez que o ser híbrido é formado por dois ou mais aspectos diferentes. Nesse sentido, Roberto Pontes (2006, p. 5-6) nos diz que:

Hibridação cultural é a expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. (PONTES, 2006, p. 5-6).

As ações caracterizadas pelos verbos encontrar, fecundar, multiplicar e proliferar, são significativas para compreendermos que o processo de hibridação cultural não aconteceu apenas no passado, mas é algo presente, constante e ativo em nossa sociedade. Isto é, hibridação cultural pressupõe não apenas coletividade, como também requer continuidade ou nas palavras de Stuart Hall:

O hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os 'tradicionais' e 'modernos' como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade (HALL, 2003, p. 74).

Outra contribuição importante de Hall é que, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, ele afirma que: "As nações modernas são, todas, híbridos culturais" (2011, p. 63). E mais adiante:

Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isto também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente. (HALL, 2011, p. 97-98).

Ao situar o processo de “crise de identidades” na pós-modernidade, Hall aponta a globalização como o grande catalizador desta desagregação, ou melhor, fragmentação de identidades. É a globalização também que, intensificada no período pós-colonial, possibilitou o contato e o choque entre culturas, obrigando o Ocidente a reconhecer-se não apenas na hegemonia e nas semelhanças, mas sobretudo, nas diferenças da cultura do outro, eis o descentramento de que Hall nos fala. O que não ocorre apenas na esfera global ou cultural, mas, afeta primeiramente as identidades individuais, de forma que, se antes havia um centro hegemônico formado pela cultura ocidental europeia, que colocava neste mesmo centro o homem, o branco, a heterossexualidade, o cristianismo, o rico, etc.; hoje, esse centro encontra-se fragmentado e se fragmentando cada vez mais.

A despeito desta nova concepção de identidade, ressaltamos, contudo, que ser híbrido não é uma característica da modernidade, pois, se pensarmos que o homem esteve sempre se deslocando de um local para o outro, e que o movimento diaspórico é tão antigo quanto a própria origem da humanidade, veremos que o homem sempre esteve em contato com o diverso, o distinto, o Outro.

Em *Lavoura arcaica*, por exemplo, a família de André pertence a uma linhagem de imigrantes libaneses. O avô é responsável por personificar toda uma tradição guiada pelos valores culturais aprendidos no Líbano. Iohána, descendente direto de um libanês, dá origem à terceira geração da família, à qual deve repassar tudo o que aprendera com seu pai. E Pedro, filho mais velho de Iohána, seria o mais indicado para suceder o patriarca.

Pedro e os demais irmãos Rosa, Huda, Zuleika, André, Ana e Lula constituem uma só geração. Apesar disso, os três últimos não reconhecem mais os valores pregados pelo pai, ou seja, neles não se identificam. Isso ocorre, provavelmente, em função do choque entre culturas. Se por um lado o avô ao chegar ao Brasil não teve dificuldades em preservar sua cultura de modo que conseguisse mantê-la quase intacta, por outro, Iohána representa o indivíduo que assimilou inconscientemente alguns dos costumes locais à tradição a que pertencia. Já os irmãos André, Ana e Lula, identificados muito mais com a nova cultura, passam a questionar os costumes antigos e fazem com que aquele sistema de valores entre em crise.

Nesse momento, é necessário buscar alternativas a fim de alcançar o equilíbrio entre a modernidade e a tradição. Dentro dessa perspectiva, é André que sucederá o pai e não o irmão mais velho, pois, mesmo André sendo considerado o “filho pródigo”, as atitudes de fugir de casa e questionar os mandamentos do pai ou, até mesmo, a paixão pela irmã, o tornam capaz de refletir sobre sua identidade e, se num primeiro momento há uma negação de tudo aquilo que ele questionava no pai, posteriormente, o protagonista se reconhece como parte daquela tradição, não

mais tal e qual ela veio com o avô, nele se operando a fusão dos contrários e sua identidade torna-se produto de uma cultura híbrida.

Neste ponto, tocamos o outro conceito com o qual lidamos na teoria da residualidade com o intuito de entender melhor o processo cultural de formação de identidades, que é o de endoculturação. Endoculturar significa absorver a cultura que nos rodeia, isto é, com base em nossas práticas sociais, experiências, conhecimentos adquiridos, entre outros fatores, passamos a internalizar nossa cultura e com ela todos os seus componentes, de modo que tudo o que está dado culturalmente torna-se natural aos nossos olhos, sejam os medos, os anseios, as crenças, as opiniões políticas, os códigos morais e éticos, e tudo o mais que orienta nossa conduta pessoal e social.

Assim, endoculturação define-se como um processo que ocorre de fora para dentro e pressupõe individualidade, ainda que necessite da coletividade, pois este se dá por meio da subjetividade de cada membro de um grupo social. Endoculturação tem a ver, ainda, com a forma com a qual estes conteúdos culturais são absorvidos pelo indivíduo, uma vez que, a ele cabe o papel de aceitar pacificamente o que lhe é imposto culturalmente, absorver em parte ou negar aquilo que não lhe parece adequado.

A estas possibilidades de escolhas que o sujeito tem, acrescentamos que: “Essa ‘internalização’ do exterior no sujeito, e essa ‘externalização’ do interior, através da ação no mundo social (como discutida antes), constituem a descrição sociológica do sujeito moderno” (HALL, 2011, p. 31). Essa “externalização” é a ação do sujeito endoculturado sobre o mundo, através dela o indivíduo tem a oportunidade de demonstrar como absorveu os elementos de sua cultura. É o caso do artista que põe na obra de arte por ele produzida toda a experiência de vida que tem até o momento da sua criação, como acontece com Raduan Nassar que, na condição de filho de imigrantes libaneses, captou essa experiência e a transpôs para o seu romance.

4 A (DES)CONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO OU CRISTALIZAÇÃO DE VALORES

Tradicionalmente, cristalizar é sinônimo de estratificar, solidificar, tornar imóvel. No entanto, não é assim que compreendemos cristalização na teoria da residualidade. O conceito originado de disciplinas como a cristalografia, a mineralogia e a geologia, incorpora-se à teoria literária significando mudança, transformação, do seguinte modo:

Os átomos de um cristal não estão em repouso, mas num estado de movimento oscilatório [...] O cristal não é, portanto, uma coisa ‘acabada’, ‘decisiva’, não é a

encarnação da ideia rígida numa forma, mas o resultado efêmero das modificações contínuas das condições materiais (FISCHER *apud* PONTES, 2015, p. 112).

As palavras de Fischer, trazidas por Pontes, são muito bem recebidas no âmbito da teoria da residualidade, pois, ao ressaltar o caráter efêmero dos cristais, fica apontada a constante mutação por que passam esses minerais, de modo que, se há efemeridade é porque há “modificações contínuas”. Estas, porém, são capazes de alterar apenas a aparência exterior dos cristais, nunca sua essência, fato que nos leva a identificar mais uma vez o processo de transformação do resíduo pela cristalização. Segundo esta concepção, cristalização vem a ser o polimento estético necessário para que o resíduo se mantenha ativo na literatura e na cultura. Portanto, cristalizar é dar uma nova roupagem ao resíduo, que deslocado do tempo e do espaço de origem, precisa adequar-se ao novo contexto em que se insere, sem modificar, contudo, o mais intrínseco.

Assim, poderíamos descrever o processo de cristalização da seguinte forma: tem início quando um elemento cultural aparece em uma época posterior à sua. Este, na condição de elemento vindo do passado, se tornaria inútil se permanecesse tal e qual viera. Em dado momento dá-se a cristalização, ou seja, “o polimento, o brilho novo dado ao material antigo.” (PONTES, 2015, p. 114). O produto desse ato lapidatório é o próprio resíduo, “não algo que foi melhorado, mas que, ao passar por um refinamento, conserva-se vivo no presente, sob um novo aspecto, mas mantendo sua essência” (MONTEIRO; MARTINS, 2014, p. 840).

Roberto Pontes nos diz ainda que:

Cristalizar não é o mesmo que fossilizar. O fóssil é matéria chegada ao estágio máximo de petrificação; o resíduo literário, de natureza cultural, é matéria dotada de vigor, aproveitável a qualquer momento pela força criativa, em razão da faculdade que lhe é inerente, de vir a ser nova obra (PONTES, 2015, p. 113).

Diante do exposto, afirmamos que conceber a cristalização como procedimento que tem em vista a modificação e não a consolidação de algo previamente dado, parece ser a melhor forma de conceituá-la, uma vez que esse fenômeno da natureza que permitiu formular o conceito na teoria implica, ele próprio, mutação. Se aparentemente o cristal é algo estático, na pressão interna de seus átomos encontra-se em constante ebulição. Assim é o resíduo, que após passar pela cristalização se apresenta tão consonante com o presente que muitas vezes sequer suspeitamos ter ele vindo do passado.

No romance de Raduan, por exemplo, quando nos deparamos com a linguagem metafórica, com as inversões sintáticas e com os jogos semânticos que o escritor cria, somos levados a reconhecer o processo de cristalização, pois, o trabalho singular com a linguagem tem precedentes na estética barroca como já discorreremos anteriormente. Ademais, o próprio embate entre Iohána e André dá conta da cristalização dos valores de uma tradição, pois, mesmo que o filho acredite negar totalmente tais princípios, ele os retoma:

(Em memória do avô, faço este registro: ao sol e às chuvas e aos ventos, assim como a outras s manifestações da natureza que faziam vingar ou destruir nossa lavoura, o avô, ao contrário dos discernimentos promíscuos do pai — em que apareciam enxertos de várias geografias, respondia sempre com um arrote tosco que valia por todas as ciências, por todas as igrejas e por todos os sermões do pai: "Maktub."") (NASSAR, 2016, p.93).

Apesar de “limpo”, para André, o discurso paterno não possuía autoridade suficiente pois não passava de “discernimentos promíscuos” nos quais apareciam “enxertos de várias geografias”. Dessa forma, que valor teriam aqueles ensinamentos? E como o pai poderia exigir dos filhos o reconhecimento de valores que não eram os seus? Logo, aquela sabedoria do pai era nula para a família; a ela, André propõe o retorno ao laconismo do avô, que quando interrogado, “respondia sempre com um arrote tosco que valia por todas as ciências, por todas as igrejas e por todos os sermões do pai: ‘Maktub.’” (NASSAR, 2016, p. 93). Assim, o “Está escrito” do avô revela-se como a verdadeira mensagem de pureza e austeridade a qual André se subordinaria mesmo sem ter consciência.

Outro indício de cristalização desses valores é que, embora André conteste os ensinamentos de Iohána, há uma reafirmação da tradição no discurso do jovem em mais um capítulo dedicado *in memoriam*, dessa vez ao pai:

(Em memória de meu pai, transcrevo suas palavras: ‘e, circunstancialmente, entre posturas mais urgentes, cada um deve sentar-se num banco, plantar bem um dos pés no chão, curvar a espinha, fincar o cotovelo do braço no joelho, e, depois, na altura do queixo, apoiar a cabeça no dorso da mão, e com olhos amenos assistir ao movimento do sol e das chuvas e dos ventos, e com os mesmos olhos amenos assistir à manipulação misteriosa de outras ferramentas que o tempo habilmente emprega em suas transformações, não questionando jamais sobre seus desígnios insondáveis, sinuosos, como não se questionam nos puros planos das planícies as trilhas tortuosas, debaixo dos cascos, traçadas nos pastos pelos rebanhos: que o gado sempre vai ao poço’) (NASSAR, 2016, p. 197-198).

O trecho citado pelo filho parodia o discurso do pai e ironiza a vertente sapiencial daquela tradição milenar à qual pertenciam a família. Se quando pronunciada pelo pai em um de seus sermões, aquela mensagem tinha o poder de trazer à tona todas as vozes ressoantes que diziam acerca da virtude que há na espera, dita pelo filho, ela esvazia o sentido daquele discurso perpetuado de geração em geração, pois, Iohána transgredira a lei daqueles sábios, fazendo-a ruir juntamente com ele no momento de sua morte. Assim, André evoca a tradição sob uma nova perspectiva, a da contestação, para que ele possa construir os valores que orientam os membros da família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria da residualidade, ao propor seu método de análise, contribui com os estudos de literatura comparada, pois fornece conceitos que agregam aos estudos da área instrumentos úteis à análise de obras literárias e de seus aspectos culturais. Nossa metodologia baseia-se na identificação de resíduos que nada mais são do que novas formas adquiridas por estruturas mentais, culturais ou estéticas provenientes de um passado próximo ou distante.

O novo aspecto obtido por meio da cristalização guarda em si uma essência que permanece quase inalterável. Essa é a mentalidade que se manifesta em diversos imaginários compartilhados socialmente por meio da hibridação cultural e da endoculturação.

Dessa maneira, a visão da literatura que a residualidade nos oferece é a de um universo que também é parte de um todo maior: a cultura. Na literatura e na cultura, o tempo é fator determinante, posto que sua ação torna possível a continuidade tanto de uma quanto da outra, cabendo-nos ter a consciência de que nelas, passado, presente e futuro se intertemporalizam no processo da invenção humana.

REFERÊNCIAS

DUBY, Georges. Reflexões sobre a história das mentalidades e a arte. *In: Novos Estudos CEBRAP*, v. 2, n. 33, p.65-75, jul. 1992.

DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ, 1993.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. *In: HALL, Stuart; Liv Sovik (Org.)*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LA PLANTINE, François; TRINDADE, Liana Sálvia. *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995, p.68-83.
- MARTINS, Elizabeth Dias. O caráter afrobrasílico, residual e medieval no Auto da Compadecida. In: *Encontro Internacional De Estudos Medievais*, 4.; 2003, Belo Horizonte. Anais. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003. p. 517-522.
- MONTEIRO, Romildo Biar; MARTINS, Elizabeth Dias. Resíduos da bruxaria medieval em “A feiticeira”, de Inglês de Sousa. In: *Revista Darandina (UFJF)*, v. 7. n. 1, p.01-19, 2014.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NASSAR, Raduan. *Obra Completa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PONTES, Roberto. Entrevista sobre a Teoria da Residualidade. (mimeo.). Entrevista concedida à Rubenita Moreira. Fortaleza, jun. 2006.
- PONTES, Roberto. Cristalização estética como polimento na literatura e na cultura. In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth Dias. *Residualidade ao alcance de todos*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015, p.111-124.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões escolhidos*. 4ªed. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.

Recebido em: 20/04/2020
Aprovado em: 19/05/2020
Publicado em: 12/06/2020