

## O FEDOR DA AMÉRICA PROFUNDA: RODOLFO KUSCH E O DILACERAMENTO EM JOSEFINA PLÁ (1903-1999)

Maria Josele Bucco Coelho\*

**RESUMO:** A expressão *América profunda* foi proposta por Rodolfo Kusch, um intelectual argentino radicado na puna, região do altiplano andino, no ano de 1962. É usada para designar o sentimento do humano que brota desde a perspectiva dos saberes dos povos originários implícitos e “vivididos cotidianamente en la calle o en el campo” (KUSCH, 2000a). O termo é retomado desde então para designar a convicção de que há uma continuidade da vivência cultural desses povos originários nas Américas que nos impulsiona a empreender “una aventura que está al margen de nuestra cultura oficial” (ISHIZAWA, 2007). A América profunda faz referência, portanto, à conjunção dos elementos primevos que - pese a todo o processo colonizador – irrompem no cotidiano das grandes cidades, conformando uma visão de mundo que nos faz tomar consciência “de que algo nos impide de ser totalmente occidentales aunque nos los propongamos” (KUSCH, 2000a). Partindo de tais pressupostos, este trabalho objetiva esquadriñar como a escritora Josefina Plá (1903- 1999) plasma esteticamente esses elementos americanistas a partir da análise do conto A Caacupe.

**Palavras-chave:** Conto contemporâneo. Literatura paraguaia. Decolonialidade. Josefina Plá. Estética do dilaceramento.

**RESUMEN:** La expresión América profunda fue propuesta por Rodolfo Kusch, un intelectual argentino radicado en la Puna, región del altiplano andino, en el año de 1962. Es utilizada para designar el sentimiento de lo humano que surge desde la perspectiva de los saberes de los pueblos originarios implícitos y “vivididos cotidianamente en la calle o en el campo” (KUSCH, 2000a). El término designa, desde entonces, la convicción de que hay una continuidad de la vivencia cultural de estos pueblos originarios en las Américas que nos impulsa a emprender “una aventura que está al margen de nuestra cultura oficial” (ISHIZAWA, 2007). La América profunda hace referencia, por lo tanto, a la conjunción de los elementos originarios que, pese a todo el proceso colonizador, irrumpen en el cotidiano de las grandes ciudades, conformando una visión de mundo que nos hace tomar conciencia “de que algo nos impide de ser totalmente occidentales, aunque nos los propongamos” (KUSCH, 2000a). A partir de tales premisas, este estudio busca escudriñar cómo la escritora Josefina Plá (1903-1999) fragua estéticamente estos elementos americanistas a partir del análisis del cuento A Caacupé.

**Palabras-clave:** Cuento contemporáneo. Literatura paraguaya. Decolonialidad. Josefina Plá. Estética de la Dilaceración.

### 1 Josefina Plá e a América profunda: o impacto da fagocitação

Josefina Plá (1903-1999) – escritora, poetisa, ceramista, crítica cultural e ensaísta - uma das grandes figuras literárias rio-platenses. Nascida na Espanha e tendo vivido no Paraguai desde 1938,

---

\* Professora da Universidade Federal do Paraná, doutora em Estudos Literários/Literatura Comparada pela UFRGS, coordenadora do projeto de pesquisa Mobilidades Culturais na literatura contemporânea, membro do GT Anpoll - Relações Literárias Interamericanas. E-mail: joselebucco@gmail.com

publicou mais de quarenta títulos de poesia, narrativa e teatro. Juntamente com Héríb Campos Cervera e Augusto Roa Bastos – que se declarava seu ‘discípulo’ – formaram a tríade da chamada "Geração dos ‘40". Acuada pelo regime ditatorial stronista, como mulher, possui uma história admirável. Casou-se contra a vontade dos pais com o artista paraguaio Andrés Campos Cervera e, depois de ficar viúva, regressou ao Paraguai, incorporando-se totalmente à vida cultural da região. Foi mãe solteira, dando ao filho, na década de 1940, apenas o sobrenome materno, o que lhe rendeu, como se pode prever, certa desconfiança local.

No entanto, essa experiência de ser mulher em uma cultura patriarcal e mestiça ganhou outros contornos ao ser sublimada literariamente. Os contos por ela escritos trazem a perspectiva latente do sofrimento, exclusão, pobreza e alienação a que o gênero feminino – pobre e mestiço – foi submetido. Para além dessa perspectiva, interessa-nos, especialmente, neste estudo, destacar a encruzilhada cultural em que Josefina Plá estava instalada. A tensão gerada pela visão de mundo europeia contraposta às nuances de uma cultura mestiça, foi geradora de uma escrita fagocitada<sup>1</sup> – e dilacerada – que ainda foi pouco explorada.

O termo fagocitação foi proposto por Kusch na obra *América Profunda* (1962) e corresponde a uma espécie de aculturação inversa onde os elementos originários é que são incorporados pelo ser ocidental. A fagocitação, em seu matiz conceitual, revela a força dos elementos originários subjacentes ao nosso estar-no-mundo que podem não ser reconhecidos formalmente ou tampouco sistematizados, mas brotam na forma como o homem contemporâneo vive, trabalha e sente nas grandes cidades. Pode ser considerada como transculturadora na medida em que seus produtos são sempre híbridos e heterogêneos, no entanto, é preciso ressaltar, não toma o elemento europeu-ocidental como o polo atrativo. É oposta. Recupera a nossa condição de simples “estar” opondo-se à busca frenética – e na maioria das vezes agressiva e excludente - de “ser alguém”. Manifesta-se em nossa descrença nas estruturas gerais, “incluso en las que nos

---

<sup>1</sup> O termo fagocitado foi criado pelo filósofo Rodolfo Kusch para designar o processo de hibridação cultural que resulta na apropriação, por parte do europeu, da visão de mundo indígena. Vale ressaltar que, diferentemente do projeto modernista brasileiro que pregava a incorporação de construtos de forma deliberada pelo processo antropofágico, a fagocitação descreve a hibridação inconsciente: “La fagocitación se da en un terreno de imponderables [...] Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide de ser totalmente occidentales aunque nos lo proponamos” (KUSCH, 2007b, p. 180).

convierten en nación civilizada” (KUSCH, 2000a, p. 193) e nos mantém sitiados no ímpeto do melhoramento, do desenvolvimento e do progresso em seu sentido ocidental.

Está presente em nosso ciclo do pão – esse ritmo biológico e pré-histórico que traduz essa condição profunda do mero estar nas urbes e que se impõe, “también a nosotros, los de la clase media, como parias por sus calles, sintiendo ese lento y monótono correr de la sangre por las venas, dispuestos a sacrificarlo todo con tal de tener nuestro pan diario, nuestro amor y nuestra paz” (KUSCH, 2000a, p. 212). O fagocitado pode ser vislumbrado na realidade feroz que segue sempre as leis da vida: nascer, crescer, madurar e morrer. Pode ser divisado no respeito pela acidentalidade, na necessidade de obter o fruto para viver (alimento, filho, livro), na percepção de que o nefasto, a suspensão da vida é latente e inegociável, razão pela qual entende que “es natural y sabio decir entonces que uno reemplazará al otro y éste a aquél hasta el infinito” (KUSCH, 2000a, p. 241). Por meio do reconhecimento dessa singularidade, Kusch acredita ser possível “retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social” (KUSCH, 2000a p. 04).

A narrativa de Josefina Plá, engendrada por sua condição de sujeito transcultural, incorpora estas nuances e formas fagocitadas que se solidificam na relação controversa entre o ser e o estar no mundo, entre as imagens que germinam do medo, do fedor e da neurose que constituem o ciclo do pão nas grandes cidades e perfazem as camadas dessa América profunda. Seus personagens, à deriva, estão absortos no ciclo do pão, buscando a sobrevivência em meio a uma sociedade hostil e excludente. Os enredos de seus contos desenrolam-se em meio à pobreza da experiência – no sentido benjaminiano<sup>2</sup> – no qual o que resta é a barbárie que deve – e precisa – ser assumida para que haja novos protagonistas na mudança desse panorama de desalento.

---

<sup>2</sup> No ensaio *Pobreza e experiência* (1933) Walter Benjamin explora o sentido da experiência na modernidade e apela para seu caráter desolador. Para isso, versa sobre como os modos de vida sofrem rupturas em sua dinâmica instaurando uma ‘nova barbárie’. O texto, apesar de expressar o sentido catastrófico dos rumos tomados no século XX se converte em um convite para repensar a humanidade. Conforme exploram Lima e Baptista (2013), em seus primeiros escritos, Benjamin considerou a experiência como um saber mascarado, opressor. Em seguida, após seus estudos da Crítica da razão pura, entendeu que o conceito kantiano de experiência era insuficiente para estruturar as diversas qualidades de experiência. Na década de 30, tempo de suas obras mais famosas, Benjamin concebeu ainda a experiência como o conhecimento tradicional, passado de geração em geração, e que vinha definindo com a modernidade. Por fim, em 1943, em um ensaio sobre Baudelaire, Walter Benjamin trouxe a experiência mais ao campo da sensibilidade, nomeando a não mais como “experiência” (Erfahrung), mas sim como “vivência” (Erlebnis).

## 2 O FEDOR A CAMINHO DE CAACUPÉ

O conto “A Caacupé”<sup>3</sup>, diferentemente de tantos outros textos de Josefina Plá, não tem indicação da data em que foi escrito. Sabe-se que sua primeira aparição foi na *Revista Alcor* nº 22, nos meses de janeiro e fevereiro de 1963. Em seguida, no mesmo ano, passa a compor o volume *La mano en la tierra*, uma compilação que leva esse título em homenagem ao relato que abre o volume e que, paradigmático, trata das controversas memórias de Don Blas, um colonizador espanhol à beira da morte, em busca de compreender os sentidos de sua existência, marcada pela linhagem por ele encetada nesse novo mundo, híbrida e mestiça.

Josefina Plá, ao referir-se a esse volume, salientou a importância desses relatos em sua trajetória como narradora. Descritos por ela como contos de desarraigo, circunscrevem-se em um obsessivo intento de sublimar sua condição diaspórica que, de tempos em tempos, conforme ela própria assinalou, tomava seu espírito:

Trato de proyectar los momentos iniciales de la colonia: el hombre - o la mujer- españoles, desarraigados de su mundo y entregados al azar de un ámbito en el cual solo con la exasperación de todas sus potencias, con angustia y con ansia, prenderán de nuevo -si es que prenden- sus raíces. [...] En estos cuentos hay una cierta sublimación autobiográfica - por lo menos así me lo han insinuado y yo no repugno por cierto la interpretación- son un cauce de la angustia lejana de la muchachita desarraigada que fui de un ambiente y un hogar tradicionales, y que trató desesperadamente de ahincar raíces por medio del amor en un medio totalmente nuevo y en muchos sentidos hostil, o por lo menos, antagónico. (PLÁ apud MATEO DEL PINO, 2002)

A angústia gerada pela mobilidade cultural, como se pode perceber, não está centrada nas reminiscências de sua terra natal – fato que caracteriza muitos dos relatos daqueles que se veem longe de sua origem – mas no encontro com uma nova territorialidade e na busca pelo entendimento-assimilação da diferença. Josefina despoja-se dos vínculos anteriores para imiscuir-se em uma nova conjuntura abalizada – já de antemão – pelo hibridismo. Seu processo criativo, marcado pela determinação em fincar raízes nesse novo meio antagônico e muitas vezes hostil é metaforizada na imagem da “mão na terra”, título da antologia que congrega o conto “A Caacupé”.

---

<sup>3</sup> Nesse estudo, para fins de citação, será usada a sigla AC para se referir ao conto – PLÁ, Josefina. A Caacupé. In: *Cuentos completos*. 2. ed. Assunção: El Lector, 2000, p. 31-39.

Nele, o leitor é convidado, já no título, a empreender uma viagem, um percurso. O uso da preposição “a” sugere esse movimento que, no decorrer da narrativa, promete desenhar-se como uma indicação do caminho em direção à Caacupé.

Do guarani *ka'a kupé*, o termo que dá nome à maior festividade religiosa paraguaia significa “de trás da erva” ou “de trás do bosque de erva”. Reza a lenda que um índio convertido, escultor, perdeu-se em meio a uma floresta enquanto buscava madeira para terminar um trabalho. Sem rumo e alentado pelo desejo de encontrar seu caminho, ele depara-se com um grupo de índios da tribo Mbya – tradicionais inimigos dos colonizadores espanhóis e portugueses<sup>4</sup>. O índio convertido implora, então, a proteção da virgem que aparece e lhe indica o caminho: *¡Ka'aguý cupe-pe!*, que significa ‘¡[vete] detrás de los arbustos de yerba mate!’. Salvo e agradecido, ele esculpe uma imagem na madeira que lhe deu proteção. Posteriormente, essa mesma imagem é salva de uma inundação do lago de Ipacaray por outro índio guarani recém-convertido ao cristianismo e de nome José. Desde então, a devoção à virgem de Caacupé, celebrada no dia 08 de dezembro, dia da Imaculada Conceição, converteu-se na maior festa religiosa paraguaia.

O convite encerrado no título do conto – A Caacupé – é, nessa perspectiva, um chamado aos caminhos do sincretismo religioso que conforma a sociedade híbrida paraguaia, em seus matizes cristãos e guaranis. Essa jornada investe-se de contornos simbólicos ao estruturar-se como um espaço de proteção, já que detrás dos bosques de erva-mate ou sob a proteção da virgem, encontra-se refúgio. Ir em direção à Caacupé é, nestes termos, seguir em busca de amparo, de sobrevivência. É um intento de fugir da violência iminente.

Chama a atenção, ainda, o caráter aberto desse apelo. O título parece colocar em circulação um chamamento que não está concluído, mas que encerra ações em movimento. Trata-se de uma marcha em curso. E o empreendimento dessa marcha, na narrativa, é feito desde a perspectiva dos episódios vividos e recordados por Manuela, uma lavadeira, grávida, mãe de três filhos e arrimo dessa família.

---

<sup>4</sup> Segundo Cadogan, “los Mbya-guaraní del Guairá no fueron catequizados por los jesuitas. También es conocida la resistencia que opusieron al conquistador y posteriormente a sus descendientes mestizos. Ferozmente perseguidos, son los que han logrado conservar en la mayor pureza su cultura espiritual”. In: BASTOS, Augusto Roa. *Las culturas condenadas*. Assunção: Fundación Augusto Roa Bastos, 2011, p. 40.

Por meio de um narrador onisciente embrenhado na consciência da protagonista é que nos acercamos do solitário universo de Manuela. Enquanto lava roupas em um arroio, ela se ressentida por seus infortúnios amorosos, uma vez que “ningún hombre le había sido de provecho; todo lo que le habían sabido traer era una barriga grande” (AC, p. 31). Em sua simplicidade, qualifica o destino das mulheres a partir de dois estigmas – “las que se dejan llevar y las son llevadas” (AC, p.32-33). Às primeiras, cabe a lisonja social de mães de família; às outras, o engodo de acreditar que “unas mujeres tienen suerte y otras no” (AC, p. 31). Mas ambas compartilham a submissão e a passividade diante de sua própria trajetória.

Nos devaneios de Manuela, divisa-se o momento em que ela ‘foi levada’ por Norberto, o pai das gêmeas Teófila e Arminda; a forma como foi abandonada por Simón “cuando ella estaba recién encinta de três meses” (AC, p. 32) e, por último, como foi humilhada por Pablo que a considerava – assim como sua vizinha, Ña Estanislada – como os “mates deslavados, que no quitan la sed, que hinchan sin satisfacer” (AC, p. 33). Nas três desditas vislumbram-se diferentes etapas da vida de Manuela marcadas, gradualmente, pela inocência infantil diante de Norberto, pela esperança em constituir uma família com Simón e pelo abatimento frente à humilhante relação com Pablo. Nesse percurso, os filhos representam física e metaforicamente esses encontros: as gêmeas, pequenas “mujercitas” que Manuela “en vano trataría de guardarlas todo el tiempo: que un día cualquiera...” (AC, p. 33), assombram-se e prefiguram o destino por ela vivido anteriormente. Aparicio, o “único varoncito y llorón”, “pequeño y mimado” (AC, p. 31), destina-se a reproduzir a conduta de seu pai, Simón, dentro de uma estrutura patriarcal e falocêntrica.

Para Bordoli Dolci, os personagens criados por Plá demonstram “uma alta dose de rebeldia dirigida contra antagonismos depositários do poder cujas medidas atuam no enfraquecimento da liberdade ideológica do indivíduo e, concomitantemente, contra vários setores da sociedade” (BORDOLI DOLCI, 1981, p. 84). Mas, em “A Caacupé”, não há rebeldia, há apenas conformidade e resiliência. Manuela aceita sua desventura e, mesmo sentindo-se cansada diante da gravidez, pressentindo “en las ingles la piel tirante, como si fuese a descosersele” toma mais roupas para lavar porque “nunca lavar la había perjudicado. Esto se queda para las ricas que se hacen las delicadas” (AC, p. 34-35). Esse caráter flexível diante das agruras de ser mãe, mulher, pobre e mestiça acompanham-na em sua luta diária pela sobrevivência.

O destino bruto que se investe contra Manuela tem como cenário um pequeno rancho, em um monte, onde se divisa uma cruz “cuyo paño amarilleaba, ajado” (AC, p. 36). Na narrativa, esse é uma insígnia que se investe de hibridismo e marca os movimentos de partida e chegada ao casebre. Trata-se de um limite físico – já que adiante não há estradas, apenas um carreiro para chegar até a choça. É também uma demarcação social, já que a irmã mais velha de Manuela, Ercilia, “casada, ella sí, como Dios manda, aunque sin hijos” não se anima a atravessá-la:

Ña Ercilia hacía siempre el camino desde la carretera a pie; pero esta vez llevaba tacones altos, y ello le había cansado mucho, aparte de haber torcido un taco (AC, p. 35); La camioneta se detuvo como de costumbre frente al caminillo, pero Ña Ercilia no se bajó del vehículo.

– Se animan a llegar solas al rancho... Yo estoy muy cansada y es tarde. Desde la cruz me hacen seña. (AC, p. 38)

A cruz assume também um lugar de memória<sup>5</sup>. Convertendo-se, assim, também, em um limite simbólico – dali se divisam as fronteiras da vida interior de Manuela, marcada pelas lembranças de um passado que a enche de amargura. Trata-se de um espaço de recordação diferenciado na medida em que as memórias de Manuela exercem uma pressão sobre o presente tornando-se vitais para o reconhecimento da minoria a que ela pertence. É um tipo de memória experiencial e cultural que remete às heranças simbólicas que, ao cristalizar as experiências do passado, constrói uma imagem narrativa que nos permite gerar identificações no presente.

Por isso, quando Manuela, com dificuldades, ajoelha-se para colocar uma pedra diante da cruz, somando-a “al montón” (AC, p. 36) para fazer um pedido-promessa - “Si me resulta bien el asunto de las chicas, le voy comprar un paño nuevo a la cruz” (AC, p. 37) – ela está cumprindo um dever de memória que nos permite acercar-nos de outras dores não explicitadas textualmente. Conforme explora Mendonça (2011, p. 53), era bastante comum, no Paraguai, que as famílias

---

<sup>5</sup> A noção de ‘lugares de memória’ foi proposta por Pierre Nora na década de 1980 e, segundo Bernd (2013) tornou-se um conceito “incontornável no âmbito dos estudos da memória” (BERND, 2013, p. 38). Trata-se da percepção de que a memória se apresenta em uma dimensão espacial, concreta, isto é, em forma de monumentos, túmulos, edifícios, museus, etc. e em uma dimensão simbólica e funcional (materializada no patrimônio imaterial das sociedades). Nesse contexto, percebe-se de forma mais nítida a memória como construção social, pois as comunidades culturais decidem o que querem lembrar/esquecer/exaltar/anular.

enterrassem seus familiares perto da casa. Se fossem crianças, anjos prematuros, essa proximidade traria proteção e benção.

Não há qualquer menção no texto sobre a possibilidade de existir, naquele espaço, um ente querido enterrado. No entanto, a devoção com que Manuela projeta-se sobre a cruz e faz o pedido adverte sobre essa possibilidade. Além disso, é preciso lembrar que, o aborto era uma prática comum entre as mulheres indígenas. Normalmente, tinham filhos depois dos trinta anos e sempre um ou dois – que eram cuidados com afeto. Esse pragmatismo desenvolve-se, *a priori*, devido à intensa relação com a natureza inóspita e às dificuldades provenientes do traslado - já que muitas tribos eram nômades. No caso de Manuela, advinham-se as dificuldades financeiras e a própria frustração pessoal, fruto da autorrepreensão, de um sentimento de inadequação e marginalidade.

A cruz funciona, portanto, como um espaço de reanimação das lembranças negadas, um signo da memória cultural, que, enquanto local sagrado, “fica à mercê do jogo livre da imaginação ou do retorno de algo que se recalcou” (ASSMANN, 2011, p. 25). O comportamento de Manuela sugere que se trata de um hábito já internalizado. Voltar-se para a cruz e fazer um pedido, colocando mais uma pedra em sinal de respeito por aquele espaço de recordação, demonstra que seu corpo estabilizou as lembranças por meio da expressão de certo afeto. Mas para Assmann,

a afeição como componente corporal das lembranças possui uma qualidade ambivalente: pode ser vista tanto como indício de autenticidade tanto como motor de falsificação. Quando uma memória embutida no corpo é totalmente cortada da consciência, estamos falando de um trauma. (ASSMANN, 2011, p. 25)

No caso de Manuela, como não há qualquer reminiscência, podemos inferir que se trata de algo sufocado que bloqueia qualquer lembrança reparadora. Em alguma medida, ao escolher o que rememorar, a protagonista demonstra uma consciência dos códigos de pertencimento de sua comunidade cultural. Ela parece saber o que deve lembrar e o que deve manter na obscuridade. Nesse processo, faz uma escolha, partilhada pelo narrador, seu cúmplice, de acentuar o caráter sofrido e excludente a que o gênero feminino é submetido naquela comunidade cultural como um artifício que protege esse passado inglório contra a ação corrosiva do tempo. Engendra, assim,



subsídios para entender os processos de colonialidade, revelando as marcas da violência, da submissão e dos genocídios.

Os temores de Manuela – que a inspiram a fazer a prece diante da cruz –devem-se à aproximação constante da irmã – Ercilla – que, a cada visita, “insistia que <Manuela> tenía que darle una de sus hijas” para que não seguissem o “camino de tantas otras muchachas campesinas” (AC, p. 34). Esse aparente cuidado esconde uma faceta da estrutura social paraguaia – a exploração do trabalho infantil e os processos de escravidão contemporânea que se escondem na aparente bondade de senhores que “acolhem” seres marginalizados, oferecendo-lhes uma oportunidade de sobrevivência, um futuro mais acolhedor e próspero – o que, naquelas bandas, é chamado de *criadazgo*<sup>6</sup>. Trata-se de um regime de trabalho em que uma criança é acolhida em uma casa e presta serviços domésticos em troca de alojamento e alimentação, sem receber para isso nenhuma remuneração.

Ercilia deseja, portanto, uma criada. Não uma sobrinha a quem proteger e dar afeto. É pelo desvio desse destino anunciado que Manuela reza. Interessante pensar, nesse momento, como os mecanismos de exploração disfarçam-se nas relações familiares. Sob a égide da bondade cristã, o desejo de Ercilia em levar os sobrinhos à festa de Caacupé, reveste-se de tons sombrios. E há de se observar ainda, nesse contexto, que Ercilia não teve uma vida diferente da de Manuela. Pobre, “se había casado en casa de su patrona, en Asunción” (AC, p. 34). Essa condição não a impede, no entanto, que repita o mesmo mecanismo opressor ao qual foi submetida. A colonialidade<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Muito embora o conto tenha sido publicado em 1963, mais de meio século depois, essa situação não mudou muito no Paraguai. Conforme os dados de Mike Kaye, em um relatório publicado em 2006 – a situação continua crítica: “Hay dos tipos de trabajadores infantiles domésticos en Paraguay. Uno es el de los menores que están empleados como domésticos y reciben algún tipo de pago por el trabajo que hacen, el cual incluye por lo general la limpieza de la casa, planchar, cocinar, lavar la ropa, y el cuidado de niños/as pequeños. De acuerdo a la Encuesta de Hogares hay más de 38.000 menores de entre 5 y 17 años que están empleados de esta manera. El segundo tipo es el sistema del *criadazgo*, en el cual los menores viven y trabajan como domésticos en hogares de terceros, normalmente en las ciudades, a cambio de alojamiento, comida y educación básica. Un menor trabajando como criado/a no recibe ningún pago por su trabajo. Un estudio llevado a cabo en 1994 estimó que había 11.449 menores de entre 5 y 17 años trabajando como criados/as solamente en Asunción”. Disponível em <[http://www.antislavery.org/includes/documents/cm\\_docs/2009/s/spanish\\_paraguay\\_report\\_06.pdf](http://www.antislavery.org/includes/documents/cm_docs/2009/s/spanish_paraguay_report_06.pdf)>. Acesso em 05 jan. 2015.

<sup>7</sup> O sentido de colonialidade aqui é tomado em sua acepção mais geral, não se referindo apenas à relação de dominação cultural que marcou a história das Américas, mas também a toda relação de poder que gera dominação e exclusão do Outro (depois dos processos históricos de independência). Nesse caso, portanto, refere-se às relações de exploração que surgem com outros protagonistas, mas que geram, igualmente, subalternidades.

manifesta-se de irmã para irmã. De tia para sobrinha. Assim, o caminho a Caacupé é contraditório. A festa em homenagem à virgem – na qual acudirão os filhos de Manuela em companhia de Ercilia – encerra uma promessa de alegria, mas também dilui as pretensões de um futuro diferenciado para as crianças. O movimento em direção à Caacupé é uma sentença dilacerada. É um estatuto da miséria em que os personagens encontram-se.

Sem pretensões mais que descansar os dias em que as crianças ficarão com a tia, Manuela ceva um mate doce. A presença da erva-mate como fator caracterizador do tempo na narrativa é crucial. O relato está concentrado entre as seis semanas que antecedem a festa da Virgem de Caacupé (que aconteceu no dia 08 de dezembro) e o retorno das crianças (em uma terça-feira), depois de terminada a festividade. Nesse intervalo de tempo, há duas situações decisivas que se desenvolvem a partir do mate cevado que projetam, antiteticamente, o passado e o futuro.

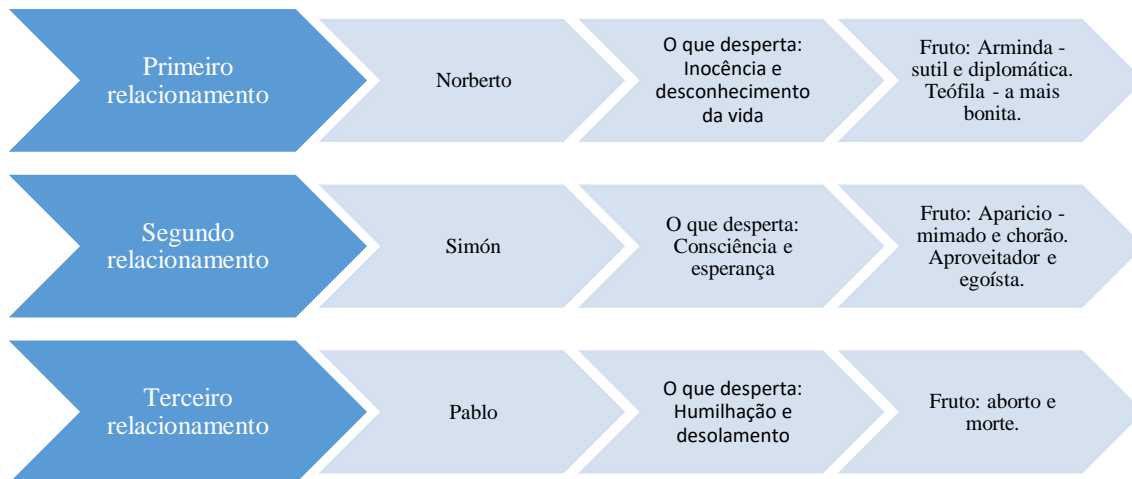
Em um primeiro momento, quando “Téofila, la más guapa, le brindó un mate espumoso” (AC, p. 34) logo depois de adentrar o rancho, findado o dia de trabalho que se descreve no início do conto, inicia-se o processo de rememoração de Manuela. Enquanto toma o mate, acompanhamos seu fluxo de consciência que se volta para um passado no qual se entrevê o ressentimento com a irmã – “en el fondo había un vago resentimiento hacia la hermana más suertuda y acomodada” (AC, p. 34).

Em meio a esse estado reflexivo, divisa-se a percepção da precariedade em que se encontra – “¿Por qué pico no hace ella? - pensó Manuela díscola. – Ella tiene plata. Yo no tengo un marido para ayudarme” (AC, p. 35). E se abre passo para a tomada da decisão que movimenta o relato – a permissão para seguir com a tia para a festa de Caacupé: “En seis semanas no sería tan difícil hacerles un vestido nuevo a las chicas” (AC, p. 35).

Arminda, “la más sutil, siempre diplomática” (AC, p. 35) é quem revela o verdadeiro propósito da tia: “Dice que si nos portamos bien, te va a pedir nos dejes ir con ella a Asunción, para quedar allí” (AC, p. 35). Mas Manuela, enquanto toma o mate, parece aceitar essa possibilidade como algo inexorável. As recordações de seu passado infeliz parecem impulsionar essa decisão. Ela encontra-se desolada. Há, então, um corte na narrativa até a partida das crianças. Nesse entretempo, apenas se infere a manutenção da rotina de Manuela lavando roupas no arroio enquanto as gêmeas submetem-se aos caprichos do irmão mais novo no rancho.

Em casa, reencontramos Manuela outra vez cevando o mate doce. Cansada pelo esforço de deixar as crianças para além da cruz, alentada pela prece ali realizada, faminta diante do “pan Paraguay” (AC, p. 37), trazido pela irmã, ela recosta-se sentindo que “algo le molestaba en la boca del estómago” (AC, p. 37). O que se segue, então, é a descrição de sua agonia diante de um parto prematuro, da dor e do sofrimento na noite escura – “No sabía si solo de dolor o también de angustia porque estaba tan sola” (AC, p. 37). E concretiza-se a última etapa da vida de Manuela. Enquanto as gêmeas simbolizavam a inocência e Aparício representava a esperança, a herança de Pablo para Manuela – humilhação e dilaceramento – concreta-se em aborto e morte.

Essas distintas fases da vida de Manuela sintetizam-se no infográfico a seguir em que se destaca, ainda, a relação entre maternidade e afetividade/erotismo. A partir de cada um dos encontros amorosos, a personagem vai construindo uma consciência sobre o lugar por ela ocupado dentro da estrutura social. Há, portanto, uma espécie de aprendizado que condiciona as escolhas que ela faz posteriormente. Entretanto, há de se destacar que, o despertar do entendimento da vida não traz, de forma alguma, conforto para Manuela. Ao contrário, os frutos são dilacerados:




---

Infográfico – *A vida de Manuela em seu ciclo* – (AC, p. 31-37).

No delineamento das quatro etapas da vida de Manuela na narrativa, fixadas pelos relacionamentos malsucedidos, há uma clara gradação que se completa com a morte de Manuela, partindo de uma infância corrompida que deslança na degradação total do indivíduo que morre, à

margem de qualquer auxílio humanitário. É o dilaceramento enquanto capacidade de ofender o Outro em sua humanidade.

Em um primeiro momento, Manuela não entendia como funcionava a estrutura patriarcal na qual as mocinhas pobres são levadas e largadas sem qualquer remorso. Suas filhas, tal qual ela, estão destinadas a essa mesma fatalidade. Depois, já sofrendo as dificuldades de ser mãe solteira, pensa ter forças para não cair novamente: “al irse con él pensaba: esta vez voy a ser más viva, no soy más la chiquinilla inocente que se lo cree todo: voy a procurar, Simón no se me ha de escapar” (AC, p. 32). Mas a esperança é em vão. Aparício será um legítimo representante dessa estrutura patriarcal desempenhando o papel que lhe cabe no sistema de gênero em que estão inseridos. Esse segundo momento descreve o processo de aprendizado de Manuela, seu processo de formação que, diferentemente das tantas narrativas de *bildungsroman*, culmina tragicamente. Fechado o ciclo, Pablo, com quem Manuela não foi feliz porque “llevaba en el alma la desconfianza” (AC, p. 32) lhe traz apenas o fedor da morte.

Manuela, inferimos, está morta na choça, de onde advém um forte cheiro que faz as crianças, recém-chegadas da festa, pensarem que “hay un ratón muerto” (AC, p. 39). Para Kusch, “es natural que del lado de la vida se dé todo y todo se pierda del lado de la muerte. De ahí que en la gran ciudad la muerte sea repudiable y hasta hedienta y constituya una falta grave” (KUSCH, 2000a, p. 238). Manuela cheira mal e, com ela, constitui-se uma alegoria do fedor maior que compõe toda a América.

No pensamento kuschiano, o fedor é uma das categorias que se pode usar para acercar-se da América profunda. Em uma atitude de desafio, ele aponta como, em determinados setores da sociedade, as raízes americanas sempre foram vistas como nauseabundas, assentadas em um preconceito excludente e hierarquizante:

Hedor y pulcritud son dos modos de encontrarse en América. Uno apunta a la dimensión mítica y telúrica de América – América profunda, mientras que la otra apunta a la razón como herramienta para la planificación técnica de la urbe y la estructuración social a través de un contrato – América de la superficie. (KUSCH, 2000a, p. 11)

Para Kusch, a arte nas Américas deve traduzir em signos compreensíveis aquilo que socialmente foi excluído ou relegado como algo asqueroso frente à inteligência social, pois “mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte” (KUSCH, 2000b, p. 783). A violência é grande e, por isso,

sua confissão também deve sê-la. Assim, um conto como “A caacupé” só pode ser, igualmente feio, monstruoso e dilacerado:

Frío sudor le perló la espalda [...] Gritó aún una o dos veces como en sueños; después quedó quieta. Entre sus piernas algo viscoso se enfriaba rápidamente, mientras la sangre, atravesando la sábana de bolsa y la lona del catre, caía al piso de tierra, que se ennegrecía al absorberla (AC, p. 37).

E fedorento: “qué mal olor hay por acá”, “seguro que hay un ratón muerto”, “Cómo mamá aguanta”, “el hedor era fuerte”, “huele demasiado mal. Me va a dar un pyayeré” (AC, p. 38-39). Esse mal olor que emana de Manuela congrega toda a marginalidade e exclusão daqueles que, nas choças campesinas, resignam-se a um ciclo sem outra perspectiva que não seja a mera sobrevivência. Nisso consiste o que Kusch denomina como “verdad del hedor” – essa premissa de apenas “estar sendo” nas Américas que se manifesta na abjeção ao passado, no desprezo pelas culturas originárias sempre vistas como sujas e fedidas, nos signos que persistem no presente em forma de barbárie, atraso e subdesenvolvimento:

La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que nos es ciudad, no prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible a ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud. (KUSCH, 2000a, p. 11)

Apenas há de refletir-se, nesse ínterim, que a implantação da pulcritude, ou seja, da beleza e da graciosidade, significa aniquilação, alienação, humilhação e abatimento das Manuelas. No caminho em direção à Caacupé, o recado da virgem permanece, milagrosamente, em vigor: *Ka'aguý cupe-pe!*, ‘¡[vete] detrás de los arbustos de yerba mate!’. No mate cevado – dispositivo desencadeador das memórias feridas – encontra-se o imperativo para a marcha em direção a essa América profunda e, nesse caminho, havemos de nos deparar com o fedor, mas também com a sensibilidade de incorporá-lo como parte de nossa essência e esta “es la dimensión política del hedor, que pone a este en evidencia y lo convierte en un antagonista inquietante” (KUSCH, 2000a, p. 15).

### Considerações finais

Na lógica americanista de Kusch, o eurocentrismo é invertido na medida em que são os elementos nativos que se impõem fortemente na constituição da identidade relacional e transculturada. E essa é uma risca indelével, pois congrega a negação de antigos binarismos, opositivos, reguladores e formadores de pares dicotômicos. O pensamento kuschiano apresenta-se, portanto, como um elemento de desestruturação da hierarquia epistemológica e articula uma nova configuração dos conhecimentos de/sobre a produção literária paraguaia – que pode ser estendida a outras práticas artísticas das Américas. Nessa nova configuração, são os elementos americanistas que se sobressaem tornando-se o vértice sob o qual se forjam os produtos transculturais. E como foi possível verificar, no sistema expressivo de Josefina Plá, esse jogo de fagocitação transcultural é complexo.

A partir da análise realizada, foi possível perceber como o dilaceramento, materializado na morte infame de Manuela, volta-se para a emergência e negociação do marginal, da minoria, do subalterno ou mesmo do diaspórico oriundo das comunidades originárias. Esvaziado de qualquer sentido épico, fechado em um enredo com personagens e feitos cotidianos, o conto incita-nos a reconhecer a prevalência da barbárie<sup>8</sup> que emana dessa América profunda negada, mas que, paradoxalmente, mesmo na sempre e contínua perda da “luz contra las tinieblas” (PLÁ, 1989), configura-se como um agenciamento político que sutura essas rasuras, concentrada como está no devir. Nesse processo, o leitor desempenha um papel fundamental, já que foi privado da tranquilidade contemplativa diante da coisa lida e se depara com a deriva, o fedor e a desumanização das criaturas platianas.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

---

<sup>8</sup> O termo barbárie é usado nesse momento sem a carga semântica imposta pelo jogo civilizado x bárbaro – próprio dos processos colonizadores. Não faz referência, portanto, aos povos ‘carentes de civilidade’ – para usar o paradigma da colonialidade, mas indica os índices de violência que ferem os direitos humanos em toda e qualquer comunidade cultural.

BERND, Zilá (Org.). **Dicionário de mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Lieralis, 2010.

BERND, Zilá. **Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura das Américas a partir dos rastros**. Belo horizonte: Fino traço, 2013.

BORDOLI DOLCI, Ramón Atílio. **La problemática del tiempo y la soledad en la obra de Josefina Plá**. 1981. 588 f. Tese (Doutorado en Literatura Hispanoamericana) - Facultad de Filología, Universidad de Santiago de Compostela.

CADOGAN, León. Asiento de fogones. In: ROA BASTOS, Augusto. **Las culturas condenadas**. Assunção: Fundación Roa Bastos, 2011.

FERNÁNDEZ, Miguel Ángel. Introducción. In: **Cuentos Completos**. PLÁ, Josefina. Assunção: El lector, 2000.

ISHIZAWA, Jorge. **América profunda**. Lima: Bellido Ediciones E.I.R.L, 2007.

KUSCH, Rodolfo. América profunda. In: **Obras completas**. Tomo II. Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000a.

\_\_\_\_\_. Planteo de un arte americano. In: **Obras completas**. Tomo IV. Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000b.

MATEO DEL PINO, Ángeles. Introducción. In: PLÁ, Josefina. **Sueños para Contar. Cuentos para Soñar**. Disponível em: <<http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/18/crea15a.html>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

MATEO DEL PINO, Ángeles. Sellando itinerarios. Género y nación en Josefina Plá. In: **Cyber Humanitatis**, n. 22, mar. 2002. Disponível em: <<http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

MENDONÇA, Suely Aparecida de Souza. **A representação da mulher em contos de Josefina Plá**. [tese de doutorado] Assis: Programa de Pós Graduação em Letras, UNESP, 2011.

PLÁ, Josefina. Aborto. In: **La muralla robada**. Asunción: Universidad Católica - Biblioteca de Estudios Paraguayos, v. 28, 1989.

PLÁ, Josefina. **Cuentos Completos**. 2. ed. Asunción: El Lector, 2000.

ROA BASTOS, Augusto. **Las culturas condenadas**. Assunção: Fundación Roa Bastos, 2011.

[Recebido: 20 out. 2016 – Aceito: 22 nov. 2016]