

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LITERATURA COMPARADA**

**(RE)CONTANDO A HISTÓRIA: A (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA
EM *VIVA O POVO BRASILEIRO* E *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS***

LILIAM RAMOS DA SILVA

Porto Alegre, 17 de agosto de 2005

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LITERATURA COMPARADA**

**(RE)CONTANDO A HISTÓRIA: A (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA
EM *VIVA O POVO BRASILEIRO* E *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS***

LILIAM RAMOS DA SILVA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Zilá Bernd

Porto Alegre, 17 de agosto de 2005

Formaram parte da Banca examinadora:

Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Profa. Dra. Maria Eunice Moreira
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Profa. Dra. Aimée González Bolaños
Fundação Universidade Federal do Rio Grande – FURG

AGRADECIMENTOS

Agradeço a realização desta dissertação

à amiga e orientadora Zilá Bernd, admirável figura intelectual, pela orientação precisa e objetiva. Suas sugestões foram sempre construtivas e pontuais, e sua ajuda apoio e motivação;

ao Charles, pelo apoio, respeito e compreensão durante a elaboração desta dissertação;

aos familiares e amigos pessoais por preocuparem-se com o andamento do trabalho;

aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Letras com quem tive o prazer de participar de discussões acaloradas a respeito da Teoria da Literatura;

ao corpo docente deste mesmo Programa, por possibilitar leituras e discussões de fundamental importância para minha escolha científica;

à Capes, por oportunizar minha bolsa de estudos e de meus colegas;

à Magnólia, a flor mais linda que já desabrochou.

Amor
um dia farei um poema
como tu queres
dicionário ao lado
um livro de vocabulário
um tratado de métrica
um tratado de rimas
terei todo o cuidado
com meus versos

Não falarei de negros
de revolução
de nada
que fale do povo

Serei totalmente apolítico
no versejar...
Falarei contritamente de Deus
do Presidente da República
como poderes absolutos do homem
Neste dia amor
Serei um grande F. da P.

Solano Trindade

RESUMO

Este trabalho tem como finalidade destacar a figura do negro como personagem literário, (re)contando sua história no continente americano. Ao tomar a palavra, o negro tem a oportunidade de narrar sua trajetória através do seu ponto de vista e algumas características como a passividade perante o sistema escravocrata vão sendo desconstruídas. As obras analisadas – *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro e *Changó, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella – exemplificam as mudanças que estão ocorrendo na poética e na visão de mundo do romance histórico. Com o advento das teorias pós-ocidentais na América Latina, as vozes que eram silenciadas passam a ser ouvidas e uma nova história é contada: a partir dos fatos históricos, resgata-se uma história onde o mito também tem o seu lugar. A nova teorização latino-americana engloba conceitos como transculturação, entre-lugar e criouliização, demonstrando a emergência de um terceiro espaço onde surgem novos sujeitos transculturados representativos da mistura das várias culturas que povoaram as Américas.

RESUMEN

Este trabajo tiene como finalidad evidenciar la figura del negro como personaje literario (re)contando su historia en el continente americano. Al apoderarse de la palabra, el negro tiene la oportunidad de narrar su trayectoria a través de su punto de vista y algunas características como la pasividad ante el sistema esclavista son desconstruidas. Las obras analizadas – *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro y *Changó, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella – ejemplifican los cambios que están ocurriendo en la poética y en la visión de mundo de la novela histórica. Con el advenimiento de las teorías post-occidentales en la América Latina, las voces que eran silenciadas se oyen y se cuenta una nueva historia: a partir de los hechos históricos, hay un rescate de una historia donde el mito también tiene su lugar. La nueva teorización latinoamericana abarca conceptos como transculturación, entre-lugar y criolización, demostrando la emergencia de un tercer espacio donde surgen nuevos sujetos transculturados representativos de la mezcla de las varias culturas que poblaron las Américas.

SUMÁRIO

PRELIMINARES.....	10
1. LITERATURA E HISTÓRIA	15
1.1 Nova história: a ‘periferia’ toma a palavra ..	18
1.2 Teorias pós-coloniais (ou pós-ocidentais) e o resgate da história perdida	28
1.3 (Re)descobrimo a América: novas teorias no Novo Mundo	34
1.4 Corrigindo a história das elites: o questionamento da verdade pela ‘história vista de baixo’	43
2. LITERATURA E IDENTIDADE EM <i>VIVA O POVO BRASILEIRO</i>, DE JOÃO UBALDO RIBEIRO E <i>CHANGÓ, EL GRAN PUTAS</i>, DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA	50
2.1 A negritude e a (re)construção da identidade negra nas Américas	54
2.1.1 <i>João Ubaldo Ribeiro e a identidade mestiça do Brasil</i>	57
2.1.2 <i>Manuel Zapata Olivella e a construção de uma identidade americana</i>	75
2.2 A valorização do universo mítico nos romances do corpus	95
2.2.1 <i>A mítica afro-brasileira em Viva o povo brasileiro</i>	102
2.2.2 <i>Os renascimentos de Xangô</i>	107
A CONTRIBUIÇÃO DA CULTURA AFRO-AMERICANA PARA UMA REESCRITA DA HISTÓRIA DAS AMÉRICAS	114

REFERÊNCIAS 121

ANEXO 1: Capítulo de *Viva o povo brasileiro*, referente aos orixás que ajudam os negros na Guerra do Paraguai.

ANEXO 2: Capítulo inicial de *Changó, el gran putas*, referente à profecia de Xangô.

PRELIMINARES

A problemática questão da formação de identidades é tema recorrente nas literaturas de países colonizados como, por exemplo, a América Latina, um continente que desde a época de sua “descoberta” busca sua afirmação identitária, fato complexo devido às diversas contribuições culturais de indivíduos que imigraram, sem esquecer, é claro, dos habitantes que aqui já estavam e dos que foram trazidos contra a sua vontade. Até algumas décadas atrás, esse tema foi muito analisado por nossos escritores e críticos, porém, sempre através de uma ótica eurocêntrica, onde o olhar era voltado para a Europa e as costas para o país de origem.

Essa tendência teve grande extensão em nossa literatura até o surgimento das teorias pós-coloniais (ou pós-ocidentais, quando se trata de América Latina, como veremos mais adiante) que vieram para questionar as identidades nacionais de forma fortemente marcada por linhas de pensamento desconstrutivistas, onde as oposições binárias do pensamento moderno ocidental como centro x periferia, civilização x barbárie, colonizador x colonizado perdem sua força e passam a ser estudadas através das relações entre esses pares, havendo assim um deslocamento de valores e um desprezo pelas hierarquias. Desse modo, essas teorias abordam a identidade literária nacional mostrando que essa se constrói de forma ambivalente: no entrecruzamento de linguagens, na medida em que se procura exorcizar o outro, ao mesmo tempo, se reconhece a participação do outro no eu. A identidade nacional está necessariamente marcada pelo posicionamento do sujeito e suas relações de gênero, contexto e cultura, não

existindo, portanto, uma identidade homogênea, constante e linear, mas uma nação marcada sempre pelas diferenças culturais, pela forma de rever a localidade da cultura através da ambivalência (Bhabha, 1998).

Atualmente, no contexto latino-americano, a busca de uma identidade nacional proposta por alguns críticos contemporâneos tenta escapar da comparação com os moldes europeus, pois estes reconheceram que as literaturas das Américas possuem a peculiaridade de estarem nelas misturadas duas ou mais culturas pela hibridação a que os habitantes do Novo Mundo foram submetidos. Com o advento das teorias pós-ocidentais, novas vozes, oriundas de outros lugares de enunciação, foram ouvidas nas Américas, invertendo a imagem produzida pela tradição eurocêntrica, como, por exemplo, a literatura afro-descendente no Brasil. Como se sabe, um traço comum às sociedades africanas era o seu caráter oral, mítico, o que as tornava frágeis diante da escrita ocidental, pois havia o risco de sua história desaparecer. Neste sentido, a transmissão da história através da *memória coletiva* foi uma das formas de o negro subverter os padrões estabelecidos com a escravidão, como o silêncio e a obediência servil, por exemplo. Contudo, durante muito tempo, esses *traços, vestígios* da cultura africana não eram valorizados por não possuírem uma versão escrita. A partir do movimento da *negritude*, a herança cultural africana passa a ser aceita na medida em que o negro se assume como tal, (re)descobrendo sua cultura, seus valores, uma auto-afirmação que se constitui a partir da 'proibição de ser'.

Quando nos referimos à herança da cultura africana no Brasil, percebemos que mesmo levando-se em conta o alto grau de mestiçagem e que em algumas nações latino-americanas o projeto identitário está calcado na figura

do mestiço nascido no continente americano, este, durante muito tempo, percebeu-se condenado a ser o *outro*, ou seja, aquele que mesmo estando presente não tinha o direito de expressar-se.

No texto pós-ocidental, a problemática da identidade retorna como um questionamento persistente do seu espaço de representação. Podemos dizer que todos os exemplos históricos de conquistas e invasões étnicas são uniformes em seus resultados finais: a raça invasora e triunfante apropriava-se das terras e fazia as divisões com seus descendentes, que se tornavam soberanos de tal terra. Restava aos vencidos submeterem-se à conquista ou tentar modificar a situação de conquistados. Uma peculiaridade muito interessante na assimilação à cultura ocidental foi a resistência afro-descendente em abandonar totalmente a sua cultura em favor da outra (como ocorrera com os indígenas). Algo resiste nos africanos que os faz escapar do genocídio, e tal processo de superação histórica leva-os a aprender a língua dos senhores sem esquecer “formas, narrativas e crenças do passado livre” (Assis Duarte, 2002, p.54).

O elemento cultural africano sofre modificação em terras americanas originando novas formas culturais, constituindo-se em parte significativa em todo o Caribe (Cuba, Haiti, Porto Rico, República Dominicana, bem como de outras ilhas de colonização inglesa ou francesa), além de também haver contribuído na formação cultural de países costeiros como Panamá, Colômbia, Guianas e Venezuela, sem contar o Brasil, país que recebeu o maior contingente de escravos africanos devido à sua extensão territorial e também sua proximidade com a África. A identidade latino-americana, portanto, deve ser reconhecida pelos encontros culturais que nela ocorreram, onde diferentes povos modificaram

substancialmente o resultado do embate que se constituiu em um acontecimento único na história da humanidade.

O presente trabalho analisará duas obras significativas no contexto afro-cultural das Américas: *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro (1941, -), e *Changó, el gran putas*, do colombiano Manuel Zapata Olivella (1922 – 2004). Trabalhar com duas obras tão distintas no quesito fortuna crítica – João Ubaldo é reconhecido no Brasil e no exterior por suas obras, traduzidas a diversos idiomas, além de vários críticos terem escrito a respeito dos temas que aborda, e Zapata Olivella, ainda não tão lido no Brasil, mas bastante citado na academia dos Estados Unidos por suas teorias, como a ‘mestiçagem triétnica’ – foi um grande desafio. Por um lado, há grandes diferenças entre a forma narrativa dos autores: enquanto João Ubaldo trata de (re)contar a história da formação da nação brasileira sem privilegiar qualquer tipo de linguagem, apenas colocando em pé de igualdade os discursos dos dominadores e dos dominados, Zapata Olivella resgata apenas a visão do negro desde sua viagem da África às Américas, destacando os elementos míticos que, além de acompanhar os africanos na travessia, possuem o poder de modificar seus destinos. Há, contudo, semelhanças importantes: as obras são escritas mais ou menos na mesma época – *Viva o povo brasileiro* foi escrita em 1984 e *Changó, el gran putas*, em 1983 – e preocuparam-se em resgatar a história dos negros, sempre relegados na literatura, ora em favor do indígena, ora em favor do branco. Os autores resgatam, através da mítica africana, a voz do negro como agente ativo, lembrando suas origens e vivendo de acordo com seus costumes e tradições.

Os escritores analisados, ao converter a História (tradicional) em objeto de investigação, potencializam novas versões que, longe de se imporem, abrem-se virtualmente e se realizam em um diálogo com o leitor. A pretensa fidelidade a documentos históricos é suplantada à medida que os escritores põem em evidência distorções da historiografia mediante confrontos de diferentes perspectivas.

Os objetivos da presente reflexão são: a) verificar como as disciplinas Literatura e História podem trabalhar em conjunto na (re)construção de identidades que foram renegadas pelo pensamento dominante, entrecruzando-se em diversos momentos da narrativa de uma nação; b) debater conceitos como negritude, transculturação, entre-lugar e criouliização, essenciais na formação de identidades na América Latina; c) demonstrar como o mito também pode ser considerado material para (re)contar a história; d) apresentar ao leitor romances onde os escritores se preocuparam em resgatar a história silenciada dos africanos e de seus descendentes, em que estes passam a não ser mais simplesmente subordinados aos desígnios da História, mas se tornam agentes ativos, resgatando em suas memórias uma nova história cultural afro-americana.

1. LITERATURA E HISTÓRIA

A literatura diferencia-se da narrativa histórica por sua subjetividade, pela ambigüidade ao compartilhar determinados discursos. Na literatura não há a objetividade dos relatos históricos muito menos o comprometimento com a verdade. Ninguém pode impedir um romancista de construir os desfechos que ele julga necessários, mas o leitor estaria preparado para aceitar audácias históricas, ou seja, o leitor deve aceitar que o romancista não deva passar por nenhum teste de verificação, por nenhum teste convencional de realidade? Haveria um limite entre a verdade histórica e a subjetividade literária? Estas e outras questões são problemáticas quando tratamos das relações entre literatura e história, duas disciplinas que possuem objetivos distintos mas se complementam em diversos momentos da narrativa de uma nação.

Estamos atravessando um período que preocupa os escritores porque determinadas 'verdades' ou grandes 'dogmas' foram abalados após o advento de uma nova concepção de história e, posteriormente, das teorias pós-coloniais. As obras analisadas na presente reflexão possuem a característica primordial no âmbito destas teorias que é resgatar a história que se perdeu pela falta de respeito à cultura do *outro*¹ pelo simples fato de ser *diferente*. Apropriando-se de fatos históricos, os escritores das referidas obras - João Ubaldo Ribeiro e Manuel Zapata Olivella - trazem uma nova narrativa que mostra o percurso do negro desde a época da travessia brutal do continente africano ao americano, os

¹ *Outro* aqui é utilizado na acepção de pessoa ou discurso que se encontra em situação de estranhamento diante da cultura dominante que o discrimina.

infortúnios da escravidão, a suposta liberdade, a resistência e a busca por justiça que a comunidade negra vem enfrentando desde sua chegada às Américas. Deste modo, surge um novo tipo de história que havia sido silenciada pelas características da modernidade - uma era de oposições binárias, de essencialismos e culto à pureza - sucedida por outra era marcada por heterogeneidades, polifonias e cruzamentos, onde a recuperação da identidade estaria mais atenta à recuperação de traços, vestígios e fragmentos de culturas que haviam sido postas à margem das vozes legitimadas e oficiais.

Com o advento das teorias pós-coloniais no âmbito acadêmico, diversas questões referentes à hegemonia eurocêntrica passam a ser revistas. A emergência de um terceiro espaço² na enunciação torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, e é apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos neste espaço da enunciação é que começamos a entender por que as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza”, tão apregoadas pelo discurso colonial, são insustentáveis. A história das nações, até então contada através de uma equivalência linear entre evento e idéia (historicismo), passa a ser contestada pelo fato de que nenhuma explicação única, que remeta a uma origem única, é adequada; com isso, o espaço do povo-nação moderno não é mais simplesmente horizontal. Para Bhabha,

na produção da nação como narração ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico, e a estratégia repetitiva, recorrente, do performativo. É através deste processo de cisão que a

² Termo expresso por Homi Bhabha na obra *O Local da cultura*, 1998.

ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de *escrever a nação* (Bhabha, 1998, p.207).

O presente da história do povo é uma prática que destrói os princípios constantes da cultura nacional que tenta voltar a um passado nacional “verdadeiro”, freqüentemente representado nas formas reificadas do realismo e do estereótipo. A máxima fundadora passa a ser “*de muitos, um*” em contraposição a “*muitos como um*”, sujeitos estereotipados onde teóricos tratam gênero, classe ou raça como totalidades sociais que expressam experiências coletivas unitárias.

O capítulo “Literatura e história” fará um percurso que iniciará na História (com H maiúsculo), que ordenava o tempo dos humanos ao devir do mundo em uma perspectiva linear em que os historiadores consideravam somente um tempo histórico cronológico, onde imperava um discurso baseado nas idéias européias e a ele se reduzia toda a história. Posteriormente, chegará a uma nova concepção de história onde há um *desvio* do historiador para as zonas silenciadas através do questionamento da documentação histórica sobre as lacunas, da interrogação sobre os esquecimentos, os espaços ‘brancos’ da história. Procurará retratar também como surgem as teorias pós-coloniais (e, logo, as pós-ocidentais) e os novos espaços/sujeitos enunciativos, destacando a recepção destas teorias no âmbito latino-americano. A alteração da posição de enunciação (não somente *aquilo* que é falado mas *de onde* é falado) e a luta contra a opressão colonial na tentativa de resgatar uma história que ficou perdida na linearidade do tempo não apenas mudam a direção da história ocidental, mas também contestam a idéia historicista de tempo como um todo progressivo, ordenado e único. Isso faz com que haja um questionamento a respeito de verdades históricas estabelecidas,

identificadas nas obras analisadas através da visão do negro que, ao tornar-se o sujeito enunciativo, tenta buscar uma explicação para sua situação de subjugação e subverte os padrões, resgatando sua cultura e identidade.

1.1 Nova história: a 'periferia' toma a palavra

Antes de iniciar um debate acerca de uma nova concepção de história, pensamos ser necessário retomar alguns aspectos da História que serviu como base para a filosofia ocidental que norteou o pensamento mundial até a primeira metade do século XX. Para Jacques Le Goff (1984), o saber ocidental considera que a história nasceu com os gregos, estando sempre vinculada à idéia de civilização. Não havia história escrita antes do século V a.C., e, neste período, os mitos eram transmitidos oralmente, ou seja, fora do tempo linear (histórico). A partir do século V, a memória nasce do interesse das famílias nobres (reais) e de sacerdotes dos templos como Delfos, Eleusis ou Delos. A mentalidade histórica romana não foi diferente da grega, que via no imperialismo a dilatação do espírito da cidade e, perante os bárbaros, os historiadores romanos também exaltariam a sua civilização. Para Políbio (204 – 122 a.C), as sociedades humanas e os indivíduos tinham um ciclo em comum: nascimento, desenvolvimento, declínio e morte, e a história seria uma fonte de *exempla*, agindo no combate à decadência de tal sociedade através da reprodução dos exemplos dos antepassados, da repetição dos grandes feitos dos mestres, dos eternos modelos do passado (idéia cíclica de tempo).

Essa tendência de pensar a história da sociedade foi retomada no século XVI com o Renascimento, mesma época em que os europeus iniciaram a conquista das Américas. Entretanto, entre o apogeu da civilização romana e o Renascimento, a propagação do Cristianismo foi visto como uma ruptura, uma revolução na mentalidade histórica que influenciou fortemente o pensamento ocidental. A doutrina cristã teria substituído as concepções antigas de tempo circular pela noção de tempo linear, dando um sentido à história, que passara a ter três pontos fixos: a Criação do mundo por Deus, a Encarnação dos homens e o Juízo Final com a volta de Jesus Cristo e a ascensão aos céus para os puros (livres de pecados) e a condenação aos pecadores. “O Cristianismo favoreceu uma certa propensão para raciocinar em termos históricos, características dos hábitos do pensamento ocidental” (Le Goff, 1984, p.190). Apesar das grandes modificações na História que o Cristianismo proporcionou, esta doutrina terminou por estabelecer uma relação hierárquica (e intolerante) com as outras religiões, efetivando-se uma “subalternização do conhecimento”³ que deu início àquele pensamento eurocêntrico de diferença = inferioridade. Com a expulsão dos mouros do território espanhol pelo rei Fernando e a rainha Isabel (*la católica*), o Cristianismo torna-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial/moderno e, conseqüentemente, o iniciador do ocidentalismo e da colonialidade do poder⁴.

Com o Renascimento, houve a formulação de um novo modelo de homem caracterizado pela ambição, pelo individualismo e pela rebeldia. Mais

³ Cf. Mignolo, 2003, p.46.

⁴ *ibidem*, p.81.

confiante em suas próprias forças, o homem moderno deixou de olhar tanto para o alto, em busca de Deus, passando a prestar mais atenção em si mesmo. O homem se redescobre como centro de preocupações intelectuais e sociais, como criador e criatura do mundo em que vive, passando a haver a constituição de um mundo centrado no homem (antropocentrismo) e na cultura humanista.

A chegada às Américas coincide com a revitalização do Cristianismo com base em certos ideais da Antigüidade, como a valorização da liberdade individual e a crença no poder da razão. Os historiadores do Renascimento prestaram à ciência histórica alguns insígnos serviços, como a crítica dos documentos com a ajuda da filologia, o início da 'laicização' da história e eliminação de mitos e lendas e o lançamento das bases de suas ciências auxiliares, estreitando a aliança da História com a erudição. Durante muito tempo, os historiadores pensaram que eram os verdadeiros documentos históricos que esclareciam a história dos grandes acontecimentos: a vida dos grandes homens, os acontecimentos militares e diplomáticos, as guerras e tratados, a história política e institucional das civilizações, e que o nascimento da História estava relacionado ao aparecimento da escrita, o que os levava a privilegiar o documento escrito. Os fatos históricos não poderiam ser retirados da imaginação ou da lógica; esses seriam alcançados através da observação minuciosa dos textos.

A idéia vigente era a de que o melhor historiador seria o que se mantivesse mais perto de tais textos, que os interpretasse com mais correção, que somente pensasse e escrevesse segundo estes. No século XVI, os povos eram julgados e hierarquizados pelos missionários espanhóis segundo o critério de dominarem ou não a escrita alfabética, "sendo esse um primeiro momento para a

configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário atlântico” (Mignolo, 2003, p.23) que iria constituir o imaginário do mundo colonial/moderno. Com isso, os europeus pensaram que estavam chegando a um novo continente que não possuía história, já que não havia documentos escritos que a relatassem.

Desde o princípio da história ocidental das Américas (colocamos *occidental* porque geralmente pressupõe-se que o continente americano não existia antes do “descobrimento”), sob a ótica eurocêntrica, os habitantes do Novo Mundo foram desrespeitados; freqüentemente as descrições se caracterizam pela negatividade: “eles eram gentes desprovidas de tudo; eles andam nus; eles não têm armas nem as conhecem; eles não têm ferro; não pertencem a nenhuma seita” (Colombo, 1991, p.61 e 100). Colombo não levou em conta que as terras, animais e homens já possuíam nomes; por isso, (re)nomeou tudo o que viu. Essa ação tinha o seu propósito: nomear significa tomar posse, e com isso foi apropriando-se daquilo que nomeava. Além disso, não reconhecia a diversidade das línguas e, por tal motivo, ao ver-se diante de uma língua estrangeira, só havia dois comportamentos possíveis e complementares, que era ou reconhecer que era uma língua e recusar-se a aceitar que ela fosse diferente, ou reconhecer a diferença e recusar-se a admitir que era uma língua, tanto que coloca em um de seus documentos endereçados à corte espanhola que estaria levando 6 indígenas para a Europa para que *aprendessem a falar*⁵.

O desejo de fazer com que os indígenas adotassem os costumes e a cultura dos espanhóis nunca vinha acompanhado de justificativas, afinal, tal procedimento, para Colombo, seria lógico. O “descobridor” não percebe a

⁵ Cf. Todorov, 1999, p.37.

alteridade e, gradativamente, impõe seus próprios valores como os únicos válidos. A primeira reação dos ocidentais, espontânea, com relação ao indígena - e mais adiante com o negro - é imaginá-lo inferior por ser diferente do europeu, e, se não fala a sua língua, não fala língua nenhuma, não sabe falar. Dessa forma, houve o aniquilamento da cultura indígena pré-colombiana e hoje só há resquícios dos povos maias, astecas e incas, pois desde aquela época e durante quase 350 anos a Europa se esforçou em assimilar o outro, em fazer desaparecer a alteridade exterior e, em grande parte, conseguiu fazê-lo. Seu modo de vida e seus valores se espalharam por todo o mundo e, como queria Colombo, os colonizados adotaram vários dos costumes ocidentais como língua, cultura, etc., situação que ao ser analisada por um viés identitário, demonstra que externamente os colonizados 'copiaram' os europeus no desejo de ficarem iguais, mas a essência, o interior continuava sendo o Eu, e isso foi o que originou um movimento de resistência à assimilação total. É interessante colocar as diferentes visões que as Américas propuseram àqueles que aqui habitaram no século XVI: para os europeus, uma terra que recuperava o seu "passado selvagem", exótica, e, para o nativo ou o africano, a passagem para o inferno.

A conquista, certamente, não afetou uma sociedade sem história. Com a morte e a destruição de deuses e ídolos, os indígenas perderam parcialmente sua identidade e, conseqüentemente, sua história: no contexto da colonialidade do poder, a população dominada, nas novas identidades que lhes foram atribuídas, foi também submetida à hegemonia eurocêntrica como maneira de conhecer e assimilar uma cultura diferente, "esquecendo" o seu passado e vivenciando o presente da cultura dominadora. Le Goff comenta que os grandes acontecimentos

como revoluções, conquistas e derrotas (formas principais de descontinuidade histórica) são sentidos como “traumatismos coletivos”, formando-se uma consciência histórica onde somente aos vencedores a história parece racional, restando aos vencidos a irracionalidade e a alienação. Nessa perspectiva, através de batalhas violentas, massacres, apropriações de terras e de culturas, a civilização europeia foi se desenvolvendo em terras americanas e escrevendo a história do continente que passou a ser documentada (escrita) pela mão do estrangeiro, que levou em conta somente a sua visão “racional” e “cristã” de colonização das Américas.

O século XVIII e o espírito das luzes trouxeram a ampliação da confiança do homem moderno em si mesmo, no poder da razão e da liberdade de pensamento, juntamente com o lançamento de novas teorias sobre diversos temas universais (Deus, Terra, planetas, homem, sociedade, etc.). O pensamento vigente na modernidade entendia a civilização moderna – europeia – como a mais desenvolvida, superior, que possuiria a premissa do desenvolvimento do mais primitivo, dando a si própria recursos para a violência necessária para remover os obstáculos da civilização. Além disso, do ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou primitivo estaria em um ‘estado de culpa’, fazendo então as vítimas pensarem que participariam de um sacrifício redentor onde o civilizado (racional) aparece como uma força que as emanciparia desta culpa. Para concluir a lista de absurdos, mostra-se a civilização como algo inevitável e necessário⁶.

A expressão *nouvelle histoire* (nova história) surge na França com Jacques Le Goff em 1978. Segundo o historiador inglês Peter Burke, a nova

⁶ Cf. Mignolo, 1996.

história seria “uma história *made in France*, o país da *nouvelle vague* e do *nouveau roman*” (Burke, 1992, p.9). É uma expressão às vezes utilizada para relatar os acontecimentos ocorridos nos anos 1970 e 1980, período em que houve uma reação

(...) contra o “paradigma” tradicional, aquele termo útil, embora impreciso, posto em circulação pelo historiador de ciência americano Thomas Kuhn. (...) Poderíamos também chamar este paradigma de a visão do senso comum da história, não para enaltecê-lo, mas para assinalar que ele tem sido com freqüência - com muita freqüência - considerado a maneira de se fazer a história, ao invés de ser percebido como uma dentre as várias abordagens possíveis do passado (Burke, 1992, p.10).

Essa revolta teve âmbito mundial e envolveu historiadores do Japão, Índia, América Latina e vários outros lugares. As mudanças ocorridas na escrita da história nestas duas décadas fazem parte de uma tendência mais antiga, pois já em 1912 o estudioso norte-americano James Harvey Robinson havia publicado um livro com o título “A nova história”⁷, onde fez a diferenciação entre História (que incluiria todos os traços e vestígios de tudo o que o homem fez e pensou desde seu aparecimento sobre a terra) e a Nova história (que iria servir-se de todas aquelas descobertas que estariam sendo feitas sobre a humanidade pelos antropólogos, economistas, psicólogos e sociólogos). Esta perspectiva interdisciplinar de relatar a história (priorizando as tendências aos acontecimentos) teria aparecido em documentos já do ano de 1860, ao haver a descrição da história cultural de alguns povos.

Desse modo, percebemos que o estudo linear de História vem sofrendo, há muitos anos, uma modificação no que diz respeito à visão continuísta e

⁷ J.H. Robinson, *The New History*, Nova Iorque, 1912.

totalizante que predominava na cultura ocidental, onde o estudo da história compreendia as relações entre o Ocidente e o “resto”, ignorando as interações entre Ásia, África e Américas, abrindo-se então espaços para outros relatos culturais que não foram levados em conta no passado colonial. Como ilustração literária deste novo panorama que assoma aos estudos histórico-literários, citamos o cego Faustino, personagem contador de histórias em *Viva o povo brasileiro*, em passagem demonstrativa - na literatura - de que a História pode ser manipulada em favor daqueles que detém o poder:

a História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem mais do que os que contam histórias de Trancoso. Houve, no tempo do antigo Egito, terra do Rei Salomão, cerca da terra da Rainha de Sabá, por cima do Reino Judeu, uma grande biblioteca, que nela tudo continha sobre o conhecimento, chamada Alsandria. Pois muito bem, um belo dia essa grande biblioteca pega fogo, subindo na fumaça todo aquele conhecimento e até mesmo os nomes dos que tinham o mais desse conhecimento e escrito os livros que lá havia. Desde esse dia que se sabe que toda a História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais, onde se lê cada peto de arrepiar os cabelos. Poucos livros devem ser confiados, assim como poucas pessoas, é a mesma coisa.

Além disso (...) a História feita nos papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. Alguém que tenha o conhecimento da escrita pega de pena e tinteiro para botar no papel o que não lhe interessa? Alguém que roubou escreve que roubou, quem matou escreve que matou, quem deu falso testemunho confessa que foi mentiroso? Não confessa. Alguém escreve bem do inimigo? Não escreve. Então toda a história dos papéis é pelo interesse de alguém (VPB, 1984, p.515).

O privilégio da história, entre as ciências humanas, seria conseqüente do disfarce ideológico pelo qual o Ocidente podia, face às outras culturas, encarar-se como ocupante de uma posição superior, a partir da qual lançaria seu magnânimo olhar

humanista. Como a história não era somente a história, mas a “história – para”⁸, o sentido que se extrai da indagação de um fenômeno ou período histórico é congruente com o que interessa e justifica a ação de grupos, classes ou sociedades particulares.

O termo *nova história* engloba subversão e renovação operantes no domínio tradicional das ciências humanas e sociais (além de todos os outros domínios do saber) tornando-se um dos fenômenos importantes na vida científica e intelectual da psicologia coletiva a partir da 2ª metade do século XX. Para Le Goff, a nova história não depende de nenhuma ortodoxia ideológica, afirmando a fecundidade das múltiplas contribuições e revelando que os acontecimentos são, em geral, apenas uma “nuvem”⁹ levantada pelos verdadeiros acontecimentos. De acordo com Nubia Hanciau e como já foi colocado nesse trabalho, até o surgimento dessa nova forma de rever os acontecimentos, a História era escrita a partir do centro (de onde se irradiava a verdade) em que a história das populações reverenciava o poder monárquico ou burguês e a história religiosa diluía-se na da Igreja e dos clérigos - daí o historiador poder legitimamente situar no centro de sua ambição de escrever uma história autêntica e total. “O que escapava a esse olhar era ocultado, considerado supérfluo, sobrevivência anacrônica, silêncio ou simples ruído sobre o qual se evitava falar” (Hanciau, 2001, p.11).

A nova história nasce, em grande parte, de uma revolta contra a História positivista do século XIX (onde a pesquisa história pretende-se científica do conhecimento do homem e da realidade que ele construiu), causando uma

⁸ Cf. Lévi-Strauss em “Histoire et dialectique” in *La Pensée sauvage*, 1962.

⁹ Le Goff, 1998, p.6.

revolução no conceito do que é realmente *documento histórico*, passando a serem aceitos materiais até então não convencionais, sendo incluídos documentos de todos os tipos: figurados e orais, produtos de escavações arqueológicas, fragmentos, estatísticas, cartas, fotos, representações plásticas e literárias, etc., revelando-se cruciais para a transformação das fontes, principalmente as orais (de grande importância na tradição africana). Com estes novos elementos, torna-se possível trabalhar versões alternativas dos fatos, onde historiadores não apenas constatarem a existência de vozes abafadas como revêem as representações estereotípicas do imaginário coletivo¹⁰.

Esta abertura a uma nova forma de (re)visitar o passado não pode ser encarada como um retorno nostálgico, mas como uma (re)avaliação crítica. Segundo Derrida, o centro não pode ser dispensado: “o ex-cêntrico precisa do centro para definir-se” (Hutcheon, 1991, p.103). Ou seja, o historiador pode partir de uma determinada referência histórica, mas este centro deve dar lugar às margens e, desta forma, a universalização totalizante começa a desconstruir a si mesma, e a complexidade das contradições que existem dentro das convenções - em nosso caso, a questão da etnia - começam a ficar visíveis. Portanto, a afirmação da identidade passa a ser vista por meio da ambivalente relação entre a diferença (que sugere a multiplicidade, a heterogeneidade e a pluralidade) e a especificidade (respeito à individualidade), constante no pensamento pós-colonial.

¹⁰ Hanciau, 2001, p.15/16.

1.2 Teorias pós-coloniais (ou pós-ocidentais) e o resgate da história perdida

A idéia de ordem, de um plano liso e contínuo do tempo sofre uma grande transformação juntamente com o discurso filosófico ocidental com a noção de *desconstrução do discurso* de Jacques Derrida (1971). Com a desconstrução do discurso, a idéia sobre um acontecimento possui a forma externa de uma ruptura e de um redobramento, “desconstruindo” a estrutura e questionando a sua estruturalidade, sempre relacionada a um ponto de presença, a uma origem fixa, a um lugar privado e limitado. A partir do acontecimento da ruptura, o centro começa a não ser mais pensado como sendo-presente, não tendo mais um lugar natural nem função fixos, tornando-se uma espécie de não-lugar no qual se passa a fazer indefinidamente substituições de signos. Derrida pretendia, com seu conceito, ‘desconstruir’ os pares binários do pensamento filosófico ocidental que fundavam a forma – a princípio dicotômica – de pensar o mundo. A partir deste momento, não existe mais a hierarquia que funcionava dentro da estrutura nem um sentido fixo que abarcasse a verdade: o significado passa a ser gerado a partir de um jogo de significações.

Com essa nova formulação do discurso, perde-se em uma construção binária a superioridade do primeiro termo com relação ao segundo, passando a valer a constante relação entre eles através de um jogo de presença/ausência denominado pelo autor como *differánce*¹¹. Não se trata da forma binária de

¹¹ Segundo definição de Derrida, a *différance* não é nem um conceito, nem uma palavra; funciona como foco de cruzamento histórico e sistemático, reunindo em *feixe* diferentes linhas de significado ou de forças, podendo sempre aliciar outras, construindo uma rede cuja tessitura será impossível interromper ou nela traçar uma margem, pois o que se põe em questão é “a autoridade de um

diferença entre o que é absolutamente o 'mesmo' e o que é absolutamente o 'outro': "é uma 'onda' de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas" (Hall, 2003b, p.60). O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo; seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais.

Dessa forma, se desconstruir a filosofia é determinar o que a história oficial pode ter ocultado ou excluído, interessa-nos o conceito na medida em que eliminam-se binarismos como civilização x barbárie, branco x negro, homem x mulher, centro x periferia, etc. (que poderiam ser substituídas por superior x inferior). A história da humanidade passa a não ter seu início pontualmente na Grécia (de onde supostamente teria se originado a civilização), mas podemos falar em vários começos que estariam sujeitos a diversos locais de enunciação. Trata-se da imagem contrária àquela que permitiu o traçado dos mapas do globo imaginados a partir de um lugar que pensou-se a si mesmo como o centro de tudo o que existia, construtor da verdade e do saber, núcleo de irradiação e de concentração de todos os poderes.

No rastro da herança desconstrutivista, as correntes críticas pós-estruturalistas evidenciaram que o discurso totalizador sofreu fissuras com a emergência de narrativas questionadoras do nacional, que introduziram outros discursos que não aqueles associados a uma autoridade discursiva dominante. O discurso crítico passou a ser baseado também em um sistema representacional

começo incontestável, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade de princípio - desaparecimento da presença originária". (Glossário de Derrida, 1976, p.22).

que não excluiu a alteridade pertencente ao domínio simbólico das identidades psíquicas e sociais.

Em meados dos anos oitenta, uma corrente intelectual diretamente vinculada aos postulados pós-estruturalistas (posteriormente denominada pós-colonial) começa a definir um campo de estudo no qual os pensadores originários dos países da “periferia” iniciaram a construção de uma engajada crítica da forma político-social negociada pelo antigo sistema colonial¹². A crítica pós-colonial elabora um contradiscurso daqueles que foram objetos da dominação colonial através de uma teorização da cultura como lugar, por excelência, da resistência aos discursos hegemônicos. Os pensadores, inseridos nesse viés pós-colonial, propõem uma crítica radical da forma político-cultural imposta pelo sistema colonial. Para Bhabha, o objetivo do discurso colonial é “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (1998, p.111). Como uma reação a essa sociedade, as teorias pós-coloniais prenunciam o início da valorização e politização das chamadas “Novas Literaturas”, ou seja, as do ciclo colonial do Império Britânico, e alcançando logo após as literaturas latino-americanas, objeto de estudo do presente trabalho.

¹² Na verdade, a teorização pós-colonial é uma corrente que surgiu nos anos 1960 nos departamentos de inglês das principais universidades anglo-americanas no que tange ao questionamento dos cânones historiográficos, literários e culturais, de um modo geral. A publicação de *Orientalism*, 1978, de Edward Said, foi o marco inicial que representou a primeira fase da teoria pós-colonial ao dedicar-se ao estudo entre o Oriente e o Ocidente, em que este seria o modelo de civilização organizada e desenvolvida e aquele visto como bárbaro. Said demonstra como a visão eurocêntrica do Oriente é construída através de uma prática discursiva calcada em dicotomias excludentes, o que dá início à racionalização de diversos críticos que se sentiram afetados por seu texto, como Homi K. Bhabha e Gayatri Spivak.

Walter Dignolo (2003) sustenta que, apesar da ambigüidade e confusão que o termo pós-colonial suscita a alguns teóricos, o termo revela uma mudança radical epistemo/hermenêutica na produção teórica e intelectual. Ele define a razão pós-colonial sendo entendida “como un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales” (Mignolo, 1996, p.9). Em artigo publicado na Revista *Gragoatá*, em 1996, o autor usa como título *La razón postcolonial* para falar sobre as literaturas na América Latina, mas termina por modificar o termo, em 2000, para *A razão pós-ocidental*¹³. A mudança efetuou-se, primeiramente, porque o crítico percebeu que teoria “pós-colonial” referia-se à crítica empregada principalmente por intelectuais que escreviam em língua inglesa e nos domínios do Império Britânico e suas ex-colônias (Índia, Austrália e Nova Zelândia), o que fazia com que as Américas, o Caribe, a África do Norte e subsaariana ficassem excluídos. Mignolo resolve, então, modificar o termo para “pós-ocidental”, que lhe parece uma expressão mais satisfatória para o cenário geoistórico que se estende do Império Espanhol após o século XVI à emergência dos Estados Unidos como novo poder colonial no final do século XIX.

Em segundo lugar, a pós-ocidentalidade ultrapassaria a pós-colonialidade porque, para Mignolo, África, América Latina e alguns países da Ásia seguem em uma situação de dependência econômica, ainda classificados como ‘colonizados’. A colonialidade do poder, entretanto, deve ser distinguida do

¹³ Publicação recente de capítulo da tradução de *Local histories, global designers: coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000).

período colonial europeu que se estendeu na América Latina do início do século XVI ao início do século XIX (quando Brasil e a maioria dos países hispanos conquistaram a independência de Portugal e Espanha, começando a constituir-se como estados-nações). O colonialismo não se extinguiu com a independência justamente porque a colonialidade do poder - e do saber - não terminou, apenas mudou de mãos (nesse momento, estaríamos em condição de colonizados pelos Estados Unidos). Por este motivo, Mignolo prefere utilizar o termo “pós-ocidental” (introduzido pelo cubano Roberto Fernández Retamar em 1974), sendo esta a palavra-chave na história cultural da América Latina.

Apesar de as colônias serem produtoras de cultura, o centro continuava produtor de discursos intelectuais sobre a cultura das colônias, tornando-se, assim, o único *locus* de enunciação. Tal concepção foi duramente criticada pelos teóricos pós-coloniais e pós-ocidentais, que apregoam a emancipação como uma libertação através do reconhecimento dos subalternos, além da erradicação da estrutura de poder que mantém a hegemonia e a subalternidade. O discurso crítico, que propaga esse novo pensar nacional, trabalha com uma nova conceituação de nação como um espaço onde se reorganizam as diferenças culturais. O nacional passa a ser caracterizado como um espaço permeado por identidades e alteridades, representações ambivalentes desestabilizadoras da lógica binária *eu x outro*, que se entrecruzam na formação de afiliações múltiplas e não-lineares.

Para Mignolo, um dos objetivos de teorizar a respeito da pós-ocidentalidade é promover uma (re)escritura na história da humanidade, ou seja, daquilo que foi reprimido pela razão moderna (em sua versão de missão

civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não-civilizados), através da defesa do pensamento *a partir da* fronteira e sob a perspectiva da subalternidade: pensar teoricamente é dom e competência de todos os seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um certo período ou em determinados locais geográficos do planeta. A pós-ocidentalidade deve romper com a epistemologia moderna; se não o fizer, torna-se apenas uma outra versão desta, com um tema diferente. “Seria, em outras palavras, uma teoria *sobre* um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir das e sobre as* fronteiras” (Mignolo, 2003, p.159). Dentro de uma concepção pós-colonial, o conceito de “fronteira” também se modifica, pois não está mais associado somente à demarcação dos limites coesos da nação moderna, mas também passa a ser repensado como uma liminaridade interna contenciosa que promove um lugar do qual, segundo Bhabha, “se fala sobre – e se fala como – a minoria, o exilado, o marginal e o emergente” (1998, p.211).

O reconhecimento das diferenças culturais/históricas possibilita uma releitura dos processos de representação da nação através do signo da diversidade cultural, já que nenhuma cultura apresenta caráter unitário ou simplesmente dualístico no seu diálogo do eu com o outro. Do ponto de vista pós-colonial e pós-ocidental¹⁴, a nação passa a ser analisada como um espaço marcado internamente pela diferença cultural e por tensões heterogêneas – de classe, etnia, gênero. Na rede de relações hierárquicas impostas pela sociedade

¹⁴ Outro motivo pelo qual alguns críticos discordam do movimento pós-colonial, segundo Hall (2003), seria porque o pós-colonialismo é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado principalmente por intelectuais deslocados do Terceiro Mundo, que estariam “se dando bem” em universidades norte-americanas prestigiosas. Por isso Mignolo sustenta a importância de escrever e ser ouvido na própria América Latina.

dominante, a diferença cultural se torna fundamental pois modifica o cenário das representações literárias e sociais, reorientando o conhecimento pela perspectiva do *outro* que resiste ao discurso totalizador e centralizador.

1.3 (Re) descobrindo a América: novas teorias no Novo Mundo

A história do romance latino-americano, desde suas primeiras formulações, esteve acompanhada por aspirações renovadoras que se desenvolvem em um plano utópico, caracterizando-se pelo compromisso de diálogo com seu tempo e sua sociedade. “Um traço saliente nas literaturas latino-americanas é o cunho militante do escritor, levando-o com freqüência a participar da vida política e dos movimentos sociais, em boa parte porque as condições do meio o empurram neste sentido” (Candido, 2001, p.264). Isso acabou fazendo com que a produção intelectual, em particular a literária, tornasse-se contribuição para construir a nação, dando-lhe um timbre de grandeza. Além disso, o intelectual tende a politizar-se no sentido estrito, mais do que nos países cuja sociedade e cultura estão sedimentadas de longa data - Europa - ou nos países que transpuseram com maior fidelidade os padrões metropolitanos - Estados Unidos¹⁵. O escritor colombiano Gabriel García Márquez, em seu discurso de aceitação do Prêmio Nobel de Literatura, em 1982, observou que estudiosos e analistas europeus e norte-americanos freqüentemente mencionam o brilhantismo e a originalidade dos escritores na América Latina. Contudo, ao mesmo tempo, no campo da situação político-institucional, consideram que os latino-americanos

¹⁵ Cf. Candido, 2001.

mantêm-se incapazes de engendrar formas de governo duradouras e apropriadas às suas situações particulares, e daí resultaria o isolamento, a solidão da América Latina¹⁶.

A história da cultura na América Latina está profundamente marcada pelo entrecruzamento dos discursos ficcional e histórico desde suas origens. Nesse caminho, destaca-se a existência de uma tradição de literatura vinculada à história, que alcança, no século XIX, uma realização notável com o denominado romance histórico. O surgimento do romance histórico inscreve-se em um contexto de pura fé historicista disseminada pelo pensamento europeu do século XIX, vinculado à produção literária romântica européia, mais especificamente aos romances de Walter Scott. Contudo, o romance histórico latino-americano também estava profundamente marcado pelas crônicas coloniais que se converteram nas principais fontes historiográficas para esses romances. A ‘tradição’ na hispano-américa estaria nas crônicas da conquista, onde o índio deixava de ser uma figura meramente decorativa e adquiria proporções de herói. Nesse momento, iniciava-se não somente a construção de uma literatura, mas também de uma historiografia: “a produção literária inscreve-se culturalmente no processo de independência que se havia iniciado no campo político, voltando-se para problemáticas de ordem essencialmente nacional” (Goulart, 2004, p.27).

Durante o período colonial, os romancistas latino-americanos procuram as marcas da nacionalidade, sempre aliada aos problemas de identificação. No

¹⁶ García Márquez, Gabriel. A solidão na América Latina, In *Senhor*, São Paulo, set./1983. APUD Navarro, Márcia. O discurso crítico feminista na América hispânica. In *O Discurso Crítico na América Latina*, 1996.

Brasil, também houve uma fase de identificar seu povo aos indígenas¹⁷ pois estes seriam os ‘menos piores’ em termos de etnia: os negros eram escravos, os mestiços, uma raça sem prestígio, e os grandes fazendeiros ainda seriam europeus ou descendentes diretos, que ainda exaltavam as origens européias. Na literatura latino-americana, ao identificar-se com os indígenas, os escritores deixam de tocar na questão do negro, que, apesar de se constituir em maior parte da população em alguns países, não era digno de constar em obras consideradas tradicionais. A ficção pós-ocidental, no entanto, desmascara o etnocentrismo europeu para questionar o discurso histórico que nasce em um entre-lugar onde o narrador extrai da história os materiais para urdir e repensar a tradição cultural, para resgatar o que ficou marginalizado pelo discurso da história - no caso do presente trabalho, o negro na literatura.

O que aproxima, portanto, o romance contemporâneo e a história é que no espaço lacunar o romancista preocupa-se em preencher os vazios alternando discurso histórico e ficção. A construção de uma identidade latino-americana, assim como sua historiografia, acaba por acontecer no romance histórico, onde os romancistas buscavam não somente conferir veracidade à narrativa ficcional, mas também, cientes do poder da imaginação, preencher lacunas, estabelecer sentidos entre a memória, o registro e os eventos. Os romancistas

¹⁷ Na segunda metade do século XIX, houve uma preocupação por parte dos escritores em atribuir uma identidade nacional ao Brasil. O escritor José de Alencar foi representativo por introduzir o indianismo, o regionalismo e o nacionalismo em suas obras. Acontece que a idealização na concepção do homem americano, mestiço e colonizado precisava ser nobilitado com a aura do mito. Para Alencar, o novo homem surgido na América adquiria um protótipo heróico cujos atributos essenciais seriam a força, a beleza, a coragem e a nobreza. Contudo, o indianismo cumpriu uma dupla função: por um lado, deu um cunho “heróico” à ausência de uma tradição legítima elevando o indígena a representante da nação brasileira; por outro lado, encobriu preconceitos e procedimentos da estrutura social escravocrata, excluindo o negro de suas obras.

(re)construíram, através da imaginação (e com a ajuda de relatos orais míticos), a parte que foi perdida no relato da história da América Latina e do Caribe.

O pensamento latino-americano e caribenho também segue uma linha que engloba tanto um olhar “para fora” (eurocêntrico e modelar) quanto “para dentro” (marginalizado, mas tentando se tornar autônomo), através do qual os escritores, na ânsia de definir um lugar de enunciação americano, “privilegiaram ou confrontaram-se com os processos de autonomização literária e de transculturação” (Bernd, 2003c, p.11). A grande luta dos críticos latino-americanos pelo reconhecimento de suas propostas se expressa na criação de novos conceitos que andam em circulação pelas Américas: a partir da transculturação¹⁸ (Fernando Ortiz, 1940), emergem outros conceitos importantes como os de entre-lugar (Silviano Santiago, 1970) e crioulização (Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant & Jean Bernabé, 1980) que demonstram que podemos trabalhar literariamente com conceitos pensados na própria América Latina, conceitos que foram teorizados em países e épocas distintas e que possuem uma característica comum: a resistência a uma concepção de que só é válido aquilo que é copiado ou se assemelha a um modelo considerado superior.

O contato com essas novas maneiras de entender as Américas nos permite ler melhor o texto literário. Nesse caso, o ideograma da transculturação se configura como conceito-chave das identidades americanas, pois pressupõe

¹⁸ O termo transculturação é proposto em 1940 por Ortiz no célebre livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, onde, ao longo da obra, constrói um jogo dialético entre o açúcar e o tabaco, contrapondo os produtos como entidades abstratas: o branco do açúcar e o marrom do fumo, o doce e o amargo, o alimento e o veneno (Reis, Lívia de Freitas. *Transculturação e transculturação narrativa*. In: Figueiredo, Eurídice (org). *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias americanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

que do contato entre duas ou mais culturas sempre surgirá algo novo, em permanente transformação:

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (...) o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de desculturação parcial e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim (...) em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola (Ortiz, 2001 (1940), p.18/19).

A idéia de que as Américas, por estarem em uma situação de colonizadas, sempre tentaram 'copiar' elementos da Europa na constituição de sua cultura e identidade, foi refutada no artigo "Os deslocamentos conceituais da transculturação" (Bernd, 2003c). Para a autora, mesmo quando as coletividades têm a tendência de reproduzir as matrizes culturais das metrópoles, há desvios, transgressões, deslocamentos, senão subversão total dos modelos. O fenômeno da hibridação de materiais e da subversão de rituais artísticos e discursivos sempre esteve presente na cultura do Novo Mundo desde os tempos em que os europeus conquistaram o continente. Se o sujeito transculturado é alguém que está consciente ou inconscientemente situado entre pelo menos duas culturas, e constantemente mediando entre elas, a transculturação pode ser vista como um fenômeno de zona de contato. Esta afirmação remete ao conceito de entre-lugar¹⁹

¹⁹ Entre-dois, entre-deux, zona de contato, de fronteira, espaço intervalar, intersticial, tercer espacio, the thirdspace, in-between: eis algumas variantes para denominar, na virada do século, as "zonas" criadas pelos descentramentos, quando da debilitação dos esquemas cristalizados de

(*in between*) espécie de zona fronteira²⁰, um caminho do meio que designa o lugar que ocupa o discurso literário das Américas em confronto com o europeu: a identidade no entre-lugar tem a peculiaridade de “saber fazer tanto a ruptura quanto a ligação, evitando a armadilha de ficar de fora de um e de outro lado, em situação de alienação” (Hanciau, 2003, p.112).

O desejo de releitura dos tradicionais espaços de enunciação (ameaçados pelos discursos pós-colonialistas e pela posição singular da crítica ante a dependência cultural) fez com que fossem criados novos espaços, os quais, misturados às virtualidades globais e às regionalidades enunciativas, atendem ao apelo de instâncias subjetivas dos discursos e ao desejo de releitura dos espaços de enunciação. Há mais de trinta anos, o crítico brasileiro Silviano Santiago conceituou este espaço intermediário e paradoxal filiando-se à tendência tropicalista da tradição oswaldiana e modernista, discutindo a respeito do lugar que ocupa o discurso literário das Américas em confronto com o europeu. Santiago considera o renascimento colonialista como originário de uma nova sociedade – mestiça – cuja principal característica é a reviravolta que sofre a noção de unidade e pureza, “contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o autóctone, associada à infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, que leva à abertura do único caminho possível para a descolonização” (Hanciau, 2005, no prelo). Santiago

unidade, pureza e autenticidade, que vêm testemunhar a heterogeneidade das culturas nacionais nas Américas e abolir a única referência, atribuída à cultura européia. (cf. Núbia Hanciau, 2005).

²⁰ Como já foi relatado, o conceito de fronteira, na concepção pós-colonial, modifica seu significado. Na concepção moderna, a fronteira constituía-se em encerramento de espaços, limitações, fixações de conteúdos e sentidos específicos. Atualmente, as fronteiras, além de abarcar amplos domínios, muitas vezes são porosas, permeáveis e flexíveis, podendo se deslocar e serem deslocadas.

estabelece justamente esse espaço aparentemente vazio, lugar de clandestinidade, como *locus* do ritual antropofágico da literatura latino-americana.

Na esfera do estudo da identidade afro presente nesta reflexão, é importante destacar o conceito de crioulização²¹, cunhado por Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant. O manifesto *Éloge de la créolité* (1989) surge no contexto cultural das Antilhas após uma longa caminhada na tentativa da recuperação da identidade negra que o longo período escravocrata havia aniquilado. Na primeira frase do prólogo, os autores já dão uma pista do que significa esta identidade crioulizada: “Nem Europeus, nem Africanos, nem Asiáticos, nós nos proclamamos crioulos” (Chamoiseau, Bernabé & Confiant, 2001), em uma negativa à exterioridade cultural a que sempre foram subjugados os habitantes das Américas, em especial os africanos, que foram trazidos à força para o Novo Mundo e que estiveram em uma situação de não pertencerem nem à cultura do continente nem à cultura do explorador: tornaram-se habitantes do *entre-lugar*. A dependência da cultura francesa é relatada no manifesto:

Temos visto o mundo através do filtro dos valores ocidentais, e nosso fundamento foi “exotizado” pela visão francesa que tivemos de adotar. Condição terrível a de perceber sua arquitetura interior, seu mundo, os instantes de seus dias, seus valores próprios, com o olhar do Outro (Chamoiseau, Bernabé & Confiant, 2001, p.7).

Tal atitude dominou os antilhanos na maneira de pensar, na história, na vida cotidiana, nos ideais, em uma armadilha de dependência cultural, política e econômica, determinando uma escrita para a cultura dominadora, emprestada, apoiada nos valores franceses. A tradição de expressar-se através dos levantes

²¹ Expressão traduzida do francês *créolisation*.

sociais deveria ser substituída pela manifestação escrita para que a Europa pudesse olhar para sua 'extensão' continental.

A criouldade implica um duplo processo: a adaptação de europeus, africanos e asiáticos no Novo Mundo e a confrontação cultural desses povos em um mesmo espaço, favorecendo a criação de uma cultura *crioula*²². Na verdade, esse manifesto surge em contraposição à idéia de (re)conhecimento e (re)valorização da cultura negra que o movimento da negritude proporcionou, mas que acabou fechando-se sobre si próprio, não concedendo as aberturas necessárias ao outro na constituição de uma identidade americana²³. A criouldade torna-se, então, uma visão do identitário como lugar de confluência do múltiplo, determinando uma consciência “da escritura como lugar de desestabilização e do escritor como imperativamente aberto ao multilingüismo, mesmo que ele escreva sempre na mesma língua” (Bernd, 2004, p.103), o que pode ser percebido nas obras analisadas de Ribeiro e Zapata Olivella, onde os autores não se preocupam em manter um padrão culto das línguas portuguesa e espanhola, trazendo para os textos linguagens populares mescladas com dialetos africanos, enfatizando a multiplicidade de linguagens que compõem a cultura das Américas.

²² Cf. Bernd, 2004, p.104. Nesse momento, é importante diferenciar os conceitos de *criollo*, amplamente utilizado no espaço hispano-americano e caribenho, de crioulo, de recorrência no Brasil. “Criollas” são as línguas mistas nascidas do contato entre o idioma europeu e as línguas nativas que se tornaram línguas maternas em algumas sociedades, como, por exemplo, os crioulos franceses (Haiti, Martinica, Guadalupe) ou crioulos ingleses (Jamaica). Os nascidos nas Américas, frutos de relações entre europeus e africanos, ou aqueles que nasceram nas Américas mas seus pais eram de países exteriores também são denominados *criollos*. No Brasil, a palavra *crioulo* se refere exclusivamente a negro (sentido pejorativo).

²³ Ver reflexão completa acerca do termo *negritude* no capítulo II do presente trabalho, item 2.2 *A negritude e a (re)construção da identidade negra nas Américas*.

A crioulização segue a mesma linha da transculturação na medida em que ambas carregam um valor de imprevisibilidade, de desierarquização e de intervalorização de culturas, ultrapassando o conceito de mestiçagem que, em um primeiro momento, serviu como característica de identificação das culturas do Novo Mundo, mas que foi ultrapassado por apresentar resultados previstos, podendo servir de camuflagem à manutenção de uma identidade calcada na homogeneidade, como foi apresentado em *Casa Grande e Senzala* (1933), de Gilberto Freyre²⁴. Nessa obra, que viria a moldar a imagem do Brasil em um tom de otimismo em relação a um ambiente social gestado durante a fase colonial brasileira, o mulato (mestiço) seria o tipo caracterizador do país. A problemática de tal afirmação reside no âmbito de que a assimilação e o reconhecimento social do mestiço no Brasil ocorriam à custa da depreciação dos negros, já que o que estava por trás deste mecanismo brasileiro de ascensão seria “a concordância da pessoa negra em negar sua ancestralidade africana, posto que está socialmente carregada de significado negativo” (Bernardino, 2002, p.252). Somente seria aceito na sociedade o mulato que assumisse os costumes e os padrões morais e culturais do branco; portanto, o conceito de mestiçagem se preocupou em integrar os grupos marginalizados, mas sempre de acordo com as concepções dominantes da nação. O conceito de transculturação é preferencial porque deslocou a tópica da raça, presente nas teorias da mestiçagem, para a tópica da cultura.

²⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Brasília: Ed. UNB, 1963, 12ªed. (original de 1933).

1.4 Corrigindo a história das elites: o questionamento da verdade pela 'história vista de baixo'

A referência ao termo “história vista de baixo²⁵” (Burke, 1991) é essencial nesta etapa do trabalho para reformular algumas idéias com relação às teorias pós-ocidentais dentro da perspectiva de uma nova abertura à história. Se a história alternativa abre as portas para uma nova interpretação do passado e a teorização pós-ocidental requer o reconhecimento dos *loci* de enunciação ‘periféricos’, é através da (re)leitura da história tradicional que partiremos para (re)contar a história dos negros no continente americano.

A problematização das concepções histórico-literárias tradicionais tem a ver com o cânone, ou seja, com a discussão da possibilidade de pensar a história em termos de esquema linear e unicultural. Contudo, ao concebê-la como articulação de séries ou sistemas que se justapõem, enfrentam-se ou se transformam, passam a não poderem ser concebidos em uma significação única e sim em níveis diferentes e em formas de relação. Concebemos cânone como “corpus verbal en el que una comunidad crea su identidad” (Pizarro, 1993, p.23) e, como é sabido, os colonizadores impuseram seus modelos e estabeleceram seu próprio sistema de hegemonias, fazendo com que a identidade americana estivesse necessariamente atrelada à européia e que houvesse um aniquilamento das identidades originárias (indígena e negra). Por isso que nossa concepção

²⁵ Devemos fazer algumas considerações com relação ao termo “de baixo”. Este é apenas uma escolha entre outros que constam na publicação de *A escrita da história: novas perspectivas* (1994): história vista de baixo, história de além-mar, micro-história, história oral ou história dos acontecimentos.

tradicional de literatura - nosso cânone - está relacionada à literatura européia, às obras que seguiram seus modelos literários.

As novas práticas discursivas, no entanto, não tratam de transformar o cânone mas, através da inserção de novos e diferentes discursos no âmbito da literatura, de reformular esse corpus, incluindo as escrituras de culturas que haviam sido relegadas por terem sido consideradas 'inferiores', 'sem importância', que haviam permanecido esquecidas no momento da conquista e da colonização. Tais discursos exercem uma resistência cultural que os impulsiona a uma posição de "defensa étnica" (Pizarro, 1993, p.27/28). No caso dos negros, seus discursos orais serão postos em evidência séculos mais tarde através dos processos transculturais, onde seus ritmos e vozes passam a adquirir presença em algumas manifestações do sistema literário americano²⁶.

Inicialmente, a responsável pela análise da história 'de baixo' seria a cultura popular, o que estaria causando uma grande dificuldade para a produção teórico/crítica por não haver ainda uma definição completamente abrangente do que (e quem) representaria tal cultura. Os primeiros estudos surgiram através do interesse da cultura popular no início da história moderna européia, e foram constantemente relacionados à cultura de massa e à classe trabalhadora. Por

²⁶ Um dos primeiros escritores latino-americanos a efetuar a mescla de linguagens foi o cubano Nicolás Guillén (1902 – 1989). Pode-se afirmar que a poesia de Guillén possui raízes africanas, musicalidade e denúncia social – um dos pontos principais de sua poesia é a preocupação com o nacional cubano. Além do comprometimento com o conteúdo, houve também uma transformação na forma ao trazer o ritmo do *son* para seus poemas. O *son* tem uma característica muito especial: dentro de cada tempo musical, cada instrumento de percussão leva uma vida autônoma, mantém seu ritmo específico. Sua primeira publicação, em 1930, intitulada *Motivos de son*, traz um de seus poemas mais famosos: *Sóngoro Cosongo*, duas palavras intraduzíveis. No vocabulário que finaliza a tradução do volume original, encontramos frente a estas palavras a indicação *fonema negróide*. Há uma característica particular no título, onde é incluída por duas vezes a palavra 'son', de grande importância para a poética de Guillén, que teve muitos de seus poemas transformados em canções (cf. Silva, 2003).

outro lado, no Brasil, houve uma grande dificuldade para definir quem fazia parte do povo: após a Independência, escritores tentaram formar a identidade nacional do povo brasileiro, mas esbarraram no preconceito por parte da sociedade que discriminava o negro (representativo da maior parte da população) e que ainda não havia conseguido desvencilhar-se da Europa (não se sentindo completamente brasileira). A solução, portanto, foi encontrar no indígena (que já tinha grande parte de sua cultura dizimada ou que já havia sido ‘empurrado’ para a periferia do sistema) o exemplo identitário nacional pelo viés romântico de José de Alencar. A identidade da nação é, portanto, ‘construída’ completamente fora da realidade que o país vivia.

A presença do negro na literatura brasileira registra que este esteve presente, ao lado do indígena, na literatura informativa do século XVI²⁷ e nas obras de poetas barrocos e árcades do século XVII²⁸ que retrataram os momentos da escravidão. Já durante o século XVIII encontramos, na poesia e na prosa, o negro sofrido e revoltado ou submisso e indolente, ao lado da virilidade e sensualidade do mulato e da mulata. No século XIX, o negro assumiu uma posição de destaque: nessa época, o romance alcançava sua maturidade com os realistas e os naturalistas, e os romances sobre as classes mais pobres incluíam

²⁷ Segundo pesquisas, o primeiro negro letrado foi Henrique Dias. Seu primeiro texto foi uma carta enviada a El rey de Portugal, datada de 1650 e dizia: “sou tratado com pouco respeito”. O padre Antônio Vieira também escreveu sobre a vida e os costumes dos indígenas e negros no Brasil e, no XXVII Sermão de Nossa Senhora do Rosário, de 1654, observamos a comparação feita pelo autor entre a figura do negro e a do seu senhor demonstrando a desigualdade racial. Contudo, embora Vieira condene os maus tratos dispensados aos negros, assinala, em outros textos, que a escravidão negra era um bom substituto para a escravidão indígena (Russo, 2003, p.9/10).

²⁸ Gregório de Matos foi o representante dessa época, abordando em suas obras a figura do negro, ressentindo-se com os mulatos que se alienavam e viviam como brancos, esquecendo-se de suas origens. Também escreveu relatos sobre as cerimônias religiosas como a macumba e foi um dos primeiros poetas a registrar a presença da mulata na literatura, descrevendo-a ora com estereótipos positivos (graça, beleza, musicalidade), ora com negativos (irresponsabilidade, perversidade, entre outros). (ibidem, p.10)

muitos personagens negros em suas tramas. Contudo, apesar da relevância que os negros adquiriram no romance nacional, até esse momento, não havia, na ficção brasileira, nada que pudesse se parecer com a emergência de uma consciência negra. Embora sua presença fosse abundante nas obras literárias desse período, poucos possuíam papel atuante no enredo. Geralmente, carregavam estereótipos positivos e negativos, como seres fiéis, cruéis, indolentes, entre outros.

Interessante destacar que o processo de formação de identidades na Colômbia seguiu um ritmo parecido ao do Brasil. Segundo Friedemann (1992), na metade do século XIX um grupo de intelectuais e escritores de vanguarda se reuniram para tentar aproximar o tema da identidade no país, apoiando-se no romantismo europeu, em Rousseau, no 'bom selvagem' e na imagem do indígena como uma proposta identitária. Com o tempo, contudo, os traços indígenas da população foram sendo "desdibujados", tornando-se, portanto, exóticos, e não mais representativo da maioria. Dentro desse esforço de identificar o povo colombiano, novamente o negro foi excluído: "la invisibilidad que como lastre el negro venía sufriendo en su calidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo sin negros" (Friedemann, 1992, p.28).

O conceito de invisibilidade em processos sócio-culturais citado pela teórica colombiana é uma estratégia que ignora a atualidade, a história e os direitos de grupos e indivíduos. Sua prática implica o uso de estereotípias entendidas como reduções absurdas da complexidade cultural, tratando pejorativamente a realidade dos grupos assim caracterizados. A invisibilidade

torna-se notória nos processos de identidade que ocorrem na Colômbia; por exemplo, os moradores da cidade de Antioquia carregam traços físicos herdados dos negros, porém, apesar de seu aporte, foram suprimidos pela população, que atribuiu o protagonismo cultural e econômico da região somente ao branco.

Ao contrário do Brasil, que viu no mulato o tipo caracterizador do país, a política colombiana era contra a mestiçagem, onde a mistura de sangues “empobrecidos” e “inferiores” determinaria “produtos inadaptáveis”. Em 1922, como na política brasileira, houve uma lei de imigração com vistas ao “desenvolvimento da raça”, ou seja, o conhecido ‘branqueamento’. De acordo com a lei 114, a justificativa era o melhoramento das condições étnicas, tanto físicas quanto morais. Uma publicação datada de 1928 pelo político e mais tarde presidente Laureano Gómez dizia o seguinte: “el elemento negro constituye una tara. En los países donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad” (ibidem, p.29). No entanto, na década de 1940 a concepção de “origem afro” passou a ganhar visibilidade e notoriedade pública e termos como “afro-colombiano” e “afro-descendente” se tornaram mais comuns²⁹.

²⁹ Segundo Wade (2003), na década de 1940 surgiu uma “negritude literária” que influenciou as elites intelectuais de Bogotá. Entre os autores citados estão o poeta negro Jorge Artel e sua obra *Tambores en la noche* (1940), onde retrata a cultura negra da região costeira do Caribe como repleta de sensualismo, música e ritmo, além de dor e tristeza. Juan Zapata Olivella, destacou-se por criar um programa de rádio chamado “La hora costeña”, também em 1940. Manuel Zapata Olivella, seu irmão mais reconhecido, publica várias obras relacionadas à identidade negra. Entre elas, podemos citar *Tierra Mojada* (1947), *Pasión vagabunda* (1948), *Detrás del rostro* (1962), *Chambacú, corral de negros* (1963), *En Chimá nace un santo* (1964). Além das publicações, participou do famoso Grupo de Barranquilla, ao qual se incluía Gabriel García Márquez, então escritor de jornais “costeiros”. Wade cita também pintores como Alejandro Obregón e Enrique Grau, que trabalharam com temas sensuais e introduziram cores vivas aos seus quadros, pintando, algumas vezes, negras em suas telas.

Em nosso ponto de vista, os representantes da história vista de baixo seriam aqueles que não tiveram oportunidade de manifestar-se durante o processo de construção da identidade nacional; interessa-nos a voz dos ex-escravos africanos que ajudaram a constituir a nação mas que foram relegados do processo e tiveram suas vozes caladas por estarem mais próximos à bestialidade que à humanidade.

O cristianismo foi um dos grandes responsáveis pela tentativa de assimilação que impunha aos negros escravos, justificando a escravidão como um ato que os estaria fazendo um favor ao trazê-los para as Américas, tirando-os do continente africano. A 'influência humanizadora da Igreja Católica' torna-se um mito de conveniência (entre tantos outros que emergiram nas sociedades escravocratas, como o sentimento de inferioridade africana, o alto grau de bondade da escravidão na América Latina católica, a democracia racial, etc.) criado pela sociedade dominante branca. O sentimento de superioridade do branco em relação ao negro irrompe já no discurso bíblico, de onde os europeus tiraram suas explicações para a inferioridade dos negros, que sempre apresentaram um grande defeito aos ocidentais: sua cor, relacionada à maldade e à feiúra em oposição à bondade, pureza e beleza representadas pela cor branca.

Os pólos antagônicos da questão do conflito entre senhores e escravos diz respeito à atitude dos negros perante o sistema escravocrata ao qual eram submetidos enquanto força de trabalho. De um lado, posicionavam-se historiadores, sociólogos, antropólogos e economistas para descreverem o escravo como um instrumento passivo diante do domínio dos senhores brancos.

De outro lado, contrapõe-se a abordagem do negro como um agente ativo que se rebelou contra o escravismo.

Uma discussão mais aprofundada referente à identidade negra será contemplada no capítulo II do presente trabalho tendo como exemplos as duas obras que serão analisadas sob uma perspectiva identitária da situação do negro ao (re)contar a sua história no continente americano.

2. LITERATURA E IDENTIDADE EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*, DE JOÃO UBALDO RIBEIRO E EM *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS*, DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Segundo Bernd (2003a), a identidade é um conceito operatório de grande utilização nas ciências humanas, principalmente a partir dos anos 1960 quando se passa do conceito de identidade individual ao de identidade cultural (coletiva). Nos estudos literários, torna-se recorrente a partir do momento em que as literaturas minorizadas no interior dos campos literários hegemônicos passam a recusar a classificação de literaturas “periféricas, conexas e marginais” (Bernd, 2003a, p.15) e reivindicam um estatuto autônomo no interior do campo instituído. As literaturas consideradas emergentes (aquelas que estão próximas de seu passado colonial, como as jovens nações africanas, e ainda as literaturas de grupos discriminados, como negros, mulheres, judeus, homossexuais, etc.) estão destinadas a desempenhar um papel fundamental na elaboração da consciência nacional, funcionando como elemento que preenche os vazios da memória coletiva e termina na auto-afirmação das comunidades ameaçadas pela aculturação.

No século XIX intensifica-se a preocupação sobre a relevância da literatura como instrumento de legitimação e orgulho nacional. O processo de formação do cânone literário brasileiro, por exemplo, foi desencadeado neste período e estava atrelado, de um lado, a uma necessidade política de desenvolver um projeto de construção identitária nacional, e, de outro, à crença oitocentista sobre a missão pedagógica da literatura em transmitir os valores morais e

espirituais, na esteira de uma cultura dita universal, ou melhor, européia, em cujos paradigmas se referenciava a produção local. Os críticos brasileiros pensavam a literatura dentro de uma moldura cultural canônica, isto é, uma forma institucionalizada através da qual uma certa cultura determina o que vem a ser sua literatura representativa.

Para o crítico Stuart Hall (2003a), as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a nação, sentidos com os quais podemos nos identificar, acabam construindo as identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. A questão é que estas memórias, para serem representativas da construção de uma nação, precisavam ser escritas; por este motivo, as memórias de negros e indígenas, por exemplo, não figuravam como constituintes da formação das nações latino-americanas. Importante lembrar Benedict Anderson (1983) ao refletir a respeito da identidade nacional como 'comunidade imaginada' e, a partir deste conceito, antes do advento das teorias pós-coloniais, a nação era pensada como um modelo a ser seguido pelos moldes europeus.

De acordo com Bernd & Utéza (2001), a literatura pode exercer uma função *sacralizadora* quando atua no sentido da união da comunidade em torno de seus mitos fundadores, seu imaginário ou sua ideologia e, em outros momentos, pode exercer também uma função *dessacralizadora*, ou seja, quando apresenta uma visão crítica, que corresponde a uma desmontagem do sistema. Os autores analisados no presente trabalho possuem o mérito de praticar as duas funções, pois ao mesmo tempo que rememoram elementos fundacionais (trabalham com a

mítica africana que envolve rituais sagrados e encontros com ancestrais e relembram contos e lendas de extração oral), questionam a História que foi contada privilegiando as elites e atuam como desconstrutores de estereótipos, procurando resgatar a fala reprimida e esquecida dos negros oprimidos com a instituição escravocrata. Os autores constroem um discurso no qual a comunidade negra se identifica, mas sua literatura transgride o discurso homogêneo-hegemônico construído durante a etapa de sacralização para fazer ouvir os outros discursos que foram silenciados e mostrar assim sua heterogeneidade.

A identidade é, ao mesmo tempo, um processo pessoal e coletivo, onde cada indivíduo se define com relação a um “nós” que, por sua vez, se diferencia dos “outros”, e, “enquanto representação, pode ser dada e atribuída mediante um processo de opção e escolha, correspondendo a uma necessidade de reconhecimento e identificação presentes no inconsciente coletivo” (Pesavento, 1998, p.18). Contudo, é importante lembrar que o conceito de identidade também guarda algumas armadilhas. Na tentativa dos grupos ‘renegados’ se identificarem para se tornarem mais representativos em uma sociedade predominantemente patriarcal, machista e preconceituosa, o “eu” individual acaba desaparecendo em favor de um “nós” coletivo que “pode tender ao monologismo e à coesão onde as vozes dissidentes são dificilmente admissíveis” (Bernd, 2003a, p.16). Os escritores acabam participando de uma espécie de guetização onde se fecham em si mesmos não dando abertura ao *outro*, transformando a produção literária em um sistema de vasos estanques originando cristalizações discursivas,

desaparecendo com a 'literariedade' dos textos³⁰. O escritor antilhano Édouard Glissant, autor de *Poétique de la relation* (1990), teoriza a respeito dos conceitos de Mesmo e Diverso (Le Même et le Divers), afirmando que o Mesmo se relaciona com o conceito de identidade quando esta se fecha sobre si mesma, a partir de um discurso que se torna hegemônico por se considerar o único possuidor da verdade, negando o *outro* ao negar a diferença. Já o Diverso se opõe ao conceito de Mesmo, ou seja, é a aceitação das diferenças e a possibilidade de relacionamento com o *outro* sem a imposição de nenhuma verdade. Nesse âmbito, Glissant (1990) traz os conceitos de *identidade de raiz* – que busca por uma identidade única e excludente, já que não considera o outro ou os outros como formadores de sua própria identidade – em contraposição ao de *identidade de rizoma*, uma identidade que se expande, respeitosa do princípio da alteridade³¹, que se justifica como as relações entre o Mesmo e o Outro onde o confronto é produtivo; ambas as partes mantêm suas especificidades estando abertas às trocas culturais.

Nesta reflexão, tomaremos o conceito de identidade como processo, isto é, “como dinâmica que se constrói e se desconstrói, e sempre junto com o conceito de alteridade” (Bernd, 1987, p.38) pois, para nós, somente existe identidade quando há a consciência da diferença que é posta por uma situação de estranhamento. A identidade que nega o olhar do *outro* se limita à visão do espelho, ou seja, somente permite olhar a nós mesmos. Portanto, ao se pensar

³⁰ Um exemplo desta afirmação foi o percurso das literaturas da negritude, próximo tópico a ser discutido.

³¹ A noção de *raiz* em oposição à de *rizoma* foi introduzida por Deleuze e Guattari (1995) através da classificação botânica das raízes, estendendo essa imagem a diversos campos do saber humano como a matemática, a psicologia, a política, a literatura, etc. E foi Édouard Glissant quem aprimorou essa noção de raiz/rizoma para *identidade de raiz* e *identidade de rizoma* (Godoy, 1999, p.64/65).

este conceito junto ao de alteridade, torna-se possível conceber o ser fora de suas relações que o ligam a este *outro* e respeitá-lo em sua diferença.

Nossa proposta de trabalho é a análise de obras que, apesar de tratarem da temática negra, não se fecharam somente nesta questão. A partir do resgate da memória coletiva de sujeitos que não tinham escrita em sua cultura, os autores (re)escrevem a história que havia sido esquecida pelo monologismo da história oficial. Ao ultrapassarem a barreira do duplo preconceito – as personagens principais são mulheres negras – dão voz àqueles que foram silenciados por não se adequarem à sociedade dominante da época. A recuperação dos elementos da memória coletiva se torna o vetor de uma identidade mais abrangente. Com esta memória resgatada, os movimentos negros se auto-afirmariam em sua condição e passariam a ter acesso a esta dimensão mais ampla da identidade, que os integraria não mais como atores, mas como agentes nesta nova realidade nacional.

2.1 A negritude e a (re)construção da identidade negra nas Américas

O movimento identitário da negritude surge por volta do ano de 1934, em Paris, tendo como principais nomes os estudantes Aimé Césaire (Antilhas), Léopold Sédar Senghor (Senegal) e Leon Gontran Damas (Guiana Francesa) que participaram da publicação da revista *L'Étudiant noir*. Inicialmente, a noção de negritude anunciava “o sentimento de revolta de uma categoria de seres humanos contra o processo histórico de aviltamento e de desnaturalização que a colonização batizou genérica e pejorativamente de negros” (Depestre, 2001, p.5).

Césaire, em 1939, publica o *Cahier d'un retour au pays natal*, poema que se tornou a obra fundamental da negritude e o tornou seu principal difusor. Segundo o autor, o conceito serviu para revolucionar a linguagem e a literatura, permitindo a reversão do sentido pejorativo da palavra *negro* para dele extrair um sentido positivo. Ao trabalhar com a palavra francesa *négre* (sentido depreciativo, usado para ofender o negro), há uma força de agressividade proposital, permitindo que houvesse uma reversão no sentido, ostentado a partir de então pelas comunidades negras com orgulho e não mais com revolta. Para Bernd, “essa foi uma estratégia para desmobilizar o adversário branco, sabotando sua principal arma de ataque – a linguagem – e provando que os signos estão em permanente movimento de rotação” (Bernd, 1988, p.18).

Até pouco tempo atrás, para os europeus, a Europa era a civilização, e a África era considerada um “deserto cultural” (Munanga, 1983, p.79). Alguns intelectuais negros projetaram sua salvação na assimilação da cultura ocidental, mas, embora isso houvesse ocorrido, ainda existia a discriminação com base na diferença da cor da pele. Mesmo participando de atividades culturais, os negros ainda não eram aceitos na sociedade ‘branca’ por causa de sua cor. Com isso, eles começaram a questionar essa assimilação, tentando encontrar uma nova saída na reconquista de uma dignidade autônoma. Ao reconhecer aspectos de sua cultura que haviam sido esquecidos por conta da aceitação total da cultura do outro, o negro volta a reconhecer-se como tal, passando a ter orgulho de suas origens.

Segundo Bernd (1987, p.21), em terras americanas, a negritude está presente desde que chegaram os primeiros negros trazidos como escravos do

continente africano. Podemos citar a revolta dos escravos no Haiti (que culminou em sua independência, em 1804) e os quilombos brasileiros (primeiros sinais de revolta contra o dominador branco) como alguns exemplos de um comportamento revolucionário que levou os escravos a fugirem de seus senhores, preferindo as matas à condição de submissão. As obras analisadas no presente trabalho contêm aspectos da negritude em vários momentos das narrativas: Zapata Olivella e João Ubaldo, ao retratarem a história dos negros não como seres resignados à condição de escravos mas como resistentes à escravidão e subversores da sociedade da época, narram a saga da presença negra no Novo Mundo.

É importante alertar o leitor que existem dois conceitos: um com letra maiúscula – Negritude – que se refere a um momento pontual na trajetória da construção de uma identidade negra, dando sentido positivo à palavra *negro*. O problema é que, por volta dos anos 1950, o termo começou a desgastar-se, tornando-se um “slogan”, sendo empregado por diferentes grupos com acepções diversas, chegando a ser considerado por alguns críticos como um “racismo às avessas”. A cristalização ideológica da Negritude, sobretudo por parte de alguns grupos que reivindicavam uma especificidade da raça e dos valores negros, fez com que o ocidental tirasse proveito da situação, acentuando-se ainda mais o antagonismo branco x negro. Transformando-se em ideologia, passou a servir ao interesse dos dominadores na medida em que não conseguiu conceber os valores negros no interior de um combate político, restringindo-se ao âmbito dos valores culturais e radicalizando-se na reivindicação das especificidades da raça negra. Os negros propuseram uma espécie de “cordão de isolamento”, e os brancos voltaram a discriminá-los, alegando que eles mesmos se queriam “diferentes”, e o

objetivo inicial a que se propunha o conceito da negritude – o de promover a igualdade entre os homens – foi abolido.

No entanto, a negritude – como substantivo comum, relacionada à tomada de consciência da discriminação e à busca de uma identidade negra – é positiva, na medida em que carrega uma noção de partilha do mesmo passado histórico e congregação dos indivíduos em torno da reafirmação dos valores negros sem excluir o combate político. Ou seja, em muitos escritores, a consciência negra advém em um discurso engajado na luta contra qualquer tipo de opressão: além de reconhecerem-se negros, nada impede que se reconheçam brasileiros, colombianos, latino-americanos, enfim. O poeta negro brasileiro Solano Trindade, por exemplo, conclama, em seus poemas, a união de **todos** os oprimidos, sejam eles negros ou brancos. A reivindicação de uma identidade negra deve coabitar com a reivindicação de outras dimensões da identidade. Isso faz com que a negritude se torne um movimento aberto, tornando-se diferente no momento em que não nega a participação do outro (ou dos outros) na (re)construção de uma identidade aberta à relação.

a) João Ubaldo Ribeiro e a identidade mestiça do Brasil

Viva o povo brasileiro – que passaremos a referir através da sigla *VPB* – obra exemplar de João Ubaldo Ribeiro, introduz um referencial histórico na construção da nação brasileira, das origens aos finais do século XX, detendo-se o privilégio das ações no século XIX. O autor faz uma análise minuciosa da formação do sentimento nacional, que engloba os indígenas, os negros escravos

que, apesar de serem os responsáveis pelo trabalho pesado, não eram considerados como fazendo parte da nação e os membros da elite que se julgavam “europeus transplantados”. É importante sublinhar o embate ideológico presente na obra, não somente entre negros x brancos mas também representado através da luta de classes, do cruzamento de ideologias e dos discursos elite x povo, na maior parte das vezes questionados pela personagem Maria da Fé, filha de Vevé (negra escrava, descendente do indígena canibal Caboco Capiroba) e de Perilo Ambrósio, conhecido como o Barão de Pirapuama (filho de imigrantes portugueses que ganha esse título após as lutas pela independência do Brasil) e pela família de Amleto Ferreira-Dutton, representante da ‘civilização’ brasileira.

João Ubaldo denuncia fatos na tentativa de democratizar a história oficial, criticando-a a respeito do uso privativo que dela se faz em função de interesses de grupos. O autor usa da sátira e de situações cômicas para (re)escrever a história do Brasil em *VPB*, obra reconhecida mundialmente por seu modo *diferente* de contar os fatos históricos ocorridos em terras brasileiras. Na realidade, João Ubaldo alça a literatura à frente da história, porque é como romancista que ele tem a liberdade de contar não a história como foi, mas resgatando a vertente oral dessa história, profetizando como esta poderia ter sido, geral e generosa com todos os oprimidos. Situando-se em um pólo oposto ao da história oficial, a narrativa se mostra contra a historiografia tradicional e sua cumplicidade com o poder, questionando aquela história que silenciou o movimento vivo e plural da memória coletiva. Ou seja, privilegia uma outra história que ficou perdida na possibilidade, e que somente a memória invencível da

literatura pode resgatar³². Ao passar a voz para o povo, a leitura da obra de Ubaldo traz fatos distintos daqueles que a história oficial costuma relatar: a questão do envenenamento dos patrões pelos negros, a descrição das festas nos terreiros, a palavra dada a uma mulher negra – Maria da Fé – representante dos desprovidos de tudo. A obra resgata verdades *outras*, com respeito à visão do *outro*, o que condiz com o princípio da alteridade. Em *VPB*, é diferente o tratamento dado às classes consideradas ‘inferiores’; João Ubaldo escreve uma história ficcional em que os oprimidos adquirem consciência da opressão e procuram meios de lutar contra ela.

O romance é considerado uma ‘epopéia às avessas’, onde João Ubaldo reconstitui mais de 300 anos da história do país, “não mais sob a perspectiva da história oficial, dos compêndios didáticos, mas segundo um fio narrativo que coloca em primeiro plano personagens anônimos do povo” (Ceccantini, 1994, p.52). Percorre várias etapas da construção da nação brasileira: as lutas pela independência, o Império, a abolição da escravatura, a República, a Guerra dos Farrapos (aparecimento do personagem histórico General Bento Gonçalves), a Guerra do Paraguai, a campanha de Canudos (referência a Antônio Conselheiro, outro personagem histórico). Tais fatos são revistos a partir do confronto entre o discurso da historiografia tradicional e a versão popular fundamentada na experiência de vida dos personagens. Na verdade, o ponto crucial da obra é o confronto com o questionamento da origem dos problemas que se perpetuam ao longo do processo de formação e afirmação da Nação brasileira: o fato do modelo

³² A tradução para o inglês de *Viva o povo brasileiro*, feita pelo próprio João Ubaldo, é *An invincible memory*.

identitário das elites ser o do branco colonizador. Nego Leléu, avô de Maria da Fé, diante da descoberta de a neta estar envolvida com revolucionários, afirma: “que tinha acontecido a menina tão bem criada, tão mimada, tão bonita, parecendo quase branca de tanto trato?” (VPB, p.370).

VPB nos apresenta várias concepções de possíveis verdades históricas privilegiadas por diferentes personagens. A multiplicidade de vozes – narração em primeira pessoa, em terceira pessoa, monólogo interior, linguagem culta e popular, arcaica e moderna – distribui-se em duas vozes gerais: a voz dos dominadores e dos dominados. As vozes se conjugam como máscaras que alternadamente encobrem o narrador, hostilizando-se, mas sem que uma silencie a outra: “o discurso monolítico, monológico, autoritário, é solapado pela instabilidade, pelo movimento, pela liberdade, pela invenção, pela novidade, pelo imprevisito” (Schüler, 1989, p.34). Analisaremos as diferentes visões e concepções dos personagens Perilo Ambrósio (representante do parasitismo³³ das elites); Amleto Ferreira (mulato que foge à origem negra chegando, inclusive, a falsificar a certidão de nascimento); Nego Leléu (negro resignado à sua condição de escravo, possui comportamento passivo, o que é, para ele, uma forma de resistência); Maria da Fé (mestiça que não aceita a condição de opressão dos negros e vai à

³³ Manuel Bomfim (1993), ao estudar o parasitismo, conceito retirado da biologia, comenta que este serve também para analisar os fenômenos sociais, confundindo-se com a noção de exploração predatória. Este conceito, para o autor, seria a chave explicatória para as mazelas da América de colonização ibérica, que arrancava tudo o que lhe interessava do Novo Mundo para mandar à Europa, com o agravante de que os povos e as sociedades sofriam, sob o domínio de colonos e autoridades, opressão violenta e, eventualmente, campanhas de extermínio. Contudo, mesmo após a independência do Brasil, o parasitismo continuou a vigorar, pois os grandes fazendeiros seguiam explorando o trabalho dos negros escravos sem dar-lhes nada em troca. Para Bomfim, os males de origem da América Latina estavam no parasitismo das elites brancas e na escravidão dos indígenas e negros.

luta contra a situação de dominação); Bonifácio Odulfo (representante do alhurismo cultural) e, finalmente, Patrício Macário (soldado do exército, muda de perspectiva: com origens africanas, nascido na elite, termina ao lado do povo).

No primeiro capítulo do romance, o personagem Perilo Ambrósio (português, filho de uma rica família de colonos que o expulsa de casa) tenta se esconder para escapar ao combate entre soldados portugueses e as forças que lutam pela independência do Brasil em 1822. Ele vê, na guerra, a possibilidade de usurpar os bens da família, além de adquirir reputação de combatente ao lado dos brasileiros. Recorrendo à violência e à mentira, apresenta-se como herói às tropas brasileiras, recebendo o título de Barão de Pirapuama (que, em língua indígena, quer dizer baleia, devido à grande presença e ao abatimento destes animais na costa baiana no século XVIII), tornando-se uma das personalidades mais importantes da Bahia.

Seu 'heroísmo' é decorrente de uma dissimulação dos fatos ocorridos durante a guerra: Perilo Ambrósio raramente combatia, deixava que as tropas brasileiras fossem à frente e constantemente ficava esperando em lugares mais tranquilos. Ao saber que um escravo seu, Inocência, havia lutado bravamente e estava ferido, foi ao seu encontro e terminou por matá-lo com uma faca, lambuzando-se com seu sangue para se apresentar ao tenente, que o elogia por sua bravura. Para o Barão, "melhor que (o escravo) haja morrido logo e não se pode negar que de um modo ou de outro deu sangue pelo Brasil" (VPB, p.27). Para que a verdadeira história não fosse revelada, ele corta a língua de outro escravo, Feliciano, a única testemunha ocular. Contudo, mesmo praticando esse ato, Perilo Ambrósio não consegue impedir que a história de sua cruel e vil ação

seja transmitida para a comunidade negra, tornando-se uma das causas de ódio que leva essa comunidade a arquitetar uma vingança (sua morte).

Este personagem encontra-se, assim, na genealogia das elites da jovem nação brasileira, sendo que o lugar que ocupa nessa genealogia é significativo, pois no começo era sangue e mentiras. “As marcas da violência persistem através do tempo como se o momento fundador de uma elite nacional fosse inseparável do legado autoritário que ela transmitirá ao futuro histórico da nação” (Olivieri-Godet, 2005, no prelo). Na visão de Perilo Ambrósio, percebe-se que os descendentes de europeus queriam a independência do Brasil, para que este fosse um país livre de Portugal, mas comandado pelas elites e que elas pudessem controlar as riquezas que o país produzia. Em um monólogo interior, afirma que o progresso da nação independente estaria em homens como ele, e que, através dele mesmo, os escravos, “pretos rudes e praticamente irracionais, encontravam no serviço humilde o caminho da salvação cristã que do contrário nunca lhes seria aberto” (VPB, p.33), pois eles faziam suas tarefas e recebiam comida, roupas, casa e remédios, “mais do que a maioria deles merecia” (*ibidem*). Para os escravos, a independência não modificara em nada sua situação, e, na verdade, nem os senhores tiveram de mudar seus hábitos, pois podiam levar a mesma vida que levavam antes, “com a diferença sublime que não mais sob o jugo opressor dos portugueses, mas servindo a brasileiros, à riqueza que ficava em sua própria terra, nas mãos de quem sabia fazê-la frutificar” (*ibidem*).

O autor acentua, através da leitura da obra nesse momento histórico – origem da nação brasileira – os aspectos autoritários e racistas da classe dominante. O personagem de Perilo Ambrósio é o primeiro de uma série, em *VPB*,

que encarna a arbitrariedade do poder e a violência. Servindo-se da opressão, da traição, da dissimulação, ele consegue realizar todos os seus objetivos. O tratamento que dispensa aos negros é repugnante; chama-os de “negros imundos”, “pedaço de asno”, “bosta do demônio”, classifica sua língua como que “de animais”, e fica na janela de sua casa a observar os escravos trabalhando e imaginando qual seria o próximo que violentaria (mulheres e até mesmo homens). Os discursos que os personagens ubaldianos assumem refletem uma importância fundamental em sua caracterização. João Ubaldo constrói, para cada um de seus personagens, “um discurso que delimita seus referentes culturais e ideológicos e que define a sua visão de mundo” (Olivieri-Godet, 2005, no prelo), e, no caso de Perilo Ambrósio, o potencial de violência é dissimulado por uma máscara de homem bom e digno; o herói da independência se expressa através de uma linguagem esmerada; mas quando se trata de revelar o seu interior, o autor mostra seu caráter tirânico e vulgar. Seu fim é trágico: sofre um envenenamento por parte dos negros que se revoltaram contra suas atitudes. Não foi um envenenamento comum, pois o Barão passou dias sofrendo enquanto seus órgãos iam sendo esfacelados pelo veneno das ervas que eram colocadas em suas refeições. Essa atitude é a primeira manifestação dos conspiradores da Casa da Farinha que, posteriormente, se tornariam a Irmandade do Povo Brasileiro, da qual falaremos mais adiante.

O corte da língua de Feliciano representa a tentativa de suprimir o discurso dos socialmente mais fracos, e a fala dos negros aparece como uma ameaça à ordem estabelecida que, portanto, precisa ser suprimida. O mulato Amleto, por sua vez, mantém sua mãe - negra - longe de sua casa para não ter

que assumir sua ascendência. O personagem constrói uma identidade fantasiosa forjando, com base em documentos falsificados, uma ascendência nobre e branca, de origem britânica, passando a se chamar Amleto Nobre dos Reis Ferreira-Dutton. Ex-empregado do Barão de Pirapuama, que o vê como um “mulato sarará, magro e um pouco melhor falante do que seria conveniente” (VPB, p.63), vergonhoso de sua origem e falsificador de sua certidão de nascimento para provar que vem de família inglesa e portuguesa (na verdade era filho de um relacionamento rápido entre um viajante inglês e uma negra escrava), tem horror aos negros e os culpa pelo atraso do desenvolvimento da nação. Em conversa com o Monsenhor Bibiano (representante da intervenção da igreja na civilização dos ‘selvagens’) sobre o futuro da nação brasileira, o autor destaca o discurso das classes dominantes impregnado do cientismo que marcou o século XIX e que, com suas teorias racistas, serviu como justificativa à manutenção da escravidão:

(...) que será aquilo que chamamos de povo? (...) Povo é raça, é cultura, é civilização, é afirmação, é nacionalidade, não é o rebotalho desta mesma nacionalidade. Mesmo depuradas, como prevejo, as classes trabalhadoras não serão jamais o povo brasileiro, eis que esse povo será representado pela classe dirigente, única que verdadeiramente faz jus a foros de civilização e culturas nos moldes superiores europeus – pois quem somos nós senão europeus transplantados? (...) Que somos hoje? Alguns poucos civilizados, uma horda medonha de negros, pardos e bugres. Como alicerces da civilização, somos muito poucos, daí a magnitude de nosso labor (VPB, p. 245).

A alteridade, portanto, estava posta de maneira inquestionável: ela estava do outro lado do oceano, onde o Brasil buscava os seus padrões de referência e colocava o seu horizonte. A elite brasileira se colocava “acima” do determinismo racial e endossava prazerosamente os padrões tecnológicos e estéticos europeus.

Amleto Ferreira não somente nega sua origem negra como incorpora totalmente os valores brancos, passando a ler jornais advindos da Europa e preferindo exprimir-se em um português “tão recheado de citações latinas e francesas que se torna praticamente incompreensível” (Bernd, 2001, p.91). Além da alienação cultural, Amleto também exige que suas refeições sejam iguais às inglesas: por exemplo, o desjejum continha “rins grelhados, arenques defumados, mingau com passas, pãezinhos fofos, chá e torrada com geléia” (VPB, p. 232). Sua decepção era a dificuldade para adaptar as negras da cozinha ao preparo e o desgosto por sua esposa Teolinda e sua filha, Carlota Borroméia, não o acompanharem. Carlota, vista pelos olhos do pai como uma “inglesa de origem” por causa de seus traços (tez diáfana, cabelos claros e finos, porte esbelto e frágil), escondida ia pedir broas, cuscuz, mingau de tapioca e café com leite às negras: “Um dia, porém, haveria de aprender, afinal não era mentira, tratava-se de (...) uma Dutton” (VPB, p.232).

A repulsa à origem ocorre por causa do tratamento que as pessoas com as quais se relaciona dão aos descendentes de africanos. Ao explicar para o Monsenhor Bibiano a origem de seu nome, ele comenta que tem origem em uma lenda inglesa, “num poema ou tragédia inglesa”. O Monsenhor questiona que tipo de literatura seus pais costumavam ler. Amleto rebate que não sabe, e assume que, na verdade, somente seu pai era inglês. Nisso inicia-se uma série de ofensas por parte do Monsenhor com relação a Amleto, este sendo acusado de ser pardo, de ser filho de mãe negra, pobre e alforriada (VPB, p.65). Tal atitude o irrita e lhe dá forças para querer esconder sua origem e subir na vida social.

Outro personagem que também se caracteriza por sua alienação é seu filho Bonifácio Odolfo, poeta que vê o povo a partir de uma focalização exógena, totalmente desvinculada da realidade, relacionando-se apenas com a cultura dominante (no caso, a europeia, mais especificamente a francesa, demonstrando preconceito por parte da literatura portuguesa), considerando-a superior à cultura nacional. O olhar de Bonifácio Odolfo caracteriza-se como um comportamento comum no século XIX, traduzindo a expressão “torcicolo cultural”, onde há a busca de uma identidade nacional a partir de um modelo estabelecido. Tudo o que se refere à Europa é bom, é importante; aquilo que remete ao Brasil (o calor e a preguiça, exemplos citados pelo próprio Odolfo) é considerado ruim, feio, vergonhoso, não havendo, portanto, respeito aos habitantes do continente africano que possuíam outro estilo de vida que não era igual ao dos europeus, que viviam em um outro continente que não a Europa. Os “europeus transplantados”, por um lado, não se afirmavam como brasileiros, buscando sua identidade em países distantes, querendo dar continuidade a uma cultura que, aos olhos deles, não poderia ser adaptada aos trópicos. Por outro lado, também não aceitavam que grande parte da população fizesse parte da nação. Por este motivo, sentiam-se “estrangeiros no próprio país”. Em viagem a Portugal com sua esposa Teresa Henriqueta (outro exemplo de alienação cultural), há o deslumbramento com as riquezas do país que jamais poderiam ser iguais no Brasil, mesmo pertencentes à elite:

Como é bom andar por ruas decentes, sem jamais ver um negro ou um esmolambado como na Bahia, entre pessoas que falam corretamente e está a ver-se que têm um mínimo de cultura, até as mais pobres (VPB, p.469).

Nesse âmbito, verifica-se que Bonifácio Odulfo e Teresa Henriqueta não se dão conta de que, se há esta situação no Brasil (negros pobres pedintes de esmolas), a culpa está exatamente em pessoas como eles, que se julgam a elite e oprimem aquele que é diferente, que possui cor, língua e hábitos distintos deles. Conclui-se na visão da elite que o negro sempre será o *outro*, pura diferença imposta “pela perpétua remissão a núcleos paradigmáticos estabelecidos por quem tem poder” (Miranda, 1994, p.34). A elite brasileira assume um caráter normativo onde, através da seleção, exclusão, seguidas de generalização, ordena-se um processo que vai impor à comunidade uma verdade que não passa da versão autorizada de um grupo.

É interessante relacionar o discurso da elite com o pensamento de um negro aculturado, no caso, Nego Leléu, personagem que transita nos dois meios (civilização – ‘povinho’) e que pensa que o negro nunca vai conseguir ser nada além de escravo de senhores brancos, o que lhe parece como fazendo parte da ordem natural das coisas. Na verdade, é um personagem que tem duas caras: uma que adula e se humilha perante o senhor, mas que, por outro lado, consegue ter sua casa própria, seus negócios e algum dinheiro, fato raro na época da escravidão. Ele vive como um branco, possui empregados (negros), bajula os senhores, mas consegue ter suas economias, é astucioso, consegue tudo o que quer em troca de favores. Em discussão com a neta Maria da Fé, seu discurso vai ao encontro do discurso de Amleto, pois ele sabe que, na situação em que viviam, os negros jamais conseguiriam fazer parte da nação:

(...) nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. (...) E povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz aonde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade! (...) Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar proveito do que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido (...) E, com sorte e muito trabalho, a pessoa sobe na vida, melhora um pouco de situação, mas povo é povo, senhor é senhor! Senhor é povo? Vai perguntar a um se ele é povo! Se fosse povo, não era senhor (VPB, 373).

Na verdade, as atitudes de Nego Lelê também são formas de resistência ao poder e de uma primeira fase de conscientização: resistência pela astúcia, pela dissimulação, pela esperteza. Este personagem tem plena consciência das leis que regem uma sociedade estratificada. Para ele, essa sociedade não oferece nenhuma possibilidade de ascensão social para o negro; daí resulta seu comportamento passivo, de descrença em uma melhora da situação, o que contrasta com a proposta revolucionária de Maria da Fé.

Para Maria da Fé, o povo eram as pessoas que trabalhavam, que produziam, ou seja, os escravos oprimidos, os únicos trabalhadores da nação brasileira, e os que podiam se considerar o *povo brasileiro* em efetivo. Para Roger Bastide, a negritude no Brasil não teve um caráter de “volta à mãe-África”, mas sim de inserção em um contexto nacional multirracial, com a função de resgatar a força de viver do proletariado negro em favor de um Brasil maior. Para o sociólogo francês, a negritude no Brasil foi a tomada de consciência de um nacionalismo por parte de brasileiros de ancestralidade africana, o que é representado, por João Ubaldo, na personagem Maria da Fé. Após (re)tomar a consciência de que estava viva apesar da morte da mãe, começa a se dar conta de que seria possível reverter o processo: se os negros se unissem, eles conseguiriam se integrar à

nação. Ao ser apresentada, por Júlio Dandão, à Irmandade do Povo Brasileiro, fundada pela geração anterior, a heroína se torna o símbolo da resistência à assimilação cultural européia dominante e passa a lutar por justiça. No ano de 1827, quatro negros – Júlio Dandão (pai de Inocência, o negro que foi assassinado por Perilo Ambrósio), Feliciano (o escravo a quem Perilo Ambrósio mandara arrancar a língua para não contar a verdade sobre o assassinato de Inocência), Budião (amigo e intérprete de Feliciano, fornece as ervas para o envenenamento do Barão) e Zé Pinto (mestre toneleiro, alforriado de idade madura) se reúnem para tentar mudar a história de sofrimento e escravidão. O primeiro ato dessa Irmandade consiste no envenenamento do Barão de Pirapuama e, conseqüentemente, sua morte. Os conspiradores possuíam uma canastra onde estaria todo o conhecimento do mundo, os segredos do passado e do futuro. Segundo Júlio Dandão, a canastra conteria segredos que fariam parte de um grande conhecimento que ainda não estaria completo e que os conspiradores deveriam trabalhar para completá-lo.

A próxima personagem a deter o conhecimento da canastra (após a fundação da Irmandade) é Maria da Fé, que não aceitava que a situação continuasse da mesma maneira e, portanto, inicia uma rebelião com o objetivo de libertar o povo brasileiro da tirania das elites autoritárias que se julgavam detentoras do poder. Para ela, a liberdade dos negros só viria com o *conhecimento*, algo difícil de se conquistar em uma época onde os senhores não admitiam que os escravos também tivessem acesso à educação. A questão é que o conhecimento do qual falava Maria da Fé não eram as ‘verdades’ ensinadas nos livros de História, mas o conhecimento da vida, do trabalho, o (re)conhecimento do

valor da cultura negra. O que condiz com o conceito de negritude, onde o negro passou a se reconhecer como tal e ter orgulho de sua origem: “- Eu nunca vou deixar de ser preta, voinho” (VPB, p.376).

Toda a ação de Maria da Fé consiste em modificar o sistema vigente e questionar as ‘verdades’ estabelecidas, fazendo com que os oprimidos recuperem a confiança, o orgulho e a dignidade, além de denunciar a alienação de que são vítimas como consequência do sistema judaico-cristão imposto pela colonização. Após ver Vevé trabalhando na *Presepeira* como pescadora, Maria da Fé passa a seguir os passos da mãe. Nego Leléu não está de acordo, questionando a educação de branca que lhe foi dada, pois ele não lhe teria dado educação esmerada e fartura para que ela fosse pescadora. “Mas a mãe não era? Bem, dissera ele, tua mãe é maluca, não é a mesma coisa” (VPB, p.315). Segundo Leléu, uma boa vida para a neta seria arrumar-lhe um bom casamento para que tivesse muitos filhos e fosse uma boa mãe de família. Entretanto, ela queria trabalhar, e Leléu foi até a cidade para comprar um quadro-negro, cadernos, as cartilhas do a-bê-cê e todo o material para que se fizesse professora. E Maria da Fé decide: “E, sim, quem seriam os alunos? Todos, resolveu, todos serão alunos, todos” (VPB, p.316). Neste mesmo dia, ela vai com a mãe a uma pescaria e, na volta, um grupo de homens (brancos) tenta aproveitar-se das mulheres, mas Vevé reage e é morta. A morte da mãe a deixa em silêncio durante um ano; após este período, ela resolve que quer lutar por justiça. Assim, iniciam-se as atividades da

lendária guerreira Maria da Fé, que se tornaria conhecida (e procurada) em toda a Ilha de Itaparica³⁴.

A última intervenção de Dafé antes de seu desaparecimento que termina por deixar dúvidas se ela realmente existira e a transforma em um mito demonstra tal resistência e atinge o conhecimento que ela mesma pregara em toda a sua peregrinação em prol da união do povo: a necessidade de justiça. Em discurso após a detenção dos oficiais do exército que haviam capturado Filomeno, ela se dá o direito de falar, tornando-se o sujeito da enunciação, ultrapassando a barreira do (duplo) preconceito: é a mulher/negra que detém o poder naquele momento:

- Os senhores foram aprisionados como membros de uma expedição inimiga do povo desta terra, vinda aqui para destruir e matar. (VPB, p.561)

O oficial rebate:

- Protesto! - disse o oficial, tentando levantar-se sem conseguir. - Isto é um ato de banditismo contra as instituições republicanas, a integridade da Nação, o poder constituído! (*ibidem*)

Dafé, então, toma a palavra:

³⁴ A criação da personagem Maria da Fé pelo autor pode ter sido inspirada em uma personagem histórica chamada Luiza Mahin, cuja participação na Revolta dos Malês (1835) foi fundamental na ajuda aos negros muçulmanos que se alçaram para libertar seus companheiros islâmicos e matar brancos e mulatos considerados traidores. Figura enigmática, sua casa tornou-se quartel general das principais revoltas negras que ocorreram em Salvador em meados do século XIX. Sua origem e destino são incertos: alguns dizem que nascera na África e fora transportada para o Brasil, outros se referem a ela como sendo natural da Bahia e tendo nascido livre por volta de 1812. Para alguns pesquisadores, teria sido deportada de volta à África após ter participado de outras rebeliões negras. É mãe do poeta abolicionista Luiz Gama (1830 – 1882) que teria escrito: “Sou filho natural de uma negra africana, livre, da nação nagô, de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã” (Bernardino, W. e Correia, K. 2005).

- Cale a boca! Aqui não interessa o que o senhor pensa, ou pensa que pensa, é o que lhe puseram na boca e na cabeça, e isso já conhecemos. (...) Seu poder constituído para mim é merda, suas instituições para mim são bosta. (...) Vocês vêm nos dizer verdades. Que verdade é essa, que nos humilha, nos diminui, nos transforma em nada, como pode ser isso verdade para nós? Para mim vocês são a encarnação da mentira e da morte. (VPB, p.562)

A lucidez do pensamento de Maria da Fé, filha de negra escrava e de senhor branco que nunca tomou conhecimento de sua existência, criada por um avô aculturado que lhe deu estudo de moça branca, sobressalta a todos que a ouvem falar. O questionamento das 'verdades' estabelecidas torna-se elemento de subversão ao poder instituído, que nunca, em nenhuma situação, esteve do lado do povo. Na verdade, em toda a narrativa, fica clara a participação do exército na constituição de uma Nação brasileira: a luta contra o povo. E Dafé segue sua exposição:

- O povo brasileiro não deve nada a ninguém, tenente (...) Ao povo é que devem, sempre deveram, querem continuar sempre devendo. O senhor papagaia as mentiras que ouve, porque não interessa aos poderosos saber da verdade, mas apenas do que lhes convém. (...) Como queria o senhor que um povo conservado na mais funda ignorância pudesse compreender que não é a República a responsável por tudo de mal que lhe vem acontecendo? Se tudo piora, se a miséria aumenta, se a opressão se faz sempre mais insuportável, se a fome e a falta de terras são o destino de cada dia, enquanto os senhores salvam a Nação na capital, escrevendo leis para favorecer a quem sempre foi favorecido? (VPB, p.563/564)

É nesta etapa que Dafé conhece seu grande amor, Patrício Macário, filho caçula de Amleto Ferreira-Dutton, considerado a "ovelha negra" da família (curiosamente, o filho que mais carregava traços africanos em sua aparência,

como o nariz chato e a carapinha na cabeça³⁵). Este personagem seria o elo de ligação entre a cultura européia e a cultura brasileira, um personagem híbrido, transculturado, que inicia a narrativa como um soldado do exército que luta contra o povo, mas que na medida em que vai convivendo com a camada popular, revê seus conceitos de nação. Após o primeiro contato com Dafé - foi seu prisioneiro -, ter convivido com Zé Popó na Guerra do Paraguai e presenciar uma cerimônia africana na Capoeira do Tuntum onde houve o recebimento de entidades por parte dos negros, há uma reviravolta em seu pensamento que o aproxima de suas origens africanas:

Começou a sentir uma grande afinidade com aquela gente. Não uma afinidade que significasse a assunção da vida idêntica, mas que tornava absurda toda a sua existência anterior, passada como se aquele povo não tivesse significado, como se não fosse parte dele, como se toda a Nação se resumisse àqueles com quem convivia, na verdade uma minoria que se julgava de europeus transplantados, que não sabia nada do que se passava. Como construir um país assim? (VPB, 509)

Alguns anos depois, Patrício Macário, após o primeiro contato com o povo, opta por romper com o resto da família que já está vivendo no Rio de Janeiro (cujos interesses econômicos motivam a permanência na capital federal), regressando à Bahia, precisamente à Ilha de Itaparica, buscando suas origens e aquilo que Maria da Fé sempre pregara: a aquisição do conhecimento. Sua trajetória o leva ao encontro de uma parte de si mesmo que ficou recalcada, de elementos mágicos e

³⁵ A explicação para a aparência de Patrício Macário advém do “lado brasileiro da família de Dona Teolina”, onde a avó paterna era “praticamente uma bugre”, filha de um português de origem fidalga e da filha mais nova de um cacique. Relata Amleto: “Essa índia devia ter o sangue forte, porque atravessou gerações até Patrício Macário. O resultado é aquela aparência acaboclada, aquela pele tismada e quem sabe aqueles modos rudes e praticamente indomáveis” (VPB, p.337). Amleto tentava, todas as manhãs, tentar afilar o nariz de Patrício colocando-lhe “cuspe em jejum”, que consistia em umedecer os dedos e massagear o nariz no sentido de afilamento. Com Carlota Borroméia havia dado certo.

sagrados, presentes na cultura afro-brasileira. Macário torna-se o último detentor da canastra da Irmandade do Povo Brasileiro e, após sua morte, ela é roubada por ladrões que entram em seu escritório pela janela que ficara aberta.

O recuo estratégico de Macário para o interior do país corresponde a um gesto de reterritorialização e rememoração dos resíduos culturais que haviam sido deixados de lado no processo alencariano de construção da identidade nacional. Interessante que, durante o aprendizado, nem narrador nem personagens se obrigam a escolher entre cultura oral e cultura letrada ou entre racionalidade e magia; ao contrário, apropriam-se da cultura afro como um legado. Macário permanece, portanto, em um entre-lugar, aceitando a impureza fundadora da sociedade brasileira.

Em *Viva o povo brasileiro*, a identidade brasileira está em processo através da integração do múltiplo, da capacidade ou não de absorção de elementos díspares e aparentemente caóticos em uma nova totalidade de referência – a nação brasileira. A literatura de João Ubaldo está empenhada em trabalhar na direção oposta à dos tradicionais símbolos da nacionalidade (que buscam a representação da totalidade no particular). A narrativa transculturada de João Ubaldo Ribeiro problematiza as relações entre história, memória e ficção, trazendo à tona discursos velados que até o advento das teorias pós-coloniais estavam retidos na memória popular. Neste aspecto, a história do Brasil ganha novo vigor pela incorporação da visão do oprimido, cuja fala durante muitos anos não foi considerada.

b) *Manuel Zapata Olivella e a construção de uma identidade americana*

Zapata Olivella, romancista, médico e folclorista, foi o primeiro autor colombiano a exaltar a identidade própria de sua etnia negra e o sentido de procedência de sua terra e origem. Sua obra *Changó, el gran putas* (que passaremos a referir através da sigla CGP) é considerada a saga da negritude em terras colombianas, tendo como tema a diáspora do povo africano nas Américas e a formação da cultura afro-americana, onde realidade e ficção se fundem para originar o acontecer estético. Engloba 5 séculos da odisséia do povo africano no continente americano, os quais aparecem em ordem cronológica. Cada parte da obra se baseia em um fato histórico concreto e como tal se encontra delimitada por um espaço, um tempo e personagens específicos.

Os negros são mostrados, na maior parte do romance, como a voz coletiva, juntamente com os orixás – como Xangô – e os ancestrais. Os narradores múltiplos se sucedem, dando mobilidade à obra. Torna-se importante destacar a figura dos ancestrais que, na religião tradicional³⁶ africana, atuam como uma espécie de “guia” aos que necessitam ajuda. Como ancestrais, caracterizamos qualquer ascendente já morto, tanto paterno quanto materno. Os antepassados ocupam um lugar central no sistema religioso e na vida do africano. Desse grupo, fazem parte os espíritos de homens e mulheres virtuosos, mesmo

³⁶ Falamos em religião ‘tradicional’ porque as religiões africanas não podem ser universalizadas: cada tribo, cada família, possui uma crença distinta. Outras características das religiões africanas tradicionais são a expressão oral, passada de geração em geração; as práticas não são de caráter individual e sim, comunitário; a cosmovisão povos africanos estabelece uma realidade onde não há separação nítida entre o material e o espiritual; não são pedidas conversões de uma crença à outra (há o respeito pela crença de cada um) e, finalmente, todos acreditam em vida após a morte. (Pastoral Afro Cali – Colômbia, 2005).

que tenham morrido jovens. Tais espíritos constituem o vínculo mais forte entre os seres humanos e o “além”: eles seguem os acontecimentos familiares e protegem seus parentes. É importante destacar que, além de proteção, os ancestrais também podem castigar; eles são os responsáveis em fazer com que os mortais zelem pela manutenção dos costumes e tradições. Portanto, são a fonte imediata da moral social e de todo o sistema de convivência entre as pessoas.

A saga *CGP* está dividida em cinco partes: a primeira, intitulada *Los Orígenes*, trata dos princípios da diáspora africana e do tráfico negreiro até o nascimento de Benkos Biojo que, segundo o narrador, seria o primeiro Muntu³⁷ americano. Essa parte está subdividida em três segmentos: La Tierra de los Ancestros, La Trata e La Alargada Huella entre dos Mundos. O primeiro segmento é o elemento chave para examinar o discurso mítico: narrado em forma de poema pelo personagem Ngafúa (espécie de trovador), trata da prisão e do exílio de Xangô, além de descrever a profecia a que este submete seu povo. Segundo a lenda, Xangô, soberano da cidade de Oyo, foi desterrado por seu próprio povo. Após cumprir seu castigo, regressou para disseminar a vingança, e o povo africano seria condenado ao exílio forçado em um continente estranho e escravo do homem branco, buscando suas origens perdidas. A predição é narrada pelo próprio Xangô e diz o seguinte:

³⁷ Termo multilingüístico banto cujo significado é “ser humano” (*um-ntu*, plural *ba-ntu*) e, na acepção filosófica, “a força dotada de vontade e inteligência”. O pensamento africano, em geral, percebe o ser humano como força em atividade, integrada em um conjunto de forças que é o Universo (Lopes, 2004). Para Zapata Olivella, “el concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de hombre, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un sólo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersos en el universo presente, pasado y futuro” (*CGP*, p.514). O muntu, portanto, seria o ponto de convergência entre passado, presente e futuro, unindo todos aqueles que fazem parte da família africana.

“Los descendientes de Obafulom
los hijos de Iyáa
los que alzaron contra mi su puño
los amotinados
los soberbios
que de Ile-Ife
la morada de los dioses
me expulsaron
arrancados serán de su raíz
y a otros mundos desterrados.
Insaciables mercaderes
traficantes de la vida
vendedores de la muerte
las Blancas Lobas
mercaderes de los hombres,
violadoras de mujeres
tu raza,
tu pueblo,
tus dioses,
tu lengua
¡destruirán!
Las tribus dispersas
rota tu familia
separadas las madres de sus hijos
aborrecidos,
malditos tus Orichas
hasta sus nombres
¡olvidarán!
En barcos de muerte
esclavos sin sombras,
zombis
ausentes de sí mismos
confundidos con el asno
el estiércol
hambrientos
sumisos
colgados
irredentos
cazados
por los caminos polvorientos
por las islas y las costas,
los ríos, las selvas, los montes y los mares,
sin barro donde medir su huella
ni techo donde madurar su sueño
de otras razas separados,
proscritos en América
la tierra del martirio”.

(Zapata Olivella, 1983, p.23/24)

Ao prever que a cultura será esquecida, as crenças destruídas e a dignidade perdida, Xangô está traçando o caminho de seus filhos no novo continente. O aspecto interessante de tal profecia é que o orixá condena seu povo, mas, de certa forma, esta foi também sua própria condenação, já que abandona a África para acompanhar os negros na empreitada que ele mesmo impôs, encarnando seu espírito guerreiro em cada um dos líderes que guiam o povo afro-americano na busca por seus direitos.

O colonizador é representado pela “Loba Blanca”, caracterizado como uma fera: possui cabelo vermelho, focinho de hiena, sangue coagulado nos olhos, unhas de fera, coração de noite negra, separadora de pais e filhos e deixa marcas cinzas na pele dos escravos. Esta fera amedronta os negros durante a travessia no segmento ‘La Trata’, que conta as tensões criadas ente as partes envolvidas no tráfico. Nesta parte, o narrador relata os medos, as doenças, as expectativas e as lembranças da terra que ficou para trás. Há o tratamento da raça negra como objeto mercantil, que se valoriza na medida em que possa representar um bom negócio para o comerciante. São apresentados os protagonistas antagônicos históricos com relação à escravidão (negro x branco), as rebeliões ocorridas já dentro dos navios, as várias mortes e algumas fugas dos rebelados. A América ora é retratada como a terra do martírio (como aparece no poema), ora como a terra do renascimento, onde escravos rebeldes, filhos dos Orixás vingadores, acabariam com a terrível maldição e conseguiriam a tão sonhada liberdade.

O terceiro segmento, denominado “La Alargada Huella entre dos Mundos”, é o único, em todo o romance, onde aparece a voz da Loba Blanca, separada graficamente por parágrafos, com a fonte em itálico e intitulada “Libro de

Derrota” (tamanho diferença pode ser proposital; talvez o autor quisesse, através desta forma de representação da escrita, mostrar como as duas culturas se diferenciavam uma da outra). Essa parte seria o registro em diário pelo capitão da nação “Nova Índia”, Ruy Riovaldo Loanda, datada do ano de 1540. O capitão escreve sobre os problemas da viagem, as mortes de homens, mulheres e crianças por sede, fome, sufocamento e doenças (*“hemos arrojado a los tiburones los cadáveres de tres mulecones ahogados por la sofocación”* CGP, p.61), além de relatar a preocupação com relação a um motim que pensava estar se armando (*“... las madres dan muestra de inquietud”*, *ibidem*). Os negros eram relacionados às coisas ruins, a Satanás e, portanto, deveriam ter ‘limpas’ suas almas. Por outro lado, a voz negra sempre estará acompanhada do elemento mítico - eles vêem os brancos como *lobas*, e o autor descreve a visão que os negros têm do capitão, mesmo que este esteja amedrontado com a perspectiva de morrer:

El Capitán oculta sus largas orejas bajo la sotana pero se le ven sus garras y rabo. Basta con olerlo para descubrir su barriga de Loba cebada. Agita su campanilla de cobre sobre nuestras cabezas y mientras remiraba el libro que lleva en sus manos, nos moja con pringos de agua: ¡*Vaderetrosataniseculaseculorum*” (CGP, p.79)

Na segunda parte nasce “El Muntu Americano”, e o narrador relata a escravidão nas Américas e o processo de desculturação a que foram submetidos os negros. ‘Nacido entre dos aguas’, Benkos Biojo, líder da Revolta de Palenque³⁸, passa de personagem histórico a legendário. A principal arma de subjugação foi o

³⁸ Palenque pode ser traduzido como quilombo. A história oficial conta que no início do século XVII o rei africano Benkos Biojo liderou uma revolta que fez do Palenque de São Basílio o primeiro povoado negro livre do continente americano, com direito a reconhecimento pelas autoridades da coroa espanhola, em 1713. Atualmente, quando se fala em língua *palenquera*, os autores se referem à língua crioula que se formou nesta região costeira do Caribe.

discurso religioso, através da opressão e da discriminação. O espaço histórico em que se passa a narrativa é a cidade de Cartagena de Indias, ponto-chave no desenvolvimento econômico da Colômbia, já que era o porto principal de entrada e distribuição de escravos na América Latina. Além disso, está vinculada ao processo de desculturação exercido pelo discurso religioso operante através da instalação do Tribunal da Santa Inquisição como elemento ‘unificador’ das culturas indígena e negra à cultura ocidental branca. Benkos Biojo esteve em contato direto com a instituição ‘unificadora’, e desde seu nascimento foi preparado pelo padre Pedro Claver³⁹ (1580 – 1654) para receber o batismo da Igreja Católica.

A história tradicional colombiana outorga aos jesuítas Alonso de Sandoval e Padre Claver (responsáveis pela doutrina dos negros na Colômbia) uma conotação benévola, principalmente ao Padre Claver, cujas características de catequese eram o amor e a caridade. Contudo, tamanha dedicação é desconstruída na obra de Zapata Olivella, em que o padre aparece como um ser obsessivo e atormentado com a religião católica e cujo trabalho de “salvação” dos escravos está mais relacionado à possibilidade de salvar almas para o seu Deus que à ajuda (desinteressada) ao contingente negro. Ao perceber que os negros estão em um ritual para comemorar o nascimento do rei Benkos, onde há a presença de tambores, danças, possessões, ele exclama: “-¡Malditos herejes! ¿Sois vosotros los mismos a quienes he bautizado?” (CGP, p.100). Tal citação demonstra a incapacidade da raça opressora de sair de sua lógica binária ao pôr a

³⁹ Considerado o “apóstolo dos escravos”. A história oficial relata que dedicou sua vida aos negros que chegavam em condições desumanas à cidade de Cartagena. Tinha sete intérpretes que falavam a língua dos negros e através deles dava a doutrina católica aos pagãos, batizando-os logo após aceitarem o Deus dos brancos.

Igreja Católica ao lado das conotações positivas e tudo o que não se parecesse com ela devesse ficar do lado oposto.

A resistência à aculturação também está bastante presente nesta segunda parte. No segmento 'Hijo de Dios y la Diabla', Benkos (ou Domingo Falupo, seu nome cristão), apesar de haver sido criado dentro dos rigores da igreja, participa dos rituais que seu povo promove para invocar os ancestrais. Estes, por sua vez, anunciam que o Muntu misturará seu sangue com o sangue do amo branco, com o do índio e o de outras raças e que, desta maneira, não haverá mais brancos que escravizem porque assim como o Muntu perderia sua cor negra, o branco mancharia sua pele com esta cor. Ao perceber que a cor branca não é superior à negra, os africanos passam a resistir principalmente às cerimônias de batismo, alegando que se eram 'escravos' de Deus, não poderiam ter dois amos, e passam a fugir de seus senhores:

(...) Otro se niega a recibir el bautismo, alegando que no podía volver a nacer en la otra vida porque su kulonda ha sido fecundado por su Ancestro solo una vez. Anselmo Mina, después de recibir el agua bautismal se huyó dejando dicho que si era esclavo de Cristo no podía tener dos amos (CGP, p.130).

A partir deste momento, começa a revolução liderada pelo rei Benkos, que terminará por conta de uma traição. Até esse momento, a revolução é apenas espiritual, onde começam a aparecer os rituais subversivos como a feitiçaria e os questionamentos a respeito da fé cristã. Logo depois, Benkos se destacará por liderar incursões às fazendas e libertar os escravos, fazendo com que estes se unissem à sua causa, aumentando cada vez mais seu 'exército' e despertando o medo nos colonizadores. Em '¡Cruz de Elegba, la tortura caminal!', é constante a

presença do inquisidor. Ao serem interrogados por este, os negros afirmam que seus ancestrais são muito mais antigos que a ascendência europeia e, por isso, vão seguir os seus:

- Mi estirpe es más vieja que la vuestra. Cuando los Hebreos y Romanos vinieron a disputarse la Tierra Santa mis antepasados ya la habían recorrido, arado con bueyes, haciéndola parir espigas y granos que se repartían sin avaricia entre todos los necesitados. (...) Mi pasado es tan viejo como esta sombra que piso y me acompañará; por mi voz hablan los Ancestros de ocho grandes tribus africanas; la experiencia de los hombres anida mi memoria porque todos mis abuelos fueron narradores sagrados que memorizan las hazañas de nuestros grandes reyes, de sus músicos y cantores (CGP, p.148).

Os personagens antagônicos – os ekobios (como os negros passam a se chamar para designar sua união espiritual) e a ‘Loba Blanca’ – começam a entrar em conflito. A rebelião histórica iniciada por Benkos se relaciona de maneira indissolúvel ao discurso religioso, pois é desta maneira que os negros vão demonstrar à Loba Blanca que não aceitam que haja a aculturação total. Apesar de os brancos haverem marcado a pele dos escravos com os nomes de seus donos, os espíritos seguem com a marca indelével dos orixás. Outro aspecto é o de que mesmo assumindo a religião católica ao serem batizados, assim como na obra de João Ubaldo, os negros continuam praticando os seus rituais noturnos, e a presença marcante do tan-tan dos tambores segue como um chamado ao não esquecimento da cultura afro. As marcas da transculturação, portanto, ficam nestes habitantes das Américas no momento em que assumem a cultura considerada ‘superior’ mas não abandonam seus costumes, havendo o nascimento de uma nova cultura, nem cem por cento autóctone, nem cem por

cento europeia, mas algo novo que acaba se constituindo em uma zona de fronteira, no entre-lugar, ultrapassando a oposição binária negros x brancos.

A terceira parte trata da 'Rebelión de los Vodus', e o fato histórico predominante é a Revolução dos Escravos no Haiti, iniciada em 1792. O espaço histórico em que se passa a narrativa é o Haiti, havendo também algumas passagens na masmorra francesa onde morrerá o líder da revolução, Toussaint L'Ouverture, o próximo Muntu, após a morte de Benkos. No momento da Revolução Francesa, em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. Dois anos após a Revolução Francesa, com seus reflexos em Santo Domingo, os negros se rebelaram e, numa luta que se estendeu por 12 anos, conseguiram derrotar os brancos da ilha e os soldados franceses foram expulsos. Segundo o narrador de *CGP*, os orixás e os ancestrais não teriam desembarcado no Haiti. Por isso, o guerreiro Toussaint estaria sozinho em sua empreitada, "desnudo y prisionero, sólo lo acompañaba su Buen Angel Mayor"⁴⁰ (*CGP*, p.172); tal fato seria o motivo de que, mesmo com a libertação, o povo seguisse escravo, seguindo na mesma situação de pobreza e miséria que se encontra até os dias de hoje. Por um lado, são focalizadas as façanhas dos homens que fizeram possível a libertação deste país, apresentando-se como grandes heróis épicos que deverão ser idolatrados pela tradição; por outro lado, a obra fala dos conflitos internos da Revolução, como as traições, e desta forma

⁴⁰ Explicação de Zapata Olivella, no 'Cuaderno de Bitácora – Mitología e Historia': "en el vodú haitiano, espíritu protector difunto desde el momento de la muerte hasta cuando es sepultado. Gracias a él se encuentra el camino de Elegba (*Exu, o poderoso*) que conduce hasta los ancestros" (*CGP*, p.515).

estes homens serão vistos a partir de suas fraquezas. Há o aparecimento de mais personagens históricos, como o escravo Mackandal, o imperador Jean-Jacques Dessalines, o rei Henri Christophe, representante dos negros, e os generais Leclerc, Boudet e Napoleão, entre outros, como representantes dos brancos.

A quarta parte é bastante interessante no que se refere à integração americana. Intitulado 'Las sangres encontradas', trata das lutas pela liberdade, que se estendem também aos crioulos e mulatos, em suas buscas pela independência da 'Loba Blanca'. Aqui, o autor faz um percurso pelos países latino-americanos, inclusive o Brasil, para demonstrar que o Muntu teria percorrido toda a América, sem distinção de nacionalidade. Relata fatos e personagens históricos dentro do universo mítico que percorre todo o romance, identificando-os somente ao continente (e não ao país de origem), afirmando que "la revolución victoriosa de los antiguos esclavos de Haiti ofrece apoyo a los libertadores de las nuevas repúblicas de América" (CGP, p.275).

Os personagens citados seriam os próximos Muntus, e estariam em seu 'juízo', após sua morte, momento de rever tudo o que foi feito e o que foi deixado para trás. Zapata Olivella cita heróis como Simon Bolívar (1783 – 1830, libertador de países colônias da Espanha como Venezuela, Colômbia, Equador e Panamá), José Prudêncio Padilla (1784 – 1828, afro-colombiano, acompanhante de Bolívar nas lutas pelas independências), o brasileiro Aleijadinho (1730? – 1814, escultor transcultural ao mesclar o barroco europeu com elementos regionais criando uma arte nacionalista brasileira), José María Morelos y Pavón (1765 – 1815, responsável pela independência do México). O autor busca com esta alternativa uma identificação continental, já que estes homens seriam seres

híbridos (teriam sangue de negros, índios e brancos – Zapata Olivella defende a idéia da “mestiçagem cultural triétnica”) e, apesar das diferentes línguas e culturas, tais personagens teriam trabalhado por um único objetivo: a liberdade.

Importante, nesse momento, é destacar a idéia da americanidade como um conceito intimamente associado às questões de identidade, “podendo corresponder a um anseio de afirmação identitária mais abrangente, para além das nacionalidades, dos gêneros e das etnias, por tratar-se de um desafio de identificação continental” (Bernd, 2003d, p.26). Em 1891, o cubano José Martí já havia pensado em uma união entre os povos americanos em seu ensaio *Nuestra América*. Para o autor,

Os povos que não se conhecem devem ter pressa em se conhecer, como aqueles que vão lutar juntos. Os que se enfrentam como irmãos ciumentos, que querem os dois a mesma terra, ou o da casa menor que tem inveja do da casa melhor, devem dar as mãos para que sejam um só. (Martí, 2001, p.6)

Martí, neste vigoroso texto destinado ao povo americano, utiliza metáforas para despertar o instinto nacionalista daqueles que se conformaram com uma colonização brutal, pedindo aos americanos que livrem seu continente dos colonizadores europeus. O ensaio possui grandes méritos, embora tenda a uma proposta homogênea de identidade americana. Quando nos referimos à americanidade, não se trata de pensar uma América homogênea como havia descrito José Martí: há que se respeitar as diferentes culturas que compõem o continente americano. Contudo, é compreensível a dificuldade de pensar em identificação continental em um espaço com tantos desníveis econômicos e sociais e onde tantas culturas se encontraram em diferentes momentos de sua

história. E mais, como falar em identidade americana sem romper com os tradicionais pontos de referência étnicos, nacionais e lingüísticos, geralmente associados à noção de pertença a uma comunidade? Segundo Bernd,

A grande vantagem é que a noção de americanidade – com suas variantes “américanité” e “americanidad” – obriga a introduzir a dimensão da alteridade na reflexão sobre o identitário, podendo se constituir como uma espécie de não-lugar identitário para as populações migrantes (Bernd, 2003d, p.26/27).

Pretendemos, neste trabalho, com a expressão americanidade, enfatizar o desafio de os habitantes negros das três Américas se identificarem através da mesma história a que foram submetidos: tráfico negreiro, escravidão, subjugação, humilhação, fugas e subversão de valores, revalorização e orgulho de sua cultura. Zapata Olivella, ao evocar os ‘espíritos’ dos personagens citados (Bolívar, Prudencio Padilla, Aleijadinho e Morelos y Pavón) traz para a obra literária a identificação continental de países como Bolívia, Venezuela, Colômbia, Brasil e México. Para os personagens, a Revolução do Haiti foi a primeira de uma série para que surgissem novas repúblicas nas Américas, inspiração para que estes pudessem, de alguma forma, libertar os escravos (e outros oprimidos, como os indígenas) da opressão dos detentores do poder. Através de lutas armadas ou da arte, esses personagens foram imprescindíveis na história dos países colonizados.

Ao falar de integração das Américas, pode parecer estranho que o autor não tenha citado os países da América do Norte, parecendo que o conceito de ‘América’, para ele, englobe somente a América Latina. Na verdade, a quinta e última parte, ‘Los Ancestros Combatientes’, é o capítulo mais extenso por ocasião dos múltiplos acontecimentos, e os fatos se passam somente no espaço dos Estados Unidos. Zapata Olivella reconhece que os EUA sejam um ponto de

articulação vital afro-americana no destino do século XX não somente por sua problemática racial, mas também por ser o espaço que teria unido o 'Muntu' nos últimos tempos. O capítulo percorre a gênese do povo africano nos EUA desde o começo da escravidão até a morte do revolucionário Malcom X; a escravidão continua sendo o tema de referência central, mas ao mesmo tempo mostra como este conceito se transforma, pois, após a abolição, aparecem novas formas de opressão à raça negra. Duas características relevantes deste capítulo: a personagem principal não é histórica e é uma mulher (anteriormente, só homens haviam sido Muntus) chamada Agne Brown.

O espírito do trovador Ngafúa, que foi morto antes de pôr os pés em terras americanas, regressa para passar os ensinamentos a Agne:

Agne Brown, parto de Yemanyá, escúchame:
Changó, entre todos los ekobios, te ha escogido a ti: mujer, hija, hermana y amante para que reunas la rota, perseguida, asesinada familia del Muntu en la gran caldera de todas las sangres.
¡Que el pasado de esclavitud no tenga porqué avergonzarlos! (CGP, p.342)

Nascida com as serpentes de Legba (Exu) tatuadas em seu peito (assim como os outros Muntus que também possuem essa identificação), tem como tarefa trazer a liberdade ao seu povo, o que teria sido tentado também pelos outros supostos Muntus. Apesar de ser uma personagem fictícia, os fatos históricos pelos quais ela passa são verdadeiros, seguindo uma cronologia histórica. Após a morte do pai na forca, no estado da Geórgia, Agne é adotada pelo reverendo Robert, passando a ter educação de moça branca. Ao se matricular na escola, não se sente à vontade, pois percebe que seus professores

e colegas não a vêem como um ser semelhante a eles. Professoras esperavam-na passar em silêncio para depois ficarem sussurrando, e algumas inclusive lhe viravam as costas. Em seu primeiro dia de aula, a comunidade foi até a escola para protestar contra o ingresso de uma aluna negra. Para o narrador, mesmo com a ira e os protestos contra a chegada de Agne à escola de meninas brancas, o simples fato de ela haver entrado em sua sala de aula foi a vitória de sua primeira batalha contra a discriminação.

Apesar de haver conseguido a sua finalidade - ingressar na escola - ao conviver com as idéias dos brancos e acatar sua cultura, acaba se tornando uma “negra de alma branca”: “Todo cuanto recuerdo no es más que la memoria prestada, el doloroso proceso por el cual me fui convirtiendo en Blanca sin que mi piel se me haya aclarado” (CGP, p.354). A questão de ter a ‘memória emprestada’ dos brancos não é mais que o processo de aculturação a que foram submetidos os negros pelos europeus ao chegarem às Américas, processo que seguiu se desencadeando até que os negros começaram a subverter os padrões e passaram a valorizar sua cultura.

Mesmo perturbada com a situação de assumir fielmente a cultura dos brancos, Agne segue seus estudos e se torna antropóloga da Universidade de Columbia. Contudo, seus problemas prosseguem pois, quando criança, é educada por um branco e estuda em uma escola de brancos, mas é discriminada por sua cor. Já professora na universidade, sofre discriminação por parte dos alunos negros devido à sua criação e também pela aceitação de que um professor branco - professor Harrington - ministre aulas de História da África: “-¡Queremos profesores Negros!” (CGP, p.408), chegando a ser acusada de ‘nigger racista’. A

partir deste momento, percebe que se deve pender para um lado, é o sangue dos ancestrais que fala mais alto. Com isso, abandona a universidade e funda uma nova seita, traduzida como um retorno à filosofia africana primitiva e como um desejo de criar uma nova religião que abrangesse todos os oprimidos, quaisquer que fossem suas origens. O professor Harrington, cético com relação às religiões africanas (onde são convocados espíritos que participariam dos rituais), reconhece que Agne possui o dom de se comunicar com os ancestrais, e declara à imprensa após a prisão da mesma:

- A mi despacho llegó la señorita Brown a quien había dejado de ver por varios años. Quería conocer mi opinión sobre un pretendido renacimiento del paganismo africano en las religiones modernas. Le hice ver la vacuidad de sus ideas, que el pensamiento científico y religioso del americano contemporáneo no podía retrotraerse a las prácticas hechiceras de los brujos africanos. No obstante, tengo que reconocer que posee tales conocimientos de lenguas y religiones africanas que me hicieron dudar de que hubiese podido adquirirlos sin intervención de fenómenos extra-sensoriales (CGP, p.378).

No ano de 1861, iniciou-se a Guerra Civil Norte-Americana. Agne, ao ‘conversar’ com o ancestral William Edward Burghardt DuBois⁴¹ (outro personagem histórico) descobre que a guerra civil deu a liberdade aos negros, mas a liberdade acabou lhes trazendo a escravidão novamente, pois o racismo e o

⁴¹ Burghardt DuBois (1868 - 1963), historiador e sociólogo que usou a pesquisa acadêmica para melhorar o status político dos negros nos Estados Unidos. Foi um dos fundadores da National Association for the Advancement of Colored People (NAACP – “Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor) e um dos primeiros proponentes do Pan-africanismo, crença em que todas as pessoas de descendência africana possuem interesses comuns e devem trabalhar em conjunto em prol desses interesses. Segundo o romance de Zapata Olivella, teria sido testemunha da chacina a que foram submetidos os negros após a guerra civil: cadáveres apareciam mutilados nas calçadas ou flutuando nos rios. Teria lutado pelo direito de voto dos negros, o que foi concedido através da 14ª Emenda da Constituição em 1870, e 700 mil eleitores negros homens elegem seus representantes com a responsabilidade de administrar a justiça nos tribunais. Contudo, começam a aparecer as “cruces inflamadas del Ku-Klux-Klan. Los asesinos de las Camélias Blancas sacan a nuestras familias de sus chozas para dibujarnos en el rostro los pétalos de la muerte con sus cuchillos” (CGP, p.449). O aparente clima de cordialidade começa, então, a se dissipar.

preconceito continuavam a vigorar. Para Burghardt DuBois, a emancipação acabou trazendo a escravidão dos salários e, quando os negros também quiseram compartilhar da vida política, depararam-se com a doutrina sulista de Jim Crow: “para ellos la democracia debe tener dos colores, dos cuerpos y una sola cabeza” (CGP, p.448). Tal sistema segregacionista implementava e legitimava o racismo por meio da separação legal de negros e brancos em diversos momentos da vida social. O ancestral comenta que nunca antes um negro foi descrito tão cruelmente neste país:

- En Alabama es un vago que debía ser restituido a su antiguo amo.
- Según el Código de Florida, alguien que no podía portar cortauñas, navajas, navajas, puñales o espadas sin licencia de un juez.
- Un nadie a quien en Carolina del Sur le estará vedado practicar las artes de mecánico, albañil, zapatero o cualquier otro oficio distinto a ser sirviente a sueldo de un Blanco.
- Negro era toda persona en Mississippi a quien se le puede desconocer sus salarios y encarcelar si protesta contra los abusos de su patrón.
- En Lousiana aquél cuyos servicios se ofrece en subasta pública por carecer de un hogar constituido (CGP, p.448).

A partir desse momento, negros e brancos passam a viver isoladamente da companhia um do outro. Nasce o segregacionismo nos Estados Unidos que perduraria até alguns anos atrás. No romance, surge a ‘Unión Nacional de los Trabajadores Blancos’, a qual nega que os negros sejam suficientemente humanos para se relacionarem com os brancos, inclusive para se sentarem ao seu lado. Os predicadores racistas buscavam nas Sagradas Escrituras algum versículo que lhes revelassem o preconceito oculto de Deus: “*Desde el comienzo*

*los hijos de Noé fueron separados...*⁴² (CGP, p.449). Por outro lado, os negros passaram a ter orgulho de sua origem e foram se fechando em comunidades.

No ano de 1930, juntamente com a criação do movimento do Renascimento Negro no bairro do Harlem, Agne é recolhida à prisão por haver fundado o Culto de las Sombras. É acusada de ‘proxenetismo y prostitución’ devido à filosofia da nova seita. Para os seguidores do Culto, o tempo de vida não é contado a partir do momento do nascimento, e sim a partir das origens dos ancestrais. Uma agente judiciária vai até a casa onde aconteciam as reuniões e fala com Dorothy Wright, amiga e seguidora das idéias de Agne. Dorothy acusa os brancos de não entenderem os sentimentos nobres que inspiram o culto, e quando a agente pergunta a quanto tempo são amigas, a resposta é “ – Creo, si no me equivoco, que fue en la quinta o sexta vida anterior” (CGP, p.359). E ao responder a quanto tempo havia ingressado na seita, Dorothy comenta que foi “desde que tuve el primer de mis hijos. Su kulonda⁴³ fue sembrado por un antepasado Bakota, tres mil años antes que usted naciera” (CGP, *ibidem*).

A acusação que recai sobre Agne tem seu motivo na maneira pela qual é praticado o ritual do culto: as mulheres se relacionam sexualmente com os homens, e se o deus Xangô abençoa a união, a mulher terá um filho, que não será

⁴² Segundo Brookshaw (1983), o negro sempre apresentou um grande defeito aos ocidentais: a sua cor, sempre relacionada à maldade e à feiúra em oposição à bondade, pureza e beleza representadas pela cor branca. Os europeus retiraram suas explicações para a inferioridade dos negros da Bíblia, através da associação destes aos descendentes da tribo de Cam, filho amaldiçoado de Noé, que teria sido levado para o lado da “escuridão da ignorância e da selvageria”, enquanto seu irmão Jafé teria ganho a “luz da civilização”. Entre outras lendas, havia a de que a raça branca teria sido uma criação original de Deus, feita à sua imagem, semelhança e perfeição, enquanto que a raça negra era a tentativa frustrada de imitação feita pelo demônio.

⁴³ Explicação de Zapata Olivella, no ‘Cuaderno de Bitácora – Mitología e Historia’: “entre los Bantú, semilla física y espiritual con la que un Ancestro auspicia el nacimiento de una criatura sembrándola en el útero de su madre” (CGP, p.521).

do homem, mas do próprio Xangô, o único que pode decidir sobre a vida e o número de filhos que os mortais devam possuir. Agne, na prisão, lê uma reportagem que sai no jornal falando a respeito de sua prisão:

Predicadora de un nuevo culto detenida por prostitución. La señorita Agne Brown, antropóloga de la Universidad de Columbia, convicta de practicar públicamente la poliandria. No se sabe si se trata de un novedoso sistema de prostitución o de una depravación mística. En su culto de la calle 145 de Harlem, se hallaron pruebas evidentes de proxenitismo. Ha sido encarcelada (CGP, p.363).

É na cadeia que Agne inicia seu relacionamento com um personagem histórico muito famoso na questão da luta pelos direitos dos negros: Malcom X (1925 – 1965). Com o pai assassinado por ativos da Ku-kux-klan⁴⁴, vai viver com uma família adotiva, assim como Agne. Na adolescência começa a praticar atividades que o levam à prisão (roubo e receptação). Na prisão, no ano de 1946, interessa-se pela doutrina de Elijah Muhammad⁴⁵, máxima autoridade dos muçulmanos negros, que predicam o ódio aos brancos e são contra a integração racial. Ao passar a fazer parte desta ideologia considerada radical, está de acordo com as idéias iniciais do movimento da Negritude, pois os integrantes assumem suas origens africanas e têm orgulho de sua etnia, mas fecham-se em um movimento que não aceita a presença de brancos, além de praticarem a discriminação. Na doutrina a qual pertence Malcom, a ideologia é que nenhum

⁴⁴ Organização terrorista de extrema-direita, hoje clandestina, criada em Pulaski, Tennessee, Estados Unidos, em 1865. Tinha o objetivo de, por meio de violência e intimidação, impedir que os negros exercessem seus direitos naquele país. Em 2002, nos Estados Unidos, a organização, que chegara a reunir em torno de 4 milhões de membros na década de 1920, contava com apenas cerca de 5 mil integrantes.

⁴⁵ Elijah Muhammad se considerava eleito por Deus para livrar os negros norte-americanos da opressão dos brancos. Malcom X, seu principal missionário, transformou a mesquita do Harlem em centro do movimento. Nos anos 1960, o movimento sofreu uma divisão: enquanto Martin Luther King (1929 – 1968) apostava na chamada “resistência pacífica”, os muçulmanos defendiam a separação das raças, independência econômica e um Estado autônomo para os negros.

branco ou negro quer realmente a integração, e a única solução para que não haja mais embates é a separação:

- ¡Ningún Negro cuerdo quiere en realidad la integración! ¡Ningún Blanco cuerdo quiere en realidad la integración! ¡No! ¡El honorable Elijah Muhammad predica que la única solución para el Negro en los Estados Unidos es separarse totalmente del Blanco! (CGP, p.386).

Nos anos 1960, escreve seguidos artigos na imprensa e participa de inúmeros comícios e palestras, inclusive no exterior, defendendo o nacionalismo negro baseado no orgulho étnico dos afro-descendentes.

Outro personagem histórico com o qual se envolve Agne é Marcus Garvey (1887 - 1940). Nascido na Jamaica, descendente de maroons⁴⁶, e falecido no exílio em Londres, ganhou fama de profeta, pois como adeptos de suas idéias estavam os líderes religiosos do país americano. Foi o primeiro a formalizar a idéia pan-africanista de soberania política das nações negras e de retorno ao continente de origem. Ao emigrar nos anos 1920 para os Estados Unidos, realizou curiosa fusão entre as tradições africanas que lhe haviam sido transmitidas por seus antepassados e o judaísmo, surgindo, assim, o rastafarianismo⁴⁷ (de Ras-Tafari, Rei dos Reis). O pan-africanismo garveísta, formulado a partir de 1925, proclamava que os etíopes eram o povo eleito de Deus e rejeitava a 'Babilônia', simbolizada nas alegadas decadência e perversão do mundo ocidental. Essa nova religião seria uma adaptação do judaísmo para a realidade dos descendentes de escravos que viviam na Jamaica: o surgimento de um rei africano seria, para

⁴⁶ Designação genérica, em língua inglesa, de cada um dos escravos fugidos que, negando a escravidão, fundaram, em todas as Américas, suas próprias comunidades, livres e independentes. O termo, originário do francês *marron*, que por sua vez vem do espanhol *cimarrón* (que significa gado selvagem) designa hoje os habitantes das comunidades remanescentes desses antigos núcleos, muitas delas conservando ainda tradições herdadas dos primeiros tempos de escravidão.

⁴⁷ Filosofia religiosa surgida como movimento político na Jamaica na década de 1930.

Garvey, similar à vinda do Messias judaico, e a África seria a “Terra Prometida” dos afro-descendentes⁴⁸. Ao contrário de Malcom, a doutrina de Garvey é aberta, e aceita também brancos que estivessem contra o sistema⁴⁹: “Muchos blancos se han unido a la causa de los Negros porque se sienten frustrados, vencidos, sin esperanzas en una sociedad creada por ellos mismos” (CGP, 460).

Ao sair da prisão, Agne volta ao Harlem e se une a Malcom e Marcus Garvey, além de outros personagens históricos, nas lutas pela liberdade e reconhecimento dos negros nos Estados Unidos. Entre 1918 e 1928, forma-se um movimento artístico e literário de afirmação dos valores negros e de luta contra o racismo que floresce no bairro do Harlem. Nomes como o do poeta Langston Hughes, do pintor Arron Douglas, da antropóloga Zora Neale Hurston, do contista Bruce Nugent e de Wallace Thurman⁵⁰ são citados quando há uma reunião para a criação de uma revista chamada *Fuego*, com o intuito de “quemar a fuego vivo los demonios Blancos pintados de Negro y a los Negros enmascarados de Blanco” (CGP, p.482).

Curiosamente, o último capítulo da quinta parte é intitulado “¡Oye: los Orichas están furiosos!”, retomando assim a fúria inicial de Xangô relatada no poema pelo escravo Ngafúa. O romance termina com o assassinato de Malcom X,

⁴⁸ Garvey não foi levado a sério em sua época e sua influência limitou-se aos etíopes. O imperador da Etiópia, Haile Selassie I, adotou para si o título de “Ras-Tafari” ao subir ao trono em 1936, o que faria dele objeto de culto na Jamaica nos anos 1960. Contudo, o próprio Garvey havia reconhecido que Selassie I não era o Messias.

⁴⁹ Acatando também a discriminação que sofriam os judeus, Garvey entra na luta a favor de todos os oprimidos, e, principalmente, contra o discurso nazista que vigorava na época. Para Garvey e seus seguidores, a Bíblia original havia sido deturpada pela Igreja Católica Romana para fazer com que Jesus, Adão e todos os profetas parecessem caucasianos, quando na verdade teriam sido negros.

⁵⁰ Ativos participantes do movimento da Renascença Negra nos Estados Unidos.

a 21 de fevereiro de 1965. Malcom levou 13 tiros à queima-roupa enquanto discursava no bairro do Harlem, e até hoje não foram encontradas provas do mandante do crime. Tal fato, na visão de Xangô, demonstra que apesar de todas as lutas pela liberdade, os negros seguem sendo escravos, pois ainda não conseguiram seu objetivo. Mesmo se unindo aos brancos contra a guerra do Vietnã, por exemplo, e aos oprimidos de toda a nação, os negros seguem lutando contra a discriminação e buscando sua afirmação.

2.2 A valorização do universo mítico nos romances do corpus

Em sua definição tradicional, o mito é uma narrativa fabulosa, com a intervenção de construções imaginárias. É um relato fantástico, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana. Sua origem encontra-se no discurso popular e, normalmente, possui atuação e função importantes na sociedade: só podemos falar em mito a partir do momento em que existe uma aceitação geral da narrativa e a sua localização em um tempo indeterminado. Atualmente, essas características universais do mito defendidos pela maioria dos autores estão sendo revisadas (ou, para não fugir ao título geral do trabalho, (re)contadas). Tais características – forma de narrativa, tratamento de origens, relação com o sagrado e o gênero épico – nem sempre podem transparecer em alguns contextos.

O mito geralmente possui uma péssima reputação quando se trata de defini-lo como uma quimera, uma ‘invenção’ para relatar origens desconhecidas

de algum evento. Para o pesquisador Gérard Bouchard⁵¹, o mito pode ser apenas uma ficção, mas não se reduz a isso. O autor define mito como “uma representação ou um sistema de representações dadas como verdadeiras, cuja propriedade é a de imputar uma significação de maneira durável⁵²” (Bouchard, 2005, no prelo). Em sua perspectiva, o mito não deve ser avaliado em sua relação com a verdade (conformidade com o real), mas em sua relação com a *eficacidade*, ou seja, a capacidade de superar as contradições. É interessante estudá-lo como um instrumento de mediação onde se abrandam, de modo simbólico, o que o pensamento não consegue conciliar de maneira racional. Portanto, a natureza do mito é híbrida, pois pertence à realidade empírica e à ficção.

Segundo o autor, a característica principal do mito é a de não ser verificável. Ele é motivado pelas emoções, pelos desejos, pelas crenças, pelos interesses, revelando uma ordem normativa que não é abordada através da verdade ou falsidade mas, como já foi dito, a partir de sua eficácia. Pode aparecer na forma de uma narrativa (historiografia, contos, lendas...), de uma ideologia, de um postulado, de um culto, de uma imagem. Tais formas constituiriam, no âmbito do imaginário coletivo, um pensamento *orgânico*, onde há a preservação da contradição e a combinação das necessidades contrárias – princípios, valores, ideais, visões de mundo, interesses – em que se instaura uma mediação, uma conjunção que acredita em um conjunto aparentemente coerente. O autor cita Octavio Paz considerando que, em certos casos, a alteridade – ou a

⁵¹ Pesquisador, no Canadá, sobre a dinâmica comparada dos imaginários coletivos.

⁵² Tal significação pode adquirir formas diversas, como instauração de uma crença, de um valor, afirmação de um ideal ou de uma visão de mundo, instituição ou alusão a um tabu, fixação de um determinado traço identitário, de um modelo de conduta, etc. (cfme. Bouchard, 2005).

diversidade – pode ser uma manifestação da unidade, uma maneira de “se expandir” e, em certas circunstâncias, a combinação contraditória pode ser uma figura de coesão.

No pensamento orgânico⁵³ convivem diferentes ideologias, crenças e valores, com combinações imprevisíveis, variáveis de uma cultura a outra. Este pensamento constitui um formidável amálgama ideológico, heterogêneo e contraditório, capaz de acomodar tradições e visões coletivas das mais variadas. Com relação aos latino-americanos, o autor destaca que sua cultura pode se manifestar a favor ou contra a ideologia ocidental, pode ser moderna ou tradicional, laica ou religiosa, individualista ou comunitária, resignada ou rebelde, partidária da ordem ou do caos... Um bom exemplo, na literatura brasileira, são os antropófagos e suas idéias modernistas; Bouchard considera a antropofagia um mito que teve seu auge no ano de 1928 e que possui duas contradições. De um lado, houve a promoção do sentimento nacional entre as elites literárias (que buscavam seus exemplos culturais na Europa, em particular na França) e, de outro lado, os modernistas diminuíram a distância (que já estava grande) – no sentido de nação – com a cultura indígena. Com relação ao mito, a contradição foi bem resolvida, pois os escritores brasileiros, ao mesmo tempo em que se libertaram da dependência cultural européia, preservaram as virtudes de sua herança, além de terem recuperado o maravilhoso mítico indígena, erigindo-se contra a racionalização européia.

⁵³ BOUCHARD, Gérard. *Raison et contradiction: le mythe au secours de la pensée*. Québec: Éditions Nota bene/Cefan, 2003.

Em contraposição ao pensamento orgânico, o autor cita um outro tipo de pensamento que institui sua coesão em nome da racionalidade, da idéia clara. O pensamento *radical* está estruturado dentro de um princípio que ordena, de maneira autoritária, todos os outros. Por causa de sua autoridade e seus efeitos redutores, tal pensamento às vezes dispensa certas astúcias ou subterfúgios do discurso. Como exemplos de culturas que assumiram o pensamento radical, Bouchard cita o fascismo do período entre-guerras, o totalitarismo soviético, os fundamentalismos muçulmanos dos últimos anos, enfim, todas as formas de despotismo.

Os pensamentos radical e orgânico, classificados pelo autor canadense, diferem-se na medida em que o radical trabalha com a coesão das idéias e a ineficácia dos mitos, enquanto o orgânico seria o contrário, ou seja, a incoerência das idéias e a eficácia dos mitos. O pensamento orgânico comportaria o mito múltiplo, polissêmico e polivalente, que promove duas ou mais visões opostas, e o pensamento radical englobaria o mito unívoco, que se constrói sob uma proposição ou uma visão exclusiva, monolítica. Em nosso trabalho, privilegiamos a visão orgânica do mito, com sua estrutura flexível, onde as articulações são passíveis de negociação.

Torna-se importante também ressaltar o aspecto dinâmico do mito, sua possibilidade de evoluir e de se enriquecer ou de empobrecer e morrer⁵⁴. Até o século XVII, predominava a visão tradicional greco-romana dos mitos: muitas

⁵⁴ Gilbert Durand fala em “pregnância simbólica”, ou seja, o mito está prenhe, tem em si a capacidade constante de dar à luz aspectos novos, de evoluir, e evolui fazendo nascer simbolicamente. In: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Paris: Berg International, 1979.

vezes, como não havia explicações racionais para certos fenômenos, os gregos criaram várias narrativas para tentar explicar certos acontecimentos com o objetivo de preservar a memória histórica de seu povo. Para buscar um significado para os fatos políticos, econômicos, sociais e naturais, os gregos criaram uma série de histórias imaginativas transmitidas, principalmente, através da oralidade. Grande parte destas lendas e mitos chegou até os dias de hoje porque passaram pelo processo da escrita. Por outro lado, os povos que continuaram contando suas fábulas através da oralidade, muitas vezes não foram considerados. A partir do século XVIII, passou-se a descobrir que nas Américas, na África e na Ásia também existiam histórias (narrativas) que, embora com outros personagens, apresentavam características semelhantes às dos mitos da Grécia e Roma antigas. Verificamos, portanto, que as populações não européias também tinham seus mitos, que se diferenciavam porque não tinham a força do reconhecimento já atribuído às culturas consideradas clássicas.

Nessa etapa do trabalho, discutiremos o universo mítico apresentado nas obras analisadas. Por se tratarem de narrativas que contam a história dos negros, é característica essencial o relato das cerimônias religiosas praticadas por estes personagens e a participação efetiva das divindades africanas em suas vidas, muitas vezes determinando qual o caminho seguir em algumas situações. Interessante destacar, nesse momento, a percepção do real maravilhoso, um dos conceitos característicos do romance das Américas: para Uslar Pietri (1948), na realidade cotidiana há sempre um elemento mágico. Para o cubano Alejo Carpentier, o real maravilhoso explica sua obra e a própria realidade americana, e a base desse raciocínio seria a suposta existência de uma realidade maravilhosa

na América Latina, “resultado da conjunção de uma natureza exuberante e uma cultura mestiça, em cuja história ocorrem fatos que podem parecer insólitos aos olhos do estrangeiro” (Esteves, 2005, no prelo). Para nomear o desconhecido, os escritores o transformam em uma manifestação da linguagem, valendo-se da magia, vista quase sempre como sinônimo de poesia e, através dela, podendo-se chegar ao maravilhoso.

Seguindo uma visão mitológica, as entidades africanas que se incorporam nos personagens acabam sendo as responsáveis pela transmissão da história dos negros nas Américas. O termo *orixá* (òrìsà)⁵⁵ é de natureza complexa, pois, na África, as variações locais demonstram que certos orixás que ocupam posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O orixá é uma força pura, imaterial, que só se torna perceptível aos seres humanos quando se incorpora em algum deles. Esse ser escolhido pelo orixá, preferencialmente um de seus descendentes⁵⁶, é o que tem o privilégio de ser “montado” por ele, tornando-se o veículo que permite sua volta à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.

A presença das religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência do tráfico de escravos trazidos de regiões diferentes da África para as Américas e Antilhas: o resultado foi uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuía hábitos de vida e religiões distintas. As convicções religiosas dos escravos eram colocadas à prova através do batismo cristão; contudo, a

⁵⁵ Cf. Pierre Verger, 1981.

⁵⁶ Com o passar do tempo, em terras americanas, indivíduos de diferentes culturas, completamente destituídos de raízes africanas (como europeus e asiáticos) também passaram a participar dos rituais, o que transformou a concepção de que os ancestrais se encontrariam somente no corpo de seus descendentes.

extraordinária resistência das religiões africanas às forças de alienação e de extermínio, com que freqüentemente se defrontavam, surpreendera a todos. Algumas pessoas tentaram justificar a instituição do tráfico de escravos com o argumento de que suas atividades constituíam o meio mais seguro e desejável de conduzir as almas dos negros à Igreja. Estas pessoas perceberam que os africanos não aceitariam tão facilmente a doutrina cristã como havia ocorrido com os indígenas.

As religiões africanas nas Américas têm todas uma base comum, resultado do amálgama das várias matrizes culturais que vieram juntamente com o tráfico de escravos, com práticas do catolicismo e de religiões ameríndias. Como características principais, podemos citar fenômenos e práticas como a transmissão da força vital através de sacrifícios, transe, danças dramáticas e cânticos ao som de tambores, bem como o uso de cores e adereços simbólicos relacionados ao orixá ao qual estão fazendo oferendas. Observamos que traços das antigas macumbas do sudeste brasileiro, da umbanda e do candomblé se relacionam ao vodu haitiano e à *regla de palo* cubana, na qual são venerados espíritos de antigos escravos, como os pretos velhos no Brasil.

Procuraremos demonstrar como os dois escritores trabalharam com a temática religiosa africana em suas obras. João Ubaldo, além de descrever em vários segmentos as cerimônias religiosas, dedica um capítulo de sua obra para relatar a ajuda das divindades africanas a personagens como Patrício Macário e Zé Popó na Guerra do Paraguai em que houve uma perda significativa de

brasileiros na batalha de Tuiuti⁵⁷. Zapata Olivella, por sua vez, privilegia, em sua narrativa, as vozes dos ancestrais, mesclando passado, presente e futuro, onde estes relembram os horrores da época da escravidão e tentam dar uma perspectiva de futuro aos seus descendentes, já em espaço americano.

a) *A mitologia afro-brasileira em Viva o povo brasileiro*

Em capítulo de *Viva o povo brasileiro*, as divindades descem do panteão africano para ajudar seus filhos a sobreviverem na Batalha de Tuiuti, uma das mais sangrentas que o exército brasileiro participou em toda sua existência. A Guerra do Paraguai é recriada nos termos de uma “Ilíada Negra” (Riserio, 2005) onde sua referência de base é o texto homérico⁵⁸; porém, o autor substituiu os deuses olímpicos pelas divindades africanas – orixás – e os epítetos gregos por fórmulas que vêm diretamente dos orikis⁵⁹: “*Ca-uô-ô-ca-biê-si*, salve meu grande

⁵⁷ Considerada a batalha mais sangrenta que já houve na América do Sul. Com um exército de 50 mil homens, os aliados lançaram-se à ofensiva. O contingente paraguaio era maior, com cerca de 64 mil homens. Contudo, sob o comando do general Manuel Luís Osório, e com o auxílio da esquadra imperial, os aliados transpuseram o rio Paraná em 16 de abril de 1866 e conquistaram posição em território inimigo em Passo da Pátria, uma semana depois. Estabeleceram-se em 20 de maio em Tuiuti, onde sofreram um ataque paraguaio quatro dias depois. Mesmo com um número menor de homens e com o ataque surpresa, a batalha trouxe a mais expressiva vitória às forças aliadas.

⁵⁸ Em recente entrevista, João Ubaldo afirma que a leitura dos clássicos é obrigatória, sendo importante para o acervo cultural e a formação de qualquer pessoa; entretanto, as histórias que ouve em conversas informais também são relevantes quando escreve suas obras por valorizarem a oralidade e a versão mítica e popular dos fatos. O referido capítulo tem em Homero uma referência marcante, o que o autor fez propositalmente. Ao invocar divindades, a literatura oral se aproxima da clássica, pois também conta com seus deuses e mitos.

⁵⁹ Chamamos *oriki* o gênero poético iorubano, não somente o texto completo, ideogramicamente configurado, mas também à frase (ou às frases) mais marcante(s), elaborada(s) para delinear incisivamente um objeto, um animal, uma cidade, uma pessoa ou um deus. Nesse sentido estrito, podemos aproximar o oriki nagô-iorubá ao epíteto homérico: assim como no texto grego Zeus era o deus de todos os deuses e Afrodite, a deusa do amor e da beleza, no texto iorubano Oxalá é o pai dos homens, Ogum é o senhor da guerra, etc. “É nesse sentido mais estrito de construção epitética que falo de nossos orikis ficcionais” (Riserio, 2005).

irmão, Rei de Oió, senhor do raio, senhor do *igi-ará*, Jacutá, atirador de pedras!” (VPB, p.441). Os negros que estiveram nessa batalha teriam levado junto consigo seus deuses para que estes pudessem protegê-los, mas as próprias divindades previram que a vitória não seria fácil, pois havia também os protetores dos soldados que estavam lutando do outro lado. Zé Popó, protegido de Oxóssi (òsóòsi), questiona: “que vinha fazer de tão longe de seus terreiros e de seu povo, aqui onde não há orixás, mas outras entidades, monstros de cabeça de boi e corpo de serpente com rabo de navalha?” (VPB, p.438)⁶⁰

O culto a Oxóssi se encontra quase extinto na África, mas segue bastante difundido no Novo Mundo, tanto em Cuba como no Brasil. Em alguns relatos, o orixá é considerado divindade superior, tendo participado da Criação como o instrutor dos homens nas artes da caça e da pesca⁶¹. Segundo o narrador de *VPB*, os negros que recém haviam chegado da África diziam que “Oxóssi era um orixá muito brasileiro, bem mais brasileiro do que africano, pois lá na África se perdia no meio de mais de trezentos outros e muita gente nem se lembrava dele” (VPB, p.438). O Brasil torna-se, portanto, a terra que Oxóssi não nasceu, mas renasceu. O orixá acompanha seu protegido Zé Popó para avisá-lo sobre o ataque dos paraguaios, e termina por salvá-lo de uma bala que vinha em sua direção. Contudo, percebe que sozinho não conseguiria ajudar seus afilhados e vai em busca da ajuda de outros orixás, como Xangô (senhor do raio), Ogum (senhor da

⁶⁰ Referência aos mitos do sul, como a Mboitatá, a Salamanca do Jarau, etc.

⁶¹ A importância do caçador, em sociedades tradicionais como a dos povos iorubás, deve-se, primeiro, a uma razão de ordem econômica, já que o caçador é o provedor da alimentação do grupo. A segunda razão é de ordem médica e mágica, visto que, por viver no mato, o caçador é necessária e naturalmente um conhecedor das plantas que curam e matam. Finalmente, o caçador é importante em termos sociais porque, sendo desbravador por definição, é ele que descobre o lugar ideal para a instalação da aldeia que seu povo irá habitar (Lopes, 2004).

guerra), Oxalá (pai dos homens), Iansã (senhora dos ventos e das tempestades), Exu (mensageiro dos orixás) e Omolu (orixá da peste e da doença, o que mata sem faca).

Oxalá (*orisa-nla*), “o grande orixá”, na religião africana, é o criador da Humanidade, pois teria feito o primeiro homem e a primeira mulher, e sua tarefa seria a de dar forma aos seres humanos ainda no útero, antes de nascerem⁶². Segundo ele, a guerra na qual as outras divindades estavam intervindo não era dos orixás, e nem caberia que eles se intrometessem, pois são os próprios homens que escolhem a guerra. A união das divindades africanas seria fato importante para a vitória do exército brasileiro, porém, para o narrador, há muitas coisas que estão escritas, ou seja, “há muitas coisas que compete aos homens escrever por si mesmos, porque suas almas são livres e se guerreiam, é porque escolheram a guerra” (VPB, p.445). Por outro lado, Oxalá destaca que também está escrito que quem com fé combate por aquilo de bom em que acredita terminará por vencer. A estrutura narrativa deixa o fim da guerra em suspense, e a evocação da batalha fica suspensa, sem maiores informações a respeito de qualquer parte. Ao ajudar seus protegidos as entidades “humanizam-se”, e, embora tenham intervindo movidos por sentimentos humanos, caberia aos homens resolverem os seus próprios problemas.

O romance de João Ubaldo Ribeiro elege como forma privilegiada de caracterização do imaginário popular brasileiro uma dominante étnica de origem africana, recriando manifestações próprias das sociedades primitivas e sem escrita (Olivieri-Godet, 2000), através de seus mitos de origem, das genealogias,

⁶² Orixá relativo, no pensamento cristão, ao Deus Todo-Poderoso criador da Terra e dos homens.

das práticas religiosas, dos rituais de magia, das lendas e dos saberes considerados secretos. O autor se propõe a mostrar como os negros tentavam subverter a cultura imposta, agradando, de um lado, seus patrões e, de outro, os orixás, guiadores de seus destinos.

No dia da festa em honra de Santo Antônio, que marca o início das festas do mês de junho, os negros são obrigados por Antônia Vitória (esposa de Perilo Ambrósio) a participarem de uma vigília. Contudo, apesar de terem sido batizados, os negros pouco entendem da religião católica, e mal se lembram das palavras e das orações. A forma imposta da religião católica pelos senhores é também uma forma de violação à comunidade negra, o que contrasta com as comemorações organizadas pelos próprios negros. Ao contrário das celebrações que se dão na casa grande durante o dia, onde os escravos deviam portar vestimentas que não condiziam com seus costumes e louvar deuses que não eram os seus, os festejos negros são marcados por uma alegre espontaneidade e um forte sentido de comunidade durante a noite⁶³. Fora da casa grande, eles retomam seus nomes e assumem seus deuses africanos, rompendo o silêncio com o barulho ensurdecido dos tambores, praticando livremente a religião dos orixás:

Então não eram realmente os mesmos, esses negros, não tinham as mesmas caras galhofeiras que exibiram na festa, não pertenciam a ninguém, como lá sempre pertenceriam. E pelo menos hoje podiam bater seus tambores, pois haviam ido embora o barão, a baronesa e seus convidados (VPB, p.148).

⁶³ Na realidade dos países com passado escravocrata, a luz do dia era reservada ao trabalho e à língua oficial, enquanto a noite era o espaço da palavra crioula, da história oral (cf. Bernd, apud Ludwig, p.95)

A aparente aceitação do cristianismo pelos africanos os ajudou a lograr e a despistar seus senhores, que de certa forma permitiam algumas manifestações (principalmente no Brasil). Os senhores, ao verem seus escravos dançarem de acordo com seus hábitos e cantarem em suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimento de negros nostálgicos. Quando precisavam justificar o sentido de seus cantos, declaravam que louvavam, em seu idioma, os santos do paraíso, enquanto que, na verdade, cantavam preces e louvores, pedindo ajuda e proteção aos seus próprios deuses⁶⁴.

A crença da religião africana é tão intensa que mesmo os negros aculturados, ao assimilar a cultura do branco, ainda respeitavam as divindades afro. O feitor Almério, por exemplo, mulato e com muitos parentes cativos, age contra seu povo ao resgatar negros fugitivos e castigá-los. Porém, tinha medo das mandingas e sabia que, por ser meio preto, os deuses de seus parentes o alcançariam em qualquer lugar e, portanto, nunca se aproximava da capoeira à noite. Essa atitude transcultural demonstra que, mesmo distanciado de seus costumes e assumindo a cultura do outro, o negro não consegue abandonar suas crenças e valores e continua acreditando no poder dos orixás.

⁶⁴ As primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição. Contudo, é difícil precisar o momento exato em que o sincretismo religioso se estabeleceu. Os santos católicos, ao se aproximarem dos deuses africanos, tornavam-se mais compreensíveis e familiares aos recém convertidos. Não se sabe se essa tentativa de substituição contribuiu efetivamente para converter os africanos ou se os encorajou a dissimular as suas verdadeiras crenças (Verger, 1981, p.27).

b) Os renascimentos de Xangô

Diferentemente da visão dos orixás que estiveram na Batalha de Tuiuti, em *VPB*, que, apesar de ajudarem seus filhos, deixavam o destino nas mãos dos homens, os ancestrais e orixás de *CGP* são os únicos responsáveis pelos destinos dos afro-descendentes nas Américas e Antilhas. Através dos humanos, eles estariam buscando uma forma de libertação para seu povo, principalmente na figura do orixá Xangô (Sàngó).

Segundo o mito africano, Xangô, em sua forma humana, era rei da cidade de Oyo, capital de Iorubá. Com o passar do tempo, tornou-se tão cruel e tirano, que o povo não pôde mais suportá-lo e o intimou a abandonar o palácio com suas mulheres (as mais conhecidas seriam Iansã, Oxum e Oba). Xangô desafiou a opinião pública pois não queria abandonar seu posto, mas foi derrotado e fugiu pela noite para Tapa, a terra de sua mãe, acompanhado de uma de suas mulheres. A esposa, porém, abandonou-o e ele se viu apenas com um escravo, no meio de uma terrível floresta. Iludindo a vigilância do escravo, enforcou-se em um galho de árvore. A notícia logo chegou a Oyo e os chefes correram à procura do cadáver, não mais o encontrando: Xangô havia desaparecido nas entranhas da terra, de onde ouviram sua voz soturna. Os chefes, amedrontados, erigiram um templo neste lugar e voltaram exclamando “Xangô não morreu; ele tornou-se um orixá”. Como muitos não acreditassem nessas palavras, Xangô se pôs em violenta cólera, passando a atirar pedras do céu em direção a terra, matando ou incendiando as casas daqueles que o ofenderam, sendo deificado como o deus do trovão.

Especialista em folclore africano, Zapata Olivella apropria-se, assim, de um mito africano e o transforma dentro da mítica americana, (re)criando uma nova história, transpondo-a às Américas. Dessa forma, o autor cria uma nova narrativa que transforma todo o acontecer histórico da gênese do povo afro-americano e põe em evidência a importância do elemento religioso para esta cultura. A explicação histórica se dá a partir do mito, pois os africanos não deixam sua terra para enriquecer os brancos (concepção histórica da escravidão), mas para pagar pelos atos dos quais seus antepassados tinham sido responsáveis. O próprio autor, ao falar sobre a criação de seu romance, não duvidou em ver a si mesmo como um instrumento pelo qual as vozes milenárias de uma cultura desmembrada se expressaram. Em seu texto *Levántate mulato* (1988), fala sobre a gênese de *CGP*:

Ciertamente, otros tejeron el argumento, los personajes, el escenario, el tiempo mítico y la intención. No miento cuando afirmo que sólo fui la aguja le los ancestros para enhebrar la trama con las vidas y las muertes de cien millones o más de africanos removidos en su tierra, cazados y unidos en cadenas para ser transplantados a la América (1998, p.343, apud Acosta, p.4).

Também nessa obra, o autor conta como foi inspirado para dar nome ao romance *CGP*: “El Muntu Americano” pudo ser el nombre de la novela que acabo de publicar, pero Elegba, visionario de las Tablas de Ifá, donde están escritos los pasos y las obras de todos los mortales me dictó otro nombre: Changó el gran putas” (1998, p.342, apud Acosta, p.5).

A escolha de Xangô para ser o responsável pela diáspora africana é justificada por Zapata Olivella: na mitologia africana, Xangô é o deus da fecundidade, da dança e da guerra. Para o autor, essas três características são as

que identificam plenamente o povo negro. O orixá, por um lado, é responsável pela diáspora africana, e, por outro lado, é também responsável pela visão positiva da nova cultura ao infundir em seus líderes seu insaciável espírito guerreiro que não descansará até ver seu povo livre da opressão.

Para que os africanos reconhecessem quem estaria na condição de Muntu era necessário haver uma marca, um desenho tatuado na pele, de duas serpentes que mordiam uma o rabo da outra, formando um círculo. Essas serpentes estariam nas mãos de Xangô quando o orixá lançou a maldição a seus filhos, o que é narrado por Ngafúia no poema de abertura:

El hijo de Yemanyá
 invencible guerrero
 procreador de Orichas
 despierto de su sueño
 una serpiente en cada mano
 mordiéndose las colas
 me mostraba,
 las serpientes de Tamin
 las serpientes mágicas
 vida y muerte inmortales
 símbolos del Muntu
 en el exilio.

(CGP, p.23)

As serpentes, segundo o narrador, pertenceriam ao orixá Legba, cujo nome completo é Exu Elegbará (è̀sù ou elégbára). Este orixá é considerado através de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna uma definição coerente difícil. Por um lado, foi comparado ao Diabo pelos ocidentais, que fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, ódio, em oposição à bondade, à pureza e ao amor de Deus. Por outro lado, Exu possui seu lado bom se for tratado

com consideração, mostrando-se serviçal e prestativo quando seus afilhados lhe fazem oferendas. Essas características demonstram que a visão binária bondade x maldade era uma das preponderantes no pensamento ocidental que não conseguia conceber que uma força divina pudesse ser boa e má ao mesmo tempo, modificando-se de acordo com a situação do momento. Por isso, ao entrar em contato com as divindades africanas e relacionar Exu ao Diabo, os europeus as classificaram como perversas e más, não conseguindo entender que esses deuses também poderiam ter o seu lado bom. Segundo Verger, Exu pode ser considerado como o mais humano dos orixás por não ser “nem completamente mau, nem completamente bom” (Verger, 1981, p.76).

Homens e serpentes se relacionam desde os tempos bíblicos de criação do mundo. São considerados opostos, complementares, rivais, mas com uma característica em comum: ambos se distinguem dos outros animais. O homem, pela inteligência e razão, e a serpente, por seu tipo físico. Segundo a simbologia, a serpente que morde a própria cauda - uróboro - simboliza um ciclo de evolução encerrado nela mesma, carregando consigo movimento, continuidade, autofecundação e o mito do eterno retorno. Concentrado em si mesmo, sem princípio nem fim, o círculo é uma forma realizada, perfeita, o signo absoluto. O simbolismo do círculo abrange o da eternidade ou o dos perpétuos reinícios e, em sua qualidade de forma envolvente, qual circuito fechado, é um símbolo de proteção, de uma proteção assegurada dentro de seus limites⁶⁵.

Em *CGP*, as serpentes de Legba (Exu) estão no corpo de Agne Brown, (em seu peito), e ela sente que se inflamam quando está ameaçada ou quando

⁶⁵ Cf. Chevalier & Gheerbrant, 2003

precisa tomar uma decisão importante. A representação da serpente em círculo está vinculada à crença nos antepassados africanos que, segundo a tradição, com a morte não chegam ao “descanso eterno” como na religião cristã; eles seguem padecendo seu sofrimento até que a escravidão de seu povo seja exterminada:

¡Renacer! El hecho de que el pueblo Negro haya podido sobrevivir a tanta ignominia, recreándose siempre más poderoso, es una prueba irrefutable de que estamos señalados por Changó para cumplir el destino de liberar a los hombres. El culto a los Ancestros, la ligazón entre los vivos y los muertos, pondrá fin al mito de los dioses individuales y egoistas. ¡No hay Dios más poderoso que la familia del Muntu! (CGP, p.350)

Nessa etapa, ela quer falar ao professor sobre o Culto de las Sombras que estivera pensando em formar. Para ele, assim como para a cultura cristã ocidental, que prega que homens e mulheres devem se guardar sexualmente um para o outro (de preferência que cada um tenha somente um parceiro), não é natural que uma mulher tenha relacionamentos com vários homens, e que tenha filhos com homens diferentes. Contudo, o sexo também pode ser visto como mito em algumas aldeias primitivas⁶⁶. Por exemplo, no Congo, há um mito que diz que, no dia da Era Nova, todas as mulheres pertenceriam a todos os homens, o que vai ao encontro do culto de Agne. Para Eliade, compreender tal mito significa reconhecê-lo como fato humano, fato de cultura, de criação do espírito, e não como explosão patológica dos instintos ou manifestações de bestialidade e infantilismo.

⁶⁶ Cf. Eliade, 1963.

O uróboro é a mais antiga imago-mundi negro-africana. Na África oriental, a serpente pode ser considerada uma reencarnação do espírito de um ancestral, o que condiz com a obra de Zapata Olivella. Ao tatuar no corpo de seus personagens encarregados de conseguir a liberdade de seu povo o símbolo da serpente, o narrador está enfatizando as características da religião tradicional africana, que acredita em vida após a morte e reencarnação de almas. Além da simbologia já citada, a serpente é a representação da fecundidade, da repetição contínua, do círculo indefinido dos renascimentos, ou seja: nascer – viver – morrer são etapas pelas quais todos passaremos, e o importante é que façamos algo produtivo em vida, o que Xangô pretende que seus protegidos façam no continente do exílio. O uróboro significa também a união de dois princípios opostos, sendo metade preto e metade branco e, como representante da união dos contrários, cabe-nos destacar a idéia de que os supostos Muntus seriam os responsáveis pela união de negros e brancos, pelo fim da binaridade do pensamento ocidental.

Os personagens de *CGP* não somente acreditam em seu sistema religioso como também estão em contato permanente com ele em cada momento de suas vidas. Sem a influência dos ancestrais é impossível pensar o romance na medida em que suas ações demarcam o passado (como relatores da origem da escravidão), o presente (como guias das lutas pela liberdade) e o futuro (assegurando a imortalidade da tradição). Os vivos precisam da sabedoria, da memória de seus antepassados, que atuam como “guias” para que aqueles consigam a libertação do Muntu: “el primer paso hacia la rebelión es sentirse libre aunque se esté encadenado, ofendido o muerto. El segundo, unirse a la familia del

Muntu. El tercero, y más importante, aprovechar la sabiduría de los Ancestros” (CGP, p.408). Agne Brown, ao se encontrar com seu antepassado Burghardt DuBois, ouve seu conselho: “la vida es un eterno retornar al futuro. Sólo el olvido de las experiencias vividas por nuestros Ancestros nos conducen a la verdadera muerte” (CGP, p.420). A importância do culto aos ancestrais aparece como um dos elementos fundamentais de unificação da cultura afro:

El autor de *Changó, el gran putas* intenta nada menos que la reintegración metafísica, la liberación total del hombre negro en América, “el muntu americano”, condenado no a cien años de soledad sino a muchos siglos de esclavitud y exilio. Tal reintegración se realiza en dos movimientos: el acercamiento respetuoso al reino de los ancestros y el reconocimiento correspondiente del gran valor tanto como la continuidad de la cultura africana (Smort, 1985, p.150).

O espaço mítico na obra *CGP* é determinado pela comunicação entre todos os planos de existência - humano, divino e dos ‘defuntos’. Nesse espaço, confluem todos os personagens (divinos, míticos, históricos, literários) em um nível igual de aparições onde o narrador lhes concede a mesma vitalidade e o mesmo poder para transformar o destino do povo negro nas Américas.

A CONTRIBUIÇÃO DA CULTURA AFRO-AMERICANA PARA UMA (RE)ESCRITA DA HISTÓRIA DAS AMÉRICAS

Como relatou Ángel Rama na obra *La ciudad letrada* (1984), a escritura dos letrados sempre desempenhou um papel hegemônico na América Latina. A vocação retórica e o gosto pela palavra ornamental das culturas ibéricas vão paulatinamente se impondo, como força de persuasão, como valores a serem cultuados pelas nações jovens surgidas nos trópicos. Contudo, alguns escritores questionaram a aculturação literária, como o peruano Vargas Llosa:

la literatura es fuego, (...) significa inconformismo y rebelión, (...) la razón de ser del escritor es la protesta, la contradicción y la crítica (...) La vocación literaria nace del desacuerdo de un hombre con el mundo, de la intuición de deficiencias, vacíos y escorias a su alrededor. La literatura es una forma de insurrección permanente (...) (Vargas Llosa, 1967, apud Fell, 1986, p.25)

Após a reflexão sobre teorias e teses que emergem no contexto das Américas, constatamos que a História tradicional não pode ser considerada como a única fonte de informação dos fatos. Assim, surgem os romances históricos para esgarçar o horizonte público do leitor que, devido a uma maior participação, é provocado a fazer uma reflexão crítica sobre os temas abordados. Essa é a proposta pós-moderna⁶⁷. Consideramos, nesse trabalho, obras literárias que souberam não apenas captar a voz da herança cultural afro, mas que a propagaram. Embora valendo-se de uma forma erudita, que é o romance, a inclusão desta outra vertente do saber oral, que se nutriu da rica tradição africana,

⁶⁷ Entendemos como pós-modernidade o estilo de pensamento que suspeita das noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, da ideia de progresso e emancipação universais, de estruturas únicas, grandes narrativas ou fundamentos definitivos de explicação (cf. Eagleton, 1997).

representa uma valiosa colaboração para a preservação e disseminação dessa cultura subjugada em espaços alternativos das Américas.

Para a crítica Aimée Bolaños, “la historia oficial, consagrada por la razón totalizante, ha quebrado. Se abre paso la búsqueda de otra historia, desmistificada, desacralizada, despojada de las aureolas nada sagradas del poder” (2002, p.18). Como já evidenciaram vários historiadores culturais (adeptos das concepções da nova história), os documentos que descreveram ações simbólicas do passado não eram textos inocentes nem transparentes; eles foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias. Na segunda metade do século XX, toda a renovação da história fez-se contra as idéias que vigiram desde a Idade Média. Sem dúvida, a História foi referida através dos documentos escritos - quando estes existiam, mas o pensamento contemporâneo demonstra que a história pode e deve fazer-se mesmo com a ausência de tais documentos, abrindo-se o espaço para outras disciplinas que despertam o interesse dos historiadores, como arqueologia, antropologia, artes, literatura, oralidade, etc.

A Nova história, privilegiada em nossas análises por propor um questionamento da História tradicional e resgatar o que havia ficado marginalizado pelo discurso da História, 1. Interessa-se por toda a atividade humana (principalmente a cultura), e não apenas pela política; 2. Preocupa-se com a análise das estruturas, e não dos acontecimentos; 3. Oferece uma “visão de baixo”, isto é, das pessoas comuns e suas experiências das mudanças sociais; 4. Passa a examinar outros tipos de evidência, e não somente os documentos; 5. Enfatiza a pluralidade e 6. Valoriza a subjetividade em detrimento da objetividade da História tradicional.

Identificamos, na literatura analisada, a preocupação dos autores em desconstruir a concepção de história tradicional em seus romances, na medida em que (re)contam uma *outra* história, não utilizando apenas a temática negra (que configura o negro como objeto), mas retratando o negro como agente ativo nesta nova realidade. Os romances exprimem a experiência comum de opressão e de preconceitos sofridos pelos africanos desde sua chegada às Américas por partilharem uma determinada situação histórica. Não há a imposição de nenhuma verdade, e tais obras evidenciam as verdades paralelas ao discurso linear que a história tradicional ocultou.

Nesse âmbito, classificamos o discurso empregado pelos autores como rizomático, na medida em que não se fecha em uma identidade excludente: há a transgressão do discurso homogêneo/hegemônico, ocorrendo, assim, uma abertura aos outros discursos silenciados (como os das mulheres). Ao aceitar a participação do outro e respeitá-lo em sua diferença, privilegia as trocas culturais de europeus e africanos em um mesmo espaço (em situação de encontro ou confronto), favorecendo a criação de uma nova cultura denominada *crioula*, demonstrando, com isso, sua heterogeneidade. Os autores se deixam contaminar pela linguagem popular, de origem africana, e assumem a via do maravilhoso para destacar a (re)descoberta e a (re)valorização da cultura negra. A relação com os ancestrais e os rituais praticados pelos descendentes de escravos, por exemplo, não são descritos como atitudes bárbaras nem como exóticos, mas integrando a estrutura romanesca como formas alternativas de narrar a história dos negros em terras americanas.

O conceito de *transculturação* se aplica através de um pensamento orgânico, onde convivem diferentes ideologias, crenças e valores, com combinações imprevisíveis, variáveis de uma cultura a outra. Para Édouard Glissant, em termos culturais, o mundo está se crioulizando, ou seja, tornando-se cada vez mais mestiço, mesclado, abrindo-se cada vez mais sem preconceito para a mistura, para a consideração das formulações híbridas.

Viva o povo brasileiro é uma obra que tenta explicar, pela via do épico, a formação cultural brasileira, exaltando os verdadeiros heróis da nação. A questão da identidade nacional, neste romance, torna-se aspecto central e explicitamente explorado, já no título da obra, passando pela própria intriga e chegando aos diálogos dos personagens. Além de o autor fazer uma releitura da história do ponto de vista dos subalternos, também valoriza a oralidade e a visão mítica e popular dos fatos. Ao revelar o saber intuitivo presente nos mitos e nos rituais religiosos das comunidades negras, ele adota a perspectiva do maravilhoso americano, salientando que os discursos antes silenciados (como o dos africanos) também contêm sabedorias, principalmente o conhecimento da vida cotidiana. O espaço da capoeira, onde são praticados os ritos sagrados, é o lugar onde os negros, dóceis e humilhados perante seus senhores, metamorfoseiam-se ao incorporar os espíritos dos ancestrais. Eles se transformam em feiticeiros capazes de utilizar plantas para curar e matar, podendo, inclusive, prever o futuro e conhecer a visão mágica da qual a tradição africana dispõe⁶⁸.

A obra de João Ubaldo Ribeiro se caracteriza por desconstruir ideologias como o sincretismo, a harmonia e a cordialidade brasileiros, primando por

⁶⁸ Cf. Bernd, 2003a.

ênfatizar as diferenças e conflitos não resolvidos entre as múltiplas vozes que compõem a nacionalidade brasileira. Posiciona-se contra uma história que silencia, que impõe o pensamento de um grupo como o pensamento da sociedade como um todo, abrindo espaço para as manifestações culturais que se mantêm pela tradição oral.

Lourenço, o filho de Maria da Fé e de Patrício Macário, resume a história cultural do negro no Brasil, dizendo a seu pai que há muito tempo os negros buscam uma consciência do que são:

Antes, não sabíamos nem que estávamos buscando alguma coisa, apenas nos revoltávamos. Mas à medida que o tempo passou, acumulamos sabedoria pela prática e pelo pensamento e hoje sabemos que buscamos essa consciência e estamos encontrando essa consciência. (...) a nossa arma (*de se lutar contra a opressão*) há de ser a cabeça, a cabeça de todos, que não pode ser dominada e tem de afirmar-se. Nosso objetivo não é bem a igualdade, é mais a justiça, a liberdade, o orgulho, a dignidade, a boa convivência (VPB, p.607/8).

Dessa forma, a consciência da negritude se encontra presente na narrativa transculturada de João Ubaldo. Ao (re)tomar a consciência de seus valores, o contingente negro passa a ter orgulho de suas origens, e esse orgulho lhes dá forças para lutar contra a dominação e a situação de subjugação. O (re)conhecimento da origem africana, porém, não quer dizer que o autor proponha a exclusão ou a negação da participação de outros grupos. Pelo contrário, ao tentar formar uma *identidade brasileira*, constrói um discurso na qual a comunidade negra se identifica, mas sempre na relação com outros grupos étnicos, como indígenas e brancos.

Manuel Zapata Olivella, por sua vez, utiliza-se basicamente da mítica africana para narrar a saga dos negros no Novo Mundo. Os personagens podem estar

vivos ou mortos, conversando entre eles sobre as desgraças que Xangô lançara sobre a população africana. Os antepassados, porém, são as figuras principais, pois atuam como 'guias' dos Muntus para que estes tragam a liberdade ao seu povo. Os ancestrais de origem afro, contrariamente à cultura ocidental-cristã, não atingem o "descanso eterno" com a morte e seguem padecendo seu pior castigo: a escravidão de sua descendência. Não poderão descansar, portanto, até que ela seja exterminada. Outra peculiaridade da cultura afro é a distância da maneira cristã de conceber o sagrado: o título da obra, *Changó, el gran putas*, pode ser traduzido ao português como "Xangô, o desgraçado". Tal atitude do escritor em publicar uma obra com este título quer desconstruir a idéia cristã de que todas as divindades santificadas são completamente boas, puras e sem pecados. Na religião africana, as divindades estão muito próximas aos seres humanos, e Xangô, mesmo tendo condenado seu povo à escravidão, é o guia maior, a entidade mais respeitada entre seus descendentes.

Contrariamente à idéia de João Ubaldo, na narrativa de Zapata Olivella podemos sentir um certo ressentimento com relação ao dominador branco. Apesar de aceitá-lo como formador das identidades das Américas, o autor privilegia o discurso dos negros, escrevendo, basicamente, uma obra para os descendentes de africanos, onde estes reconhecem suas origens e buscam sua afirmação. O autor, que trabalha exclusivamente com a temática negra em suas obras, busca o reconhecimento de seu povo trabalhando com a incorporação de elementos míticos africanos para (re)criar uma literatura latino-americana maravilhosa, onde o "irreal" é a crença. O discurso histórico é deslocado quando o discurso mítico-religioso faz sua aparição, não sendo mais a única verdade aceita.

Os escritores analisados – João Ubaldo e Zapata Olivella – defendem a legitimação dos mitos de origem africana, assim como houve com a cultura greco-romana através dos tempos. O real maravilhoso, um dos conceitos que, até os anos 60, definiu a literatura da América Latina, engloba a cultura afro, com seus componentes extraordinários e insólitos. Os romances exercem um papel conscientizador e crítico onde o leitor, diante de posições diversas, pode analisar, acreditar e assumir, a partir das diferenças, sua própria postura em relação aos fatos históricos e aos mitos da comunidade africana. Neste trabalho a identidade, tida sempre como um processo que integra o múltiplo e o diverso, é componente imprescindível na formação cultural das Américas, e as suas literaturas, transculturadas, representativas de uma *nova forma* de ver o Novo Mundo.

REFERÊNCIAS

Corpus

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1983.

Sobre as obras

ACOSTA, Claudia P. *Aparición del discurso histórico y del discurso mítico-religioso en 'Changó, el gran putas'*. Tese defendida no College of Arts and Sciences at West Virginia University – Department of Foreign Languages, 2000.

BERND, Zilá & UTEZA, Francis. *O caminho do meio: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA. *João Ubaldo Ribeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1999.

CUNHA, Eneida Leal. A terra, a memória e seus usufrutários. *Anais do II Congresso da ABRALIC*, vol. II. Belo Horizonte, 1991. p.298-303.

FURTADO, Magda Medeiros. A memória invencível: literatura e história em João Ubaldo e José Saramago. In: *Anais do II Congresso da ABRALIC*, vol. II. Belo Horizonte, 1991.

OLIVIERI-GODET, Rita. Sujeito totalitário e violência em *Viva o povo brasileiro* e *Diário do Farol*. In: *Prosa Seleta – João Ubaldo Ribeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. (no prelo)

_____. *Littérature brésilienne et constructions identitaires*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005.

_____. Memória, história e ficção em *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. In: FONSECA, Aleilton & PEREIRA, Rubens Alves (orgs). *Rotas & Imagens: literatura e outras viagens*. Feira de Santana: Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural, 2000. p.189-202.

SILVA, Liliam Ramos. (Re)contando a história: a (re)construção da identidade negra em Viva o povo brasileiro. In: *Revista Conexão Letras*. Porto Alegre: PPG/Letras/UFRGS, 2005. (no prelo)

SMORT, lam I. *Changó, el gran putas: una nueva novela poemática*. In: *Ensayos de literatura colombiana*. Bogotá: Plaza & Janés, 1985. p.149-156.

VALENTE, Luiz Fernando. Viva o povo brasileiro: ficção e anti-história. In: *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v.25, n.3, p.61-74, set. 1990.

ZOGGYIE, Haakayoo. *Lengua e identidad en Changó, el gran putas, de Manuel Zapata Olivella*. East Tennessee State University, Department of Foreign Languages, Johnson City.

Teórico – crítica

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Fronteiras múltiplas e hibridismo cultural: novas perspectivas ibero-afro-americanas. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo (orgs). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p.15 – 35.

AMORIM, Frederico. *História dos Estados Unidos da América*. <http://mundofred.home.sapo.pt/paises/pt/eua.htm> acessado em 10.03.2005

ANDERSON, B. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

AROSIO, Ernesto. <http://www.pime.org.br/pimenet/mundoemissao/espirtmclaver.htm> acessado em 11/01/2005.

ASSIS DUARTE, Eduardo. Notas sobre a Literatura Brasileira Afro-descendente. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo (orgs). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p. 47 – 61.

BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Martins Editora, 1943.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. Rio de Janeiro: CEAA - *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, nº2, 2002. p.247-273.

BERNARDINO, Walter & CORREIA, Karina. *Os 170 anos da Revolta dos Malês*. http://www.pstu.org.br/opressao_materia.asp?id=3026&ida=0 acessado em 13.06.2005.

BATALHA DE TUIUTI. <http://www.conhecimentosgerais.com.br/historia-do-brasil/relacoes-internacionais.html> acessado em 17/05/2005.

BERND, Zilá. Americanidade/Americanização. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

_____. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JR, Benjamim (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. p.99-112.

_____. *Literatura e identidade nacional*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003a.

_____. Os deslocamentos conceituais da transculturação. In: BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003b. p.17-25.

_____. (org). Apresentação. *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003c.

_____. Americanidade e Americanização. In: BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003d. p.26-43.

_____. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo. *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p. 36 – 46.

_____. Identidades e nomadismos. In: JOBIM, José Luís (org). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: J.L.J.S. Fonseca, 1999, p. 95 – 112.

_____. *O que é negritude*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

_____. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis & Glauce Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOLAÑOS, Aimée G. *Pensar la narrativa*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2002.

BOMFIM, Manoel J. América Latina: males de origem. In: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

BOUCHARD, Gerard. *Uma definição de mito*. Material apresentado ao grupo de pesquisa Questões de hibridação literária nas Américas no projeto 'Dicionário de figuras e mitos literários das Américas', 2005.

_____. *Raison et contradiction: le mythe au secours de la pensée*. Québec: Éditions Nota bene/Cefan, 2003.

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

CAMPELO, Álvaro. Os refúgios da identidade. In: ROSA, V. & CASTILLO, S. (orgs). *Pós-colonialismo e identidade*. Porto: Un. F. Pessoa, 1998. p. 129 – 137.

CAMPOS, Maria Consuelo, et all. Negritude, negrismo, movimentos negros. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

CANDIDO, Antonio. Uma visão latino-americana. In: CHIAPPINI, Ligia & AGUIAR, Flávio Wolf de (org). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 263-269.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres negras: lembrando nossas pioneiras*. <http://www.mulheresnegras.org.br/memorias.htm> acessado em 13.06.2005

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001. 10ªed.

CECCANTINI, J.L.C.T. João Ubaldo Ribeiro, no plural, a unidade. In: *Revista de Letras v. 34*. São Paulo: UNESP, 1994. p.49-60.

CHAMOISEAU, Patrick, BERNABÉ, Jean & CONFIAANT, Raphaël. Elogio da criouldade. In: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

CHAVES, Flávio Loureiro. *História e Literatura*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain (orgs). *Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. Tradução de Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. 18ª ed.

CHIAMPI, Irleamar. *O real maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

COLOMBO, Cristóvão. *Journal de bord (I): 1492-1493*. Paris: La Découverte, 1991.

COSER, Stelamaris. O ambíguo e o impuro: o híbrido, hibridismo e hibridação na crítica cultural contemporânea. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

COTRIM, Gilberto. *História e consciência do mundo*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1995.

COUTINHO, Eduardo. Mestiçagem e multiculturalismo na construção da identidade cultural latino-americana. In: *Revista da Biblioteca Mario de Andrade*, n. 58, São Paulo. P. 21 – 32.

CULTURA BRASIL. www.culturabrasil.pro.br/unificacao.htm acessado em 10.03.2005

CULTURAS - DIÁLOGOS ENTRE LOS PUEBLOS DEL MUNDO. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 1986. Nº especial: *Identidad cultural en América Latina*.

DEPESTRE, René. Bom dia e adeus à Negritude. In: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

DERRIDA, Jacques. A escritura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229 - 249.

DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Paris: Berg International, 1979.

EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Malden, MA: Blackwell, 1997.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, Lda., 1963.

ESTEVES, Antonio R. Realismo mágico e realismo maravilhoso (com toques de fantástico). In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

FERNANDES, Gisèle M. Pós-moderno. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola. 2003, 9ªed.

FRIEDEMANN, Nina S. de. Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. In: *Revista América Negra*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, junio 1992, nº3. p.25-35.

GLISSANT, Edouard. O Mesmo e o Diverso. In: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

_____. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.

GLOSSÁRIO DE DERRIDA; trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUCRJ, supervisão geral de Silvano Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 1976.

GODOY, Ana Boff de. Identidade crioula: a (re)construção de um novo homem. In: BERND, Zilá & LOPES, Cícero G. *Identidades e estéticas compósitas*. Canoas: Centro Universitário La Salle/ Porto Alegre: PPG/Letras/UFRGS, 1999. p.61-81.

GOULART, Cátia. O romance histórico na América Latina. In: *Uma leitura de A cidade dos padres no contexto do novo discurso ficcional-histórico na América Latina*. Rio Grande: Dissertação de Mestrado, 2004. p. 11-58.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2003a.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. In: SOVIK, Liv (org). Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003b.

HANCIAU, Nubia T. Jacques. O entre-lugar. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

_____. O conceito de entre-lugar e as literaturas americanas no feminino. In: BERND, Z. (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003. p.109-119.

_____. História vs. Nova História. In: *A feiticeira, personagem histórica e ficcional em três escritoras da América francesa*. Porto Alegre: Tese de Doutorado, PPG/LETRAS/UFRGS, 2001. p. 9-30.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JABOUILLE, Victor. *Do mythos ao mito: uma introdução à problemática da mitologia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

JOACHIM, Sébastien. O imaginário europeu e seu contraponto latino-americano. In: SANTOS, Dulce O. Amarante dos & TURCHI, Maria Zaira (orgs). *Encruzilhadas do imaginário: ensaios de literatura e história*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2003. p. 179 - 195.

KROTH, Vanessa W. & MARCHIORI NETO, Daniel L. *A ação afirmativa e sua perspectiva de inclusão no arcabouço jurídico brasileiro*. Universidade Federal de Santa Maria: www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=6356 acessado em 10.03.2005

LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Verbetes: História*. Tradução de Irene Ferreira. Enciclopédia Einaudi. Porto : Imprensa Nacional, Memória-história, 1984, v. 1.

LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs). *História : novos problemas*. Tradução de Theo Santiago Rio de Janeiro : Francisco Alves Ed.. 1995, v.1.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire et dialectique. In: *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LIMA, Luiz Costa. A Narrativa na escrita da história e da ficção. In: *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 15-111.

LOPES, Nei. *Enciclopédia da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MARTÍ, José. Nossa América. In: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

MELETÍNSKI, Eleazar M. *Os arquétipos literários*. Tradução de Aurora F. Bernardini, Homero F. de Andrade e Arlete Cavaliere. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002. 2ª ed.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa. In: CHIAPPINI, Ligia & AGUIAR, Flávio Wolf de. *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 115-135.

_____. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. In: CÂNONES E CONTEXTOS, Anais do 5º Congresso da ABRALIC, v.1. Rio de Janeiro: ABRALIC, 1997. p. 91-106.

_____. La razón postcolonial. In: *A condição pós-colonial*. GRAGOATÁ, nº1. Niterói: Ed. da UFF, 1996. p. 7-29.

MIRANDA, Wander Melo. Nações literárias. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. São Paulo, n.2, p.31-38, 1994.

_____. Pós-modernidade e tradição cultural. In: CARVALHAL, Tania Franco (Org.) *O Discurso Crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL: Ed. da Unisinos, 1996. p.13-22.

MORAIS, Regis (org). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Algumas reflexões críticas sobre o conceito de Negritude no contexto brasileiro. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro: CEEA, nº8-9, 1983. p.79-81.

ORTIZ, Fernando. Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba. Tradução de Livia Reis. IN: *CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO*. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

ORTIZ, Graciela. Heterogeneidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PALERMO, Zulma. El presente de la crítica literaria en América Latina. In: CARVALHAL, Tania Franco (Org.) *O Discurso Crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL: Ed. da Unisinos, 1996. p.23-30.

_____. Fronteras del saber: en/sobre América Latina. IN: *ORGANON PORTO ALEGRE* v.17. Edição especial, 2003. p. 121-131.

PASTORAL AFRO-CALI. <http://axe-cali.tripod.com> acessado em 11.05.2005.

PESAVENTO, Sandra J. Contribuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional. In: LEENHARDT, Jacques & PESAVENTO, Sandra J. (orgs.) *Discurso histórico & narrativa literária*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998. p.17-40.

PIZARRO, Ana (org). Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales. In: *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993, v.I.

QUILOMBHOJE. www.quilombhoje.com.br acessado em 10.03.2005

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

RISERIO, Antonio. *Dicotomia racial e riqueza cromática*. Site do Ministério da Cultura <http://www2.cultura.gov.br/scripts/artigos.idc?codigo=387> acessado em 27.06.2005.

ROMANO, Ruggiero. Algunas consideraciones alrededor de nación, estado (y libertad) en Europa y América centro-meridional. In: BLANCARTE, Roberto (org). *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 21 – 43.

RUSSO, Rita M. Toler. As imagens do negro, da negra, do mulato e da mulata na Literatura Brasileira. In: *O negro na ficção de Coelho Netto*. São Paulo: Tese de Doutorado, PPG/Letras/USP, 2003. p. 09-78.

SANTOS, Eloína P. Pós-colonialismo/Pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Travessias transculturais: glossário de termos das relações literárias interamericanas*. Juiz de Fora: Editora da UFJF/EDUFF, 2005.

SCHÜLER, Donaldo. Do homem dicotômico ao homem híbrido. In: BERND, Zilá & DE GRANDIS, Rita (orgs). *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto/ABECAN, 1995. p. 11-20.

SCHWARCZ, Lilia M. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do séc. XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia M. & QUEIROZ, Renato S. (orgs). *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP: Estação Ciência, 1996. p.147-186.

SOUZA, Pedro de. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, Eni P. (org). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas, SP: Pontes, 1993. p. 59-68.

SILVA, Liliam Ramos. Consciência negra e americanidade: o diálogo identitário de Nicolas Guillén e Solano Trindade. In: BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003. p.150-165.

SOUSA, Eudoro. *Mitologia II: História e Mito*. Brasília: Editora da UnB, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Corrupio, 1981.

WADE, Peter. Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, nº1, 2003, p.145-178.

ANEXO 1

Capítulo de *Viva o povo brasileiro*, referente aos orixás que ajudam os negros na Guerra do Paraguai.

ANEXO 2

Capítulo inicial de *Changó, el gran putas*, referente à profecia de Xangô.

LILIAM RAMOS DA SILVA

Graduada em Letras – Bacharelado, ênfase Português-Espanhol/Espanhol-Português pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Foi bolsista de pesquisa do CNPq, sob supervisão da profa. Zilá Bernd no período 2000 – 2001, com o projeto **CD-ROM: Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano**. No período 2001 – 2002, participou da publicação de **Americanidade e transferências culturais**, também sob a coordenação de Zilá Bernd, com o texto *Consciência negra e americanidade: o diálogo identitário de Nicolás Guillén e Solano Trindade*. Atualmente, participa do projeto **Dicionário de figuras e mitos literários das Américas**, sendo responsável pelo verbete *Democracia Racial*.

Endereço:

Rua 17 de Junho, 942/603 – Bairro Menino Deus

Porto Alegre/RS

CEP 90110-170

Fone: 0 XX (51) 32862277

E-mail: liliamramos@gmail.com