



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO



VALÉRIA SALES MENEZES

ZARITÉ:
A REPRESENTAÇÃO METONÍMICA DA DESCOLONIZAÇÃO HAITIANA

DOURADOS - MS
2019



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO



VALÉRIA SALES MENEZES

ZARITÉ:
A REPRESENTAÇÃO METONÍMICA DA DESCOLONIZAÇÃO HAITIANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras, área de Literatura e Práticas Culturais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Leoné Astride Barzotto.

DOURADOS - MS
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M543z Menezes, Valeria Sales
Zarité: a representação metonímica da descolonização haitiana [recurso eletrônico] / Valeria Sales Menezes. -- 2019.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Leoné Astride Barzotto.

Dissertação (Mestrado em Letras)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. A ilha sob o mar. 2. Vodú. 3. Haiti. 4. Zarité. 5. Pós-colonialismo. I. Barzotto, Leoné Astride.
II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS - FACALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO, Mestrado em Letras



VALÉRIA SALES MENEZES

ZARITÉ:

A REPRESENTAÇÃO METONÍMICA DA DESCOLONIZAÇÃO HAITIANA

Dissertação, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre.

Dourados – MS, 23 de abril de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Leoné Astride Barzotto
Universidade Federal da Grande Dourados
Programa de Pós-Graduação em Letras
Presidente

Dr. Paulo Henrique Pressotto
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Membro Titular Externo

Dr. Paulo Bungart Neto
Universidade Federal da Grande Dourados
Programa de Pós-Graduação em Letras
Membro Titular

Dedico este trabalho a todas as mulheres que lutam pela igualdade de gênero em nossa sociedade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Alzira e Ramão, por terem me dado a vida e por todo o apoio para que eu pudesse chegar até aqui, quem diria que a filha do pedreiro e da dona de casa chegaria ao mestrado, não é?

Agradeço, em especial, a toda a minha família: irmãs, cunhados e sobrinhos, por compreenderem as minhas ausências em decorrência do mestrado.

Ao meu esposo, Alan Cesar, por toda a paciência em meus momentos de crise e de ansiedade, toda a minha gratidão a você por me amar mesmo durante os melhores e os não tão bons momentos.

As minhas amigas da Turma 2017, obrigada por dividirem as dores e as delícias da pós-graduação, pois como diz a canção: “sozinha ando bem, mas com vocês ando melhor”, agradeço ao universo por ter me colocado ao lado de mulheres tão incríveis.

A minha orientadora, Leoné, por todos os momentos de partilha e pela amizade acolhedora, você me inspira!

Não posso esquecer de agradecer a duas professoras da graduação que são fontes de inspiração em meus estudos, Grazielli Lima, por ter me apresentado a obra de Isabel Allende e todo o seu mundo maravilhoso; e Maria Luana, por acreditar em mim e pela incrível orientação durante o TCC. A essas duas mulheres incríveis, toda a minha gratidão, vocês foram peças fundamentais em minha formação.

Aos professores, Paulo Pressotto e Paulo Bungart, por toda a contribuição ao meu texto tanto na qualificação quanto na defesa, obrigada.

Por último, mas não menos importante, agradeço aos professores do PPG-Letras e também a CAPES por financiar esta pesquisa.

A todos, minha gratidão! Essa conquista é nossa!

*'Dance, dance, Zarité, porque escravo que dança
é livre... enquanto dança.' Eu sempre dancei.*

(Isabel Allende)

MENEZES, Valéria Sales. *Zarité: a representação metonímica da descolonização haitiana*. 2019. 94 f. Dissertação (Mestrado em Letras - Literatura e Práticas Culturais) - Programa de Pós-Graduação em Letras, UFGD, Dourados-MS.

RESUMO

Na obra *A ilha sob o mar* (2010), a escritora Isabel Allende (1942) tem a preocupação de nos revelar uma nova versão da história da mulher/negra/colonizada não apenas caribenha, mas acima de tudo latino-americana, que por séculos foi esquecida pelo Ocidente. Nessa outra versão, uma espécie de releitura pós-colonial de *O reino deste mundo* (2009), de Alejo Carpentier, a história da colonização e da independência das terras que correspondem ao atual Haiti nos é contada por uma escrava: Zarité. Como personagem principal, Zarité toma a palavra para si e torna-se sujeito da narrativa, na qual representa uma coletividade marcada pela escravidão como propulsora de abusos e opressões advindas da colonização. Deste modo, o objetivo deste trabalho é recuperar o colonialismo e a escravidão como um dos maiores eventos traumáticos da humanidade e que, a partir de um *auctor*, pode testemunhar por tantas mulheres negras que sofreram os mais diversos abusos durante esse período de reificação humana. Assim, é por meio de Zarité que compreendemos o desejo de liberdade do sujeito haitiano diante das amarras impostas pelos colonizadores do final século XVIII e início do século XIX, visto que, nos rebelamos conscientemente contra tudo aquilo que nos afetou historicamente e que interfere diretamente em nossos aspectos sociais e culturais; logo, podemos relacionar esse desejo de liberdade com o conceito cunhado por Walter Mignolo (2003), o pensamento liminar, na qual evidenciam-se todos os saberes e histórias que foram subalternizadas ao longo do tempo e do processo colonizador, criando assim protagonismos; o que nos leva diretamente à história da personagem, a qual reconta sua história a fim de descolonizar os saberes que nos foram impostos, isso através principalmente de sua religião: o Vodou, que concretiza-se e afirma-se por meio do real maravilhoso tão característico desta parte do globo. Além de Mignolo, teóricos como Figueiredo (1998, 2010, 2011), James (2010), Chiampi (2015), Ballestrin (2013), Hutcheon (1991), Pons (1991), Derrida (2001) e Ricoeur (2007) também foram utilizados como base nesta pesquisa.

Palavras-chave: *A ilha sob o mar*; Vodou; Haiti; Zarité.

RESUMEN

En la obra *A ilha sob o mar* (2010), la escritora Isabel Allende (1942) tiene la preocupación de revelarnos una nueva versión de la historia de la mujer/negra/colonizada no sólo caribeña, sino sobre todo latinoamericana, que por siglos fue olvidada por Occidente. En esa otra versión, una especie de relectura poscolonial de *O reino deste mundo* (2009), de Alejo Carpentier, la historia de la colonización y de la independencia de las tierras que corresponden al actual Haití nos es contada por una esclava: Zarité. Como personaje principal, Zarité toma la palabra para sí y se convierte en sujeto de la narrativa, en la que representa una colectividad marcada por la esclavitud como propulsora de abusos y opresiones surgidas de la colonización. De este modo, el objetivo de este trabajo es recuperar el colonialismo y la esclavitud como uno de los mayores eventos traumáticos de la humanidad y que, a partir de un *auctor*, puede testimoniar por tantas mujeres negras que sufrieron los más diversos abusos durante ese período de reificación humana. Así, es por medio de Zarité que comprendemos el deseo de libertad del sujeto haitiano ante las amarras impuestas por los colonizadores del final del siglo XVIII y principios del siglo XIX, ya que nos rebelamos conscientemente contra todo aquello que nos afectó históricamente y que interfiere directamente en nuestros aspectos sociales y culturales; y luego, podremos relacionar ese deseo de libertad con el concepto acuñado por Walter Dignolo (2003), el pensamiento liminar, en el que se evidencian todos los saberes e historias que han sido subalternadas a lo largo del tiempo y del proceso colonizador, creando así protagonismos; lo que nos lleva directamente a la historia del personaje, la cual relata su historia a fin de descolonizar los saberes que se nos han impuesto, eso a través principalmente de su religión: el Vudú, que se concreta y se afirma por medio del real maravilloso tan característico de esta parte del globo. Además de Dignolo, teóricos como Figueiredo (1998, 2010, 2011), James (2010), Chiampi (2015), Ballestrin (2013), Hutcheon (1991), Pons (1991), Derrida (2001) y Ricoeur (2007) también fueron utilizados como base en esta investigación.

Palabras-clave: *A ilha sob o mar*; Vudú; Haití; Zarité.

GLOSSÁRIO¹

Asson: chocalho feito de uma cabaça com ossos e sementes, é um símbolo de autoridade no Vodou haitiano.

Boula: refere-se ao tambor menor nos rituais.

Calenda: eram os rituais em si, na qual seus praticantes dançavam ao som dos tambores e rogavam aos seus deuses por seus pedidos.

Corps-cadrave: acredita-se que existem cadáveres que podem se movimentar e atuar como autômatos, sendo manejados por seres superiores conforme convém o desejo de quem os maneja.

Erzuli: refere-se a uma divindade, isto é, à uma *Loa*. *Erzuli* é uma *Loa* feminina, principalmente relacionada ao amor, misto de musa e amante.

Houngan: sacerdote masculino.

Loa: são os deuses em sua essência.

Maman: diz respeito ao maior dos três tambores do rito *rada*, mas, em alguns casos, no texto, refere-se à mamãe.

Mambo: sacerdotisa feminina.

Ogum: divindade superior, teria criado os minerais e as montanhas, por isso protege aqueles que usam instrumentos feitos de ferro.

Ogum-Feraille: *Loa* ferreiro e guerreiro.

Papa Bondye: principal divindade e também o deus supremo.

Rada: um dos ritos, de origem daomeana, é considerada a parte voltada para o bem na religião, isto é, a parte pura.

¹ Tal glossário visa a compreensão de forma mais eficaz dos termos do Vodou haitiano presentes no decorrer do trabalho. Cf.: LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

Segon: o mesmo que *second*, refere-se ao tambor médio do rito *rada*.

Ti-bon-ange: acredita-se que a alma humana é dividida em duas partes: o *ti-bon-ange* (pequeno anjo bom) e o *gros-bon-ange* (grande anjo bom).

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Representação de Mackandal	48
Figura 2 - Estátua de Mackandal no Haiti	48
Figura 3 - Representação da Cerimônia de Bois Caiman	49
Figura 4 - Representação de Toussaint Louverture	50
Figura 5 - Representação de Henri Christophe	53
Figura 6 - Representação de Alexandre Pétion	54
Figura 7 - La Citadelle de La Ferrière	54
Figura 8 - Representação de Cécile Fatiman	80
Figura 9 - Representação de Erzuli	84

SUMÁRIO

PROVOCAÇÕES INICIAIS	14
Capítulo I - ZARITÉ: DE SUJEITO EX-CÊNTRICO À PROTAGONISTA	17
1.1 Isabel Allende e a Escrita de Si	20
1.1.1 Nas teias do romance	25
1.2 O giro decolonial latino-americano	28
1.3 Protagonismo negro	36
Capítulo II - ZARITÉ? QUE H(h)ISTÓRIA É ESSA?	41
2.1 Haiti: a primeira República Negra	43
2.2 As estratégias memoriais de Zarité	55
2.2.1 “Assim me contaram”	61
2.2.2 “Assim me lembro”	63
Capítulo III - DA FÉ À LIBERDADE	68
3.1 Pelas veredas da <i>mirabilia</i>	69
3.2 O Vodou no universo maravilhoso haitiano.....	72
3.3 A fé como sinônimo de liberdade	81
REFLEXÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS	90

PROVOCAÇÕES INICIAIS

Tal pesquisa, mesmo que pertencente ao âmbito literário, possui certa história e complementa-se. O ano era 2014, quando eu² ainda cursava o segundo ano do curso de Letras/Português com habilitação em Língua Espanhola pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Naquele ano, dediquei-me a conhecer um pouco mais sobre a história do Caribe, mais precisamente sobre o Haiti, logo após o contato com a literatura pós-colonial para a preparação de um seminário na disciplina de Teoria da Literatura II; assim acabei descobrindo um universo incrível em que as literaturas dos países colonizados podiam finalmente ser estudadas na academia.

Ao descobrir esse universo, acabei conhecendo a obra da escritora Isabel Allende por meio de uma professora que, ao chegar, me surpreendeu e se tornou uma inspiração; de pronto, me veio o livro *A ilha sob o mar*, tal livro contava a história de uma mulher negra que foi escravizada durante quase toda a sua vida e, para maior surpresa ainda, o enredo se passava no Haiti e era fortemente influenciado pelo real maravilhoso e pelas teorias pós-coloniais; com isso, não poderia ter sido diferente, foi amor à primeira lida. Comecei a pesquisar sobre esse universo e também sobre a figura da mulher negra numa sociedade colonial; no primeiro momento, então, procurei entender como uma mulher negra do século XVIII, em uma colônia francesa, construía as relações de gênero considerando aspectos como escravidão e liberdade; já no segundo momento, analisei tais questões relacionando-as com investigações que tomam a literatura sob uma perspectiva pós-colonial, pois já entendia (e ainda entendo) que as relações debatidas no primeiro momento possuem estreita relação com o período colonial que constitui a base para a construção do texto de Isabel Allende. Tal pesquisa culminou em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

Após concluir a graduação, no final de 2016, apresentei ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), no início de 2017, um projeto para dar continuidade à minha pesquisa da graduação, pois considerava o texto de Allende um *corpus* capaz de suscitar múltiplas discussões e análises nos mais distintos campos dos Estudos Culturais.

Deste modo, as considerações desenvolvidas ao longo deste trabalho estão pautadas na obra *Ilha sob o mar* (2010), uma vez que cremos na necessidade de estudar os aspectos coloniais, memorialísticos e também sobre a religião como forma de libertação pessoal e

² A primeira pessoa serve para rememorar o caminho percorrido até o momento da escrita dessa dissertação. A alteração da pessoa do discurso, a seguir, funciona como uma adequação à escrita científica.

espiritual através de suas aplicações a partir do Vodou no Haiti, país que, de joia do Caribe, passou a ser considerado um dos mais pobres das Américas e do Caribe³.

Para que o leitor entenda o desenrolar dos objetivos aqui formulados inicialmente, esta dissertação encontra-se organizada sob a face de três capítulos. O primeiro capítulo intenta analisar a construção identitária da escritora Isabel Allende e de seu percurso literário; para tal, optamos pela escolha de seu livro de memórias *Meu país inventado* (2003), na qual a autora, a partir da escrita de si, suscita todo o seu passado decorrendo pela ditadura chilena e pelo exílio. Ademais, e como escopo principal deste capítulo, adentramos na análise do giro decolonial, a fim de desmascarar todo o colonialismo cultural que nos fora imposto como sujeitos do Novo Mundo, mas principalmente como sujeitos caribenhos e haitianos, e, por fim, buscamos analisar o protagonismo negro, perpassando pelo movimento da Negritude, pois temos como a maior expoente, a protagonista de nossa narrativa Zarithé.

O segundo capítulo traz a marca memorial de toda a história e ficção do/sobre o Haiti, principalmente no que tange à Revolução escravocrata e no que culminaria na primeira República Negra do globo e na luta pela independência mais bem sucedida de toda a América. Para exemplificar tais feitos, recorreremos à memória de Zarithé, pois, aqui, funciona como uma espécie de arquivo de todo esse período, seja pelo uso de sua memória coletiva, seja pelo uso de sua memória individual.

O terceiro capítulo provoca uma análise pensando, novamente, a partir do Haiti e de seus personagens simbólicos, como é o caso de Mackandal, o negro que iniciaria na ilha uma revolução fincada nas raízes do Vodou e que seria marcada pelo realismo maravilhoso. Também recorreremos às estratégias de libertação e de descolonização de Zarithé ao ab-rogar a cultura, a língua e a religião dominantes; o que acaba provando ser o maior exemplo de resistência durante esse período colonial, quando, na realidade, uma mulher escravizada jamais poderia revidar.

O que os três capítulos e esta dissertação como um todo tem em comum é a recuperação da história do Haiti a fim de evidenciar um passado de lutas, mas também de incríveis feitos, não só históricos, mas acima de tudo culturais, tendo em vista a herança e

³ O *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe* apresenta um conjunto de estatísticas básicas que caracterizam a situação econômica, sociodemográfica e ambiental da região em relação a um determinado período. Essas informações fazem parte do conjunto de estatísticas disponíveis no banco de dados e nas publicações estatísticas da Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Sobre a economia do Haiti, os últimos dados, de 2017, apresentam o Produto Interno Bruto (PIB) do país como um dos mais baixos do Caribe e de toda América Latina, aproximadamente 8.546 dólares, enquanto a República Dominicana, sua vizinha e com quem dividiu as dores do processo colonial possui um PIB de 75.838 dólares. Números esses que expressam a enorme crise que o país vem sofrendo desde a colonização. Cf.: <<https://www.cepal.org/pt-br>>.

carga positivas que nos foi deixada – mas que por vezes desconhecemos – por nossos antepassados que lutaram para que hoje pudéssemos viver nossas lutas diárias em liberdade.

Deixamos claro que não pretendemos elaborar um manual técnico para a interpretação do texto em questão, muito menos estipular verdades absolutas, apenas propomos uma leitura possível sobre a obra, leitura essa, por mais que embasada em diversos estudos teóricos, é passível de percepções individualizadas sobre a ficcionalização criada por Isabel Allende.

Tais percepções individualizadas percorrem até mesmo a estruturação dos capítulos desta pesquisa, pois comumente em dissertações os capítulos iniciais apresentam-se por meio de discussões teóricas pertinentes ao *corpus* da pesquisa, fadando ao capítulo final uma síntese interpretativa do *corpus* aliada às leituras teóricas. Queremos crer, por outro lado, que a análise teórica e interpretativa em todos os capítulos se deu por motivos claramente imbricados no texto e que acabaram por ocorrer de forma natural e não meramente por uma insuficiência cartesiana da autora deste trabalho; assim, optamos por uma análise passível de conexões em cada capítulo devido à densidade dos temas tratados.

Capítulo I

ZARITÉ: DE SUJEITO EX-CÊNTRICO À PROTAGONISTA

Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça continuarão a glorificar o caçador.

Provérbio africano citado por Galeano em 1977

(HUGO ACHUGAR)

Ao adentrarmos no universo maravilhoso proposto por Isabel Allende em *A ilha sob o mar* (2010), uma série de percepções nos atinge, na qual podem ser percebidas e compreendidas apenas por nós, latino-americanos; dizemos isso pelo fato da amplitude de concepções teórico-críticas que desvendamos através da leitura do romance em questão e que são produzidas em nosso solo, a partir de nosso sangue latino.

Allende faz um passeio pelos conceitos teóricos, como hibridismo, sincretismo, lacuna metonímica, ab-rogação, agência, etc, da maneira mais bela e dolorosa possível: a partir de um romance com um fundo histórico que reconta a história da libertação dos escravos no Haiti de forma distinta de tantos outros, agora quem reconta essa história é Zarité, uma mulher escravizada.

Partindo desse pressuposto e levando em consideração Zarité, que narra a história a partir de suas memórias individuais e coletivas, passamos a questionar a tipologia do romance; para tal, devemos considerar o surgimento na América Latina, no século XIX, do chamado romance histórico, na qual os romancistas ficcionalizavam acontecimentos históricos, a fim de recriar a nova história de seus países recém independentes que outrora fora contada sob o ponto de vista eurocêntrico, principalmente em decorrência da colonização.

Com isso, no século XX ocorre o crescimento dos romances históricos, ao ponto de Seymour Menton (*apud* CLÍMACO, 2014, p. 50) propor um novo conceito: novo romance histórico latino-americano, no qual ocorre a reprodução mimética de certo período da história, bem como a ficcionalização de personagens históricos nesses romances; ainda, há comentários do narrador sobre o processo de criação, também chamado de metaficção; intertextualidade e conceitos bakhtinianos, como a paródia, a dialogia, a carnavalização e a heteroglossia.

No entanto, o conceito “criado” por Menton é discutível em vários níveis, pois aproxima-se do conceito de metaficção historiográfica proposto por Linda Hutcheon (1991). Enquanto Clímaco e Menton baseiam seus conceitos vislumbrando a América Latina durante o processo colonial, pós-independência e regimes ditatoriais ficcionalizando a sua História e personagens históricos; Linda pauta seu conceito com base na pós-modernidade, ou seja, tem a preocupação de revelar outras histórias não oficiais que a historiografia nos negou por anos.

Com base nessas questões, relacionamos metaficção historiográfica à obra *A ilha sob o mar* (2010), pois a escritora Isabel Allende (1942) tem a preocupação de revelar uma nova versão da história da mulher/negra/colonizada não apenas caribenha, mas, também, latino-americana, que, por séculos, foi esquecida pelo Ocidente. Essa outra versão justamente só é

possível porque aceitamos a obra em análise dentro dos pressupostos da metaficção historiográfica, a qual permite à literatura apresentar versões para a história oficial que narra acontecimentos da humanidade como se fosse a única verdade possível – dentro da diegese.

Desse modo, percebemos a personagem principal desse romance como um personagem ex-cêntrico, de acordo com HUTCHEON (1991, p. 151), esses personagens são os marginalizados, aqueles que sempre estiveram nas margens da história ficcional; esses sim são os protagonistas da metaficção. Essa característica difere dos protagonistas do romance histórico tradicional, na qual Lukács (*apud* HUTCHEON, 1991, p. 151) os descreve como “tipos”, em suma:

no romance histórico, enquanto as personagens são tipos, representando uma classe social bem delimitada, na metaficção historiográfica, as personagens são mais generalizadas, isto é, possuem uma orientação mais individual. [...] No romance histórico, a personagem histórica de maior relevância é extremamente importante, ocupa o papel de protagonista; na metaficção historiográfica, a personagem histórica pode não passar de uma personagem secundária, com pouca importância para o desenvolvimento da narrativa. O romance histórico tende a legitimar a norma vigente; a metaficção historiográfica, ao contrário, contesta veementemente a norma, a história, já que busca a criação de uma história alternativa e com alta criticidade (SANTOS, 2017, p. 57).

Assim, fica evidente a estruturação da obra *A ilha sob o mar* (2010) a partir da metaficção historiográfica. Os personagens históricos aqui ficcionalizados ganham um papel secundário, como Mackandal, um dos líderes da revolução negra haitiana; já Zarité ganha o papel de protagonista, é a negra que sofreu todos os abusos da colonização na pele, foi fadada aos abusos sexuais, ao serviço do homem e a ser um mero objeto sexual; aqui, a história não é contada pelo ponto de vista do vencedor, mas é a partir da voz dos vencidos é que conheceremos todo o processo histórico da narrativa.

Ao ler a história a contrapelo a partir de Zarité, percebemos a importância da recriação histórica por meio da ficcionalização, só assim podemos questionar as verdades já consagradas pela história oficial, Zarité representa a história e a memória de milhões de mulheres escravizadas que sofreram todos esses abusos nas antigas colônias, e que, de certa maneira, ainda sofrem com governos neoliberais, por exemplo.

Apesar de considerarmos o texto de Allende como metaficção historiográfica a partir dos pressupostos de Linda Hutcheon (1991), existem questionamentos pertinentes quanto à autoconsciência do narrador no fazer literário. Em *A ilha sob o mar* (2010), não há a voz consciente da autora, não há uma reflexão sobre o processo de criação, pelo menos não explicitamente, mas não há como elencar esse romance como histórico tradicional devido à

sua complexidade discursiva; como vimos, a protagonista não é um personagem “tipo” e sim “ex-cêntrico”. Contudo, quanto ao novo romance histórico, deparamo-nos com uma certa complexidade, pois, assim como a metaficção historiográfica, esse novo romance histórico também dá conta da historiografia. Dessa forma, optamos pelo encaixe desse romance como uma metaficção historiográfica, partindo do ponto central do personagem ex-cêntrico como uma marca distintiva. Não descartamos uma análise à luz do novo romance histórico, pois existem questões extremamente pertinentes e caberia, queremos crer, uma análise da mesma maneira.

1.1 Isabel Allende e a Escrita de Si

Figura cativa nos círculos literários latino-americanos, Isabel Allende já sofreu duras críticas ao ser reconhecida como apenas uma escritora *best-seller*, inclusive por seu compatriota Roberto Bolaño que a chamou de *escribidora*, em declarações à imprensa chilena há quase vinte anos atrás; Bolaño também mencionou que nunca lhe daria o Prêmio Nacional de Literatura:

*[...] me parece una mala escritora, simple y llanamente, y llamarla escritora es darle cancha. Ni siquiera creo que Isabel Allende sea escritora, es una escribidora. [...] Eso es confundir el hit parade con literatura. No tiene nada que ver una cosa con la otra.*⁴

Entretanto, alguns anos depois, em 2010, Isabel recebeu o Prêmio Nacional de Literatura Chilena e o que diria Bolaño sobre a premiação? Que não passa apenas de uma escritora *best-seller* que se corrompe pelo mercado editorial, ou que seria um tremendo erro? Não só Bolaño, mas muitos outros autores e críticos literários costumam questionar o valor de determinado autor ou de determinada obra, com Isabel não seria diferente, pois sua carreira como autora alavancou após a escrita de *A casa dos espíritos* (1982), que logo tornou-se um dos livros mais vendidos da época. Com o sucesso, em 1993, foi adaptado para o cinema pelo diretor Bille August.

Por mais que tenhamos mencionado tais críticas, nosso interesse não é validar ou invalidar o valor literário de Isabel em nossa pesquisa, mas sim analisar o livro em questão; o valor literário das obras da autora já nos é perceptível há muito tempo, haja vista a sua fortuna

⁴ Parece-me uma má escritora, simples e claramente, e chamá-la de escritora é dar vantagem. Nem sequer creio que Isabel Allende seja escritora, é uma narradora. Isso é confundir um *best-seller* com literatura. Não tem nada a ver uma coisa com a outra. [tradução nossa] Citado por GÓMEZ, Andrés. Isabel Allende es mala escritora. *La Tercera*, 19 de mai. 2002, p. 49.

crítica não só no Brasil, mas no mundo todo, inclusive a partir d'*A casa dos espíritos* (1982), considerada por Bolaño como um tremendo *hit parade*.

Após tais considerações, cabe mencionarmos aqui uma pequena trajetória da autora. Isabel nasceu em Lima, no Peru, onde seu pai era diplomata⁵, mas em tenra idade, após a separação de seus pais, mudou-se para o Chile com sua mãe, Dona Panchita, e seus irmãos, passando assim a viver com seu avô materno.

A convivência de Isabel ainda criança e na primeira fase da adolescência numa família católica e extremamente patriarcal, com influências masculinas de seu avô, de seu tio Pablo, que ainda era solteiro e vivia com eles, e de seus irmãos marcou sua personalidade para sempre. Desde pequena percebeu que as decisões familiares, pessoais e políticas deveriam ser tomadas por um homem: “cresci numa família patriarcal, em que meu avô era como Deus: infalível, onipresente e todo-poderoso” (ALLENDE, 2003, p. 48). As memórias dessa fase vivida no Chile são retomadas no seu livro *Meu país inventado* (2003), que funciona como uma autobiografia da autora:

Os homens detêm o poder econômico e político, poder esse que é passado de um para outro, como em uma corrida de revezamento, ao passo que as mulheres, salvo poucas exceções, continuam marginalizadas. O Chile é um país machista: anda tanta testosterona flutuante no ar, é um milagre que não apareçam barbas nos rostos das mulheres (*Ibidem*, p. 74).

Por ter percebido tal questão cedo demais, começou a encarar e criar um mundo novo em seu imaginário em que as mulheres tomavam sempre as decisões, no qual ela nunca seria a donzela da história resgatada por um príncipe, mas sim salvaria a si mesma.

Apesar de a figura patriarcal representada pelo avô de Isabel, os dois criaram um vínculo extremamente afetivo e que, de acordo com a escritora, permanece até hoje mesmo após a morte de seu avô: “até hoje levo as marcas de sua mão em meu caráter e me alimento das histórias que me contou” (*Ibidem*, p. 97). A relação com seu tio Pablo também foi importante, foi quem a incentivou a ler *Guerra e Paz* a troco de uma boneca, o que nunca mais foi preciso, pois Isabel tomou gosto pela leitura e para ler *Ana Karenina* e *Os miseráveis* escondia-se debaixo do lençol de sua cama à luz de um lampião que havia ganhado de seu tio, segundo a autora, essas são as melhores recordações desse tempo.

No início dos anos 1950, a mãe de Isabel une-se com Ramón Huidobro que, assim como seu pai, trabalhava no Ministério de Relações Interiores. Em decorrência disso, o tio Ramón, como chamava Isabel e que havia sido mais seu pai do que o legítimo, foi chamado

⁵ Filhos de diplomatas nascidos em outros países recebem a nacionalidade dos pais, por isso Isabel recebeu a nacionalidade chilena.

para uma missão diplomática na Bolívia, com isso, Isabel, seus irmãos e sua mãe o seguiram: “a partir do momento em que deixamos o Chile e começamos a ir desse para aquele país, transformei-me na menina nova do bairro, na estrangeira do colégio, na estranha que se vestia de maneira diferente e nem mesmo era capaz de falar com os demais” (*Ibidem*, p. 102). Depois da Bolívia, foi a vez de viver no Líbano. Aos quinze anos retornou a Santiago para viver novamente com o avô, enquanto seus irmãos estavam no internato e sua mãe na Espanha com Ramón, no entanto, estava totalmente desorientada depois de ter passado tanto tempo no estrangeiro.

Ao terminar o secundário, aos dezesseis anos, Isabel sentia-se tão confusa e imatura ao ponto de não saber qual seria o próximo passo que daria em sua vida, embora soubesse que queria trabalhar, pois, para ela, feminista não poderia ser se não fosse independente financeiramente. Por isso, começou a trabalhar como secretária numa organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação.

Isabel continuou como secretária por um bom tempo, nesse mesmo período casou-se com Miguel Frias e logo engravidou de sua primeira filha, Paula. Apesar de considerar-se uma feminista ferrenha, acabou tornando-se a típica esposa chilena que sempre criticou:

[...] dirigia a casa, cuidava dos meninos e corria o dia inteiro, como um atleta, para dar conta das responsabilidades que haviam caído sobre mim, entre as quais uma visita diária ao meu avô; à noite, porém, lá estava eu a esperar meu marido com a azeitona de seu martini entre os dentes, ao mesmo tempo que punha a roupa que ele vestiria na manhã seguinte. Nos intervalos, engraxava seus sapatos e cortava-lhe o cabelo e as unhas, como uma Mariazinha qualquer (*Ibidem*, p. 155).

Após um tempo, Isabel conseguiu transferência de departamento, passando a trabalhar na informação, assim estava em contato direto com o jornalismo, o que não demorou muito para que ela se apaixonasse pela nova ocupação. Nesse mesmo período, era lançada no Chile a televisão, Isabel logo começou a fazer reportagens e programas, o que desagradava muito o seu avô. O período como jornalista foi de extrema importância para a Isabel que se tornaria escritora:

Levei o jornalismo muito a sério, embora colegas da época pensassem que eu inventava minhas reportagens. Não as inventava, apenas exagerava um pouquinho. Daquele tempo restaram-me várias manias: continuo à cata [sic] de notícias e histórias, e na bolsa levo sempre um lápis e um pequeno bloco a fim de anotar aquilo que me chama a atenção. O que aprendi naquela época serve agora à minha literatura: trabalhar sob pressão, colher uma entrevista, realizar uma pesquisa, usar a linguagem de forma eficiente. Tenho sempre em mente que o livro não é um fim em si. Como um jornal ou uma revista, é apenas um meio de comunicação; por isso, tento agarrar o leitor pelo

pescoço e segurá-lo até o final. Nem sempre consigo, é claro, o leitor costuma ser evasivo. [...] Cada livro é uma mensagem dentro de uma garrafa lançada ao mar, com a esperança de que chegue à outra margem (*Ibidem*, p. 159-160).

Quando Paula, sua filha, completou um ano e meio de idade, seu marido, Miguel, recebeu uma bolsa para estudar na Bélgica, e Isabel, que tentara criar raízes no Chile, se viu mais uma vez obrigada a lançar-se ao estrangeiro. No entanto, seria essa uma excelente decisão. Na Europa, teve um contato ainda maior com o feminismo: “naquele ano descobri o Movimento de Libertação Feminina e compreendi que eu não era a única bruxa neste mundo; éramos muitas” (*Ibidem*, p. 160).

Em 1966, Isabel regressou ao Chile, desta vez em seu ventre estava Nicolás. Mal Nicolás havia nascido, Isabel voltou a trabalhar, agora numa revista que tinha acabado de começar, a revista *Paula*: “única a promover a causa do feminismo e expunha temas que jamais tinham sido tratados no país, como o divórcio, os anticoncepcionais, a violência doméstica, o adultério, o aborto, as drogas, a prostituição” (*Ibidem*, p. 161-162).

Por um bom tempo, Isabel trabalhou na revista *Paula* e na revista *Mampato* – uma revista infantil –, bem como em programas de televisão de opinião e humor. No entanto, no início da década de 1970, mas precisamente no ano de 1973, não apenas a vida da autora, mas de todo o povo chileno mudaria para sempre: o Golpe Militar se instaurara no Chile: “se não tivesse ocorrido tal fato, certamente eu nunca teria emigrado do Chile, não seria escritora, [...] não moraria na Califórnia” (*Ibidem*, p. 175).

O golpe militar chileno ocorreu em 11 de setembro de 1973 e foi liderado pelo general de extrema-direita Augusto Pinochet, teve aprovação da burguesia e foi apoiado financeiramente pelos Estados Unidos. Esse período ditatorial destituiu do poder, de forma extremamente violenta, o presidente socialista Salvador Allende:

Salvador Allende era primo de meu pai, e foi a única pessoa da família Allende que permaneceu em contato com minha mãe depois que seu marido foi embora. Era muito amigo de meu padrasto, e por isso tive diversas oportunidades de estar com ele durante sua presidência. Embora eu não tenha colaborado com seu governo, aqueles três anos da Unidade Popular foram certamente os mais interessantes de minha vida. Nunca me senti tão viva, nem voltei a participar tanto de uma comunidade ou do dia-a-dia de um país (*Ibidem*, p. 187).

Salvador Allende morreu dentro do *Palácio de la Moneda*, sede do Governo chileno durante o bombardeio que instaurou o Golpe; no entanto, a história oficial contada por todo o

Chile é de que o Presidente suicidou-se⁶. A família Allende sofreu as duras penas do Golpe, quem não morreu foi preso ou exilado. Isabel ainda resistiu por um ano e meio no país, mas as suas esperanças esgotavam-se cada vez mais; assim, em 1975, partiu para a Venezuela e um mês depois foi a vez de Miguel, Paula e Nicolás.

Na Venezuela, Miguel logo encontrou um trabalho numa província do interior, já Isabel teve inúmeras dificuldades; assim, a maior parte do tempo ficava em Caracas, em casa e cuidando dos filhos. Em casa, Isabel escrevia principalmente cartas ao seu avô, pois não teve coragem de se despedir e acabou o fazendo por correspondências. No entanto, ao receber a notícia de que seu avô estava à beira da morte, Isabel, em 8 de janeiro de 1981, resolveu escrever-lhe uma carta rememorando toda a sua infância. Contudo, ao começar a escrever, acabou percebendo que aquilo seria muito mais do que uma simples carta:

Desde a primeira frase percebi que aquela não era uma carta como as outras e que talvez nunca chegasse às mãos do destinatário. Escrevi para desoprimir-me da minha angústia, porque o velho, depositário das minhas mais antigas lembranças, estava pronto para deixar este mundo (*Ibidem*, p. 214).

Por consequência disso, milhões de pessoas de todos os cantos do mundo acabaram por ler pelo menos o que se transformou essa carta: *A casa dos espíritos* foi o primeiro livro de Isabel e foi publicado em 1982, como mencionado anteriormente.

Na sequência de *La casa de los espíritus* (1982), Isabel escreveu: *De amor y de sombra* (1984), *Eva Luna* (1985), *Cuentos de Eva Luna* (1989), *El plan infinito* (1991), *Paula* (1994), *Afrodita* (1997), *Hija de la fortuna* (1998), *Retrato en sepia* (2000), *La ciudad de las bestias* (2002), *Mi país inventado* (2003), *El reino del dragón de oro* (2003), *El bosque de los pigmeos* (2004), *Zorro* (2005), *Inés del alma mía* (2006), *La suma de los días* (2007), *La isla bajo el mar* (2009), *El cuaderno de Maya* (2011), *Amor* (2013), *El juego de ripper* (2014), *El amante japonés* (2015), *Más allá del invierno* (2017) e *Largo pétalo del mar* (2019). Todos foram traduzidos para o português e para mais de 35 idiomas. Depois daquele 8 de janeiro, Isabel começou um livro novo todo ano nessa mesma data.

O casamento de Isabel com Miguel Frias durou 25 anos: “meu casamento [...] havia se deteriorado de modo irremediável, e assim que os meninos voaram do ninho em direção à universidade acabaram-se as razões para continuarmos” (*Ibidem*, p. 220). No entanto, três meses depois, em uma viagem aos Estados Unidos, acabou conhecendo o estadunidense Willie Gordan com quem se casou e foi morar em 1988.

⁶ Não há comprovação de tais fatos até os dias atuais, até hoje o mistério em torno da morte do ex-presidente permanece.

A ditadura chilena findou em 1990, mas os resquícios, assim como os da Ditadura brasileira, estão até hoje. Isabel, ao rememorar o Golpe em sua autobiografia *Meu país inventado* (2003), o faz de maneira pessoal, pois não há como não assumir uma posição frente ao ato que abalou toda a sua nação e também a si mesma durante o exílio na Venezuela e em todo o resto de sua vida:

[...] sou subjetiva ao descrever aqueles fatos. Deveria narrá-los desapaixonadamente, mas isso seria trair minhas convicções e meus sentimentos. Este livro não pretende ser uma crônica política ou histórica, mas uma série de recordações, sempre seletivas e tendo por base a própria experiência e a ideologia da autora (*Ibidem*, p. 194).

Voltar ao Chile após a ditadura nunca mais foi da mesma forma para Isabel; no entanto, todo ano ela o faz. A nostalgia que tomou conta dela durante esse período, sempre é retomada ao atravessar o seu país tão maravilhosamente inventado. Após a Ditadura, outro período de obscuridade tomou conta da vida da escritora, Paula, sua filha, entrou em coma, devido a um ataque de porfiria e acabou falecendo em 6 de dezembro de 1992; no mesmo ano, a filha de seu companheiro também veio a falecer.

Durante o período em que sua filha estava em coma, Isabel começou a escrever um livro de memórias de sua família para que Paula pudesse ler depois. O livro foi intitulado *Paula* ([1994]2015) e foi escrito em meio a dores e incertezas se sua filha estaria viva para lê-lo um dia. Assim, mais do que uma simples autobiografia, *Paula* é o desejo e a luta de uma mãe rememorando todo o seu passado de lutas frente a um presente tão doloroso ou mais.

Hoje, morando ainda nos Estados Unidos, aos 75 anos Isabel vive um novo romance, separou-se de Willie em 2015 e mora num pequeno apartamento na Califórnia rodeada de livros. Agora, dedica-se cada vez mais a contar inúmeras histórias diferentes, mas o que todos os seus livros têm em comum são as mulheres. Mulheres estas fortes, migrantes, emigrantes, frutos da escravidão, da diáspora ou da ditadura.

1.1.1 Nas teias do romance

Em 2009, Isabel lançou, primeiro em espanhol, o romance *La isla bajo el mar*; com a tradução de Ernani Ssó, foi lançado no Brasil em 2010 pela Editora Bertrand Brasil e foi traduzido como *A ilha sob o mar*. Não diferente dos romances anteriores e uma das marcas distintivas da autora, temos novamente a figura feminina como protagonista, agora é a vez de

Zarité, que reconta seu passado como escrava e rememora o processo de libertação dos escravos em Saint-Domingue.

O romance é estruturado em duas grandes partes. A primeira se passa na ilha de Saint-Domingue, com alguns trechos em Cuba e arredores do Caribe. Zarité abre a narrativa numa espécie de *foreshadowing*, isto é, pré-anuncia que terá muito a contar sobre sua vida, sua dança, seu Vodou e também sobre a sua libertação como escrava.

Logo em seguida, conhecemos Valmorain, um francês que chega à ilha para ajudar seu pai que estava doente, mas o destino lhe prega uma peça: seu pai morre e deixa a *plantation*⁷ de Saint-Lazare aos seus cuidados. O jovem de 20 anos, acostumado com o conforto e seus livros na França, é obrigado a gerenciar uma plantação de cana-de-açúcar e centenas de escravos: “da ‘idade da razão’ em Paris passou a se afundar num mundo primitivo e violento em que os vivos e os mortos andavam de mãos dadas” (ALLENDE, 2010, p. 15).

Após três anos de sua chegada, Valmorain adapta-se à propriedade e Saint-Lazare começa a tomar novos rumos: “[...] havia transformado aquele estrupício de negros doentes e canaviais secos numa das plantações mais prósperas entre as oitocentas da ilha [...]” (ALLENDE, 2010, p. 16). Porém não é apenas a propriedade que começa a mudar, mas também Valmorain, intelectual e homem de Letras que era, deixa de lado aos poucos os seus ideais filosóficos e abolicionistas e logo se torna quem nunca imaginou ser: um colonizador e explorador de escravos.

Para ajudá-lo com os escravos, Valmorain contrata Prosper Cambray, um mulato livre da colônia, que reproduz todo tipo de atrocidades com os escravos da plantação. Logo em seguida, por dispor de mais tempo graças à Cambray, conhece Violette Boisier, “[...] a *cocotte*⁸ mais requisitada da cidade, uma jovem livre, com reputação de ser limpa e saudável, com herança africana e aparência de branca” (ALLENDE, 2010, p. 18).

Durante oito anos, Valmorain envolve-se com diversas mulheres, mas em outubro de 1778 viaja até Cuba, onde tinha negócios, e em um baile conhece Eugenia García del Solar, uma espanhola por quem apaixonou-se e pede em casamento. Eugenia tem um irmão, Sancho, por quem Valmorain nutrirá uma amizade por toda a vida.

Por conta do casamento, é necessário encontrar uma criada para cuidar de Eugenia, é nesse momento que os caminhos de Zarité e de Valmorain se cruzam. Valmorain encarrega Violette desse trabalho (inclusive o de decorar sua nova casa para receber sua esposa), e ela

⁷ As plantações, como eram chamadas, eram extensas áreas de cana-de-açúcar e que abrigavam centenas de escravizados.

⁸ Mulher que possui relações sexuais com distintos homens em troca de dinheiro e presentes.

encontra Zarithé: “a menina era toda um desenho de linhas verticais e ângulos, com uma cabeleira emaranhada e impenetrável, mas se movia com graça, tinha um rosto nobre e bonitos olhos da cor de mel” (ALLENDE, 2010, p. 43). Tal encontro mudará a vida de Zarithé para sempre.

Zarithé, aos poucos, além de escrava doméstica de Eugenia, torna-se escrava sexual de Valmorain. Por volta dos dez anos, a menina passa a sofrer diversos abusos sexuais e psicológicos. Em meio à reificação, Zarithé dá a luz a seu primeiro filho com Valmorain; no entanto, ele lhe é tirado de seus braços. Pouco tempo depois, Eugenia, que sofria dos mais diversos distúrbios psicológicos, morre aos trinta e um anos; com isso, Zarithé passa a criar Maurice, o filho de Eugenia e de Valmorain. Logo em seguida, Zarithé dá a luz novamente: Rosette, também fruto dos abusos de Valmorain; contudo, a menina é mantida ao seu lado.

Simultaneamente, Zarithé conhece Gambo, um escravo vindo da Guiné, e logo surge entre ambos um amor desenfreado, algo nunca experimentado por ela, já que tudo o que havia conhecido em vida era a dor dos abusos de Valmorain. Entretanto, os dois separam-se quando Gambo foge para as montanhas após a explosão da revolução dos escravos.

A segunda parte do romance ocorre nos Estados Unidos, mais precisamente na Louisiana, a partir de 1793, que abrigou grande parte dos fugitivos da ilha de Saint-Domingue após a revolução, inclusive Zarithé, Valmorain, Maurice e Rosette. Logo Valmorain inicia uma nova plantação e enriquece em pouco tempo; ao mesmo tempo, casa-se pela segunda vez, agora com Hortense Guizot. No entanto, o que mais nos chama a atenção na segunda parte do romance, é a relação de Zarithé com o padre da Louisiana.

Na Louisiana, os escravos eram obrigados a frequentar a missa aos domingos e com Zarithé não foi diferente, lá acabou conhecendo Père Antoine. Era um santo, como diz a narrativa, e foi graças a ele que conseguiu ter sua emancipação legalizada, bem como a de Rosette. O padre funciona como uma figura principal quando pensamos na liberdade adquirida pela personagem, pois foi graças a ele que o documento da alforria foi assinado e foi validado⁹. Após a liberdade, nomeia-se como Zarithé Sedella.

Por fim, acaba reencontrando Zacharie, um mordomo que conheceu em Saint-Domingue e que agora está livre e vivendo também na Louisiana. Assim, Zarithé, ao final do romance, está casada com Zacharie e esperando um filho seu. Numa relação nunca experimentada por ela, pode assumir sua identidade e sentir que pertence a algo e alguém de

⁹ A escravidão nos Estados Unidos foi abolida apenas em 1863, o que significa dizer que mesmo possuindo documentação comprobatória de que se era livre o contexto sócio histórico era temeroso para os negros.

modo positivo, com ele pode andar descalça, praticar o Vodou e dançar do seu jeito, sem julgamentos ou abusos.

1.2 O giro decolonial latino-americano

Durante os séculos XV e XVI os países europeus lançaram seus navegadores ao mar para desbravar o mundo. Porém, em 1492, chegaram a um destino não tão esperado: o Novo Mundo. Esse Novo Mundo era formado por seres ditos estranhos, pois eram completamente distintos: usavam penas de animais na cabeça e mal usavam roupas. Como relatou Cristóvão Colombo, em *Diários de bordo* (1990), estes homens tinham boa estatura, eram formosos, tinham os cabelos lisos e grossos como os dos cavalos; a cabeça era larga e os olhos grandes; além disso, sereias também eram relatadas: “[...] três sereias que saltaram bem alto no mar, mas não eram tão formosas como são pintadas pois tinham forma de homem na cara” (COLOMBO, 1990, p. 17).

Como sabemos, tais crônicas de Colombo eram demasiadas alegóricas, relatavam desde sereias até ciclopes e amazonas em nosso continente. De acordo com Navarro (2010, p. 90), Colombo fundou o real maravilhoso latino-americano, pois descreve em seus diários uma realidade fantasiosa de tudo o que observou, isso devido ao total estranhamento que tomou conta dos europeus, não apenas em relação ao cotidiano, mas principalmente em relação à religião, a crença local fugia totalmente dos ideais católicos dos recém-chegados. Assim, deu-se início à colonização da América.

A colonização europeia na América causou a maior transformação de todos os tempos no continente, pois os autóctones foram forçados ao trabalho escravo, culturas milenares desapareceram e parte da população local foi dizimada pelos conflitos gerados por conta da exploração dos recursos naturais e humanos. Com tal dizimação, milhões de pessoas foram trazidas da África para servir de mão de obra escrava, já que a dos nativos era quase inexistente.

Visto isso, percebemos que o termo colonialismo diz respeito a todo o tipo de exploração causada pelos empreendimentos econômicos europeus que estruturaram todo o passado da América Latina e do Caribe; fenômeno que, atualizado, culmina no que promulga Walter Mignolo (2003) com o conceito de ‘colonialidade do poder’, ou seja, quando ocorre a tentativa da manutenção do poder e das riquezas concentradas nas mãos dos países mais ricos e poderosos do globo.

Nesses locais afetados pela colonialidade do poder, a metrópole europeia controlava a exploração de matérias-primas, subjugava os nativos e criava uma forte relação de poder e imposição cultural: a religião nativa deveria ser deixada de lado para que a religião da metrópole fosse imposta, bem como as línguas e os costumes.

No livro objeto de nossa pesquisa, Allende busca essas relações entre colonização, colonizador e colonizado justamente em uma ilha do Caribe. Sob uma perspectiva pós-colonial, nos coloca a par da história de luta de milhares de escravos que buscaram de todas as formas a própria liberdade e a independência de seu novo país.

Pensar a partir dessa perspectiva é colocar em prática o que chamamos de teoria pós-colonial. Segundo Ashcroft *et al.* (2002, p. 2), o termo “pós-colonial” é usado para falar de todas as formas culturais e de expressão que ficaram sob o julgo colonial europeu, ou seja, pensar o antes, o durante e o após da colonização, bem como suas interferências culturais, políticas e sociais nas colônias. Ampliando o conceito, podemos pensar o pós-colonialismo até os dias atuais com os resquícios da colonização e com o neocolonialismo. Dessa forma,

[...] todas as literaturas oriundas das ex-colônias europeias, sejam elas portuguesas, espanholas, inglesas ou francesas, surgiram da experiência da colonização e reivindicaram-se perante a tensão com o poder colonial e diante das diferenças com os pressupostos do centro imperial (BONNICI, 2009, p. 267).

De acordo com a assertiva acima, as literaturas produzidas pelas colônias foram fortemente influenciadas pelas características pós-coloniais – este é o traço que liga essas literaturas.

Os estudos pós-coloniais como teoria surgiram a partir da “santa-trindade”¹⁰: Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha; mais especificamente, com a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Said, publicada em 1978, temos o marco inicial dos estudos pós-coloniais. Na obra, percebemos o empenho de Said ao reconhecer a produção literária e a crítica não Ocidental, ou seja, aquela produzida na África e no Caribe, especialmente a crítica de Fanon e dos *Subaltern Studies* (SANTOS, 2012, p. 348).

Apesar do texto de Said ser considerado o marco acadêmico dos estudos pós-coloniais, indícios de uma teoria pós-colonial não sistematizada podem ser observados já a partir do martinicano Frantz Fanon (1925-1961), com *Os condenados da terra* (1961), e no que podemos chamar de “tríade francesa”. Além de Fanon, aglutinam-se à tríade o também martinicano Aimé Césaire (1913-2008), com *Discurso sobre o colonialismo* (1950), e o

¹⁰ MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial theory: contexts, practices, politics*. London and New York: Verso, 1997.

tunisiano Albert Memmi (1920-), com *Retrato do colonizado precedido de retrato de colonizador* (1947), pois “foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak” (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

Frantz Fanon nasceu na Martinica, em 1925, no entanto, formou-se na França e tornou-se médico psiquiatra. Destacou-se, sobretudo, ao estudar o que ele mesmo denominou de psicopatologia do negro, que acabou lhe rendendo, em 1952, o livro *Pele negra, máscaras brancas*. Como médico psiquiatra, atuou na Argélia e tornou-se membro da Frente de Libertação Nacional do país; dessa experiência, nasceu o livro *Os condenados da terra*, na qual denuncia a colonização francesa no país e todas as atrocidades deste processo.

Só na década de 80, quando os estudos pós-coloniais conquistaram uma posição sólida no ambiente acadêmico do Primeiro Mundo, leituras mais cuidadosas das outras obras de Fanon começaram a aparecer nas publicações. Foi nos anos 90, entretanto, com a ascensão da filosofia da Diáspora Africana, que a riqueza teórica do “pensamento inicial” de Fanon obteve reconhecimento (GORDAN, 2008, p. 12; grifo do autor).

O professor Lewis R. Gordon, também presidente da Associação Filosófica Caribenha, escreveu o prefácio do livro *Pele negra, máscaras brancas*, organizado pela Editora da Universidade Federal da Bahia, e evidencia o apagamento de Fanon por mais de vinte anos nos estudos pós-coloniais, sendo que este, como diversos autores apontam, talvez tenha sido o seu fundador, ou como alega Ballestrin (2013, p. 92), tenha sido o fundador do argumento pós colonial.

Fanon, bem antes da “santa trindade”, já desmascarava os problemas enfrentados pelos sujeitos nas colônias, especialmente no que se refere à descolonização; ao concluir o livro *Os condenados da terra*, resume todo este processo: “pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento nôvo [sic], tentar colocar de pé um homem novo [sic]” (FANON, 1968, p. 275). Isto é, se quisermos que o colonialismo e a colonialidade, em todos os seus níveis e em todas as suas formas, tenham fim, não podemos simplesmente tentar seguir um padrão europeu, mas sim criar uma nova forma de pensar e agir, uma forma exclusivamente nova e local. As reflexões de Fanon sobre a descolonização nos levam diretamente aos estudos de Walter Mignolo.

Antes de falarmos sobre os estudos e as teorias de Mignolo, devemos traçar um panorama desde os *Subaltern Studies*, já que “acabou por reforçar o pós-colonialismo como um movimento epistêmico, intelectual e político” (BALLESTRIN, 2013, p. 92). Iniciado na Índia na década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos tornou-se conhecido em todo o mundo principalmente por Gayatri Chakravorty Spivak.

Ao mencionarmos o termo subalterno, devemos fazer uma menção ao seu conceito, no qual foi cunhado por Antonio Gramsci para descrever todos aqueles que servem de objeto às classes detentoras de poder: são os colonizados, operários, trabalhadores do campo e outros grupos que não possuem meios para se apresentar e ter acesso à cultura devido à sua condição social dita inferior (isso devido à sua casta, classe, idade, gênero, religião, raça, etc).

A partir dessa prerrogativa e da iniciativa do Grupo, Spivak lança a interrogativa que faz parte do livro homônimo, *Can the subaltern speak?*, publicado inicialmente em 1985. Com a pergunta, a autora problematiza questões sobre a suposta mudez do sujeito colonial e, mais profundamente, da mulher subalterna. Segundo Spivak (2014, *passim*), são criadas amarras que impedem o sujeito subalterno de ter voz e autonomia; essas amarras, por sua vez, são decorrentes da colonização e se afetam homens, afetam a mulher duplamente.

Contudo, não podemos de fato “dar voz” a esse sujeito, tampouco esse trabalho também o pode; o que ocorre - ou pode ocorrer - é a análise de uma representação do problema tão somente. O sujeito dito por Spivak tem sim sua voz demarcada, mas existem nítidas forças que vislumbram abafar tais gritos. No caso da leitura de Spivak, devemos levar em consideração o lugar de fala da autora a partir do contexto indiano e com a problematização do ritual do *suttee*, por exemplo.

Apesar de tais fatos, e sem deixarmos de levar em consideração a aplicabilidade dos argumentos de Spivak num contexto indiano, sabemos que as teorias viajam¹¹ e que, ao viajar, encontram distintas caras de uma mesma história em locais distantes do globo, ainda mais se pensarmos em locais afetados amplamente pela colonização.

Ao pensarmos nas amarras criadas para que o sujeito subalterno não tenha voz, somos direcionados a pensar em estratégias que fazem com que o “grito” de tais sujeitos comece a ecoar, tais como: ab-rogação e metonímia da presença.

O termo ab-rogação, a partir de Ashcroft *et al.* (2002, p. 37), estaria relacionado à negação de uma cultura dominadora e de seus modelos. No caso específico da análise do romance de Isabel Allende, os modelos dominantes aos quais a personagem Zarité é exposta são a religião e a língua, a personagem apresenta certa resistência em utilizá-los, pois prefere a religião e a língua que remete ao seu povo e não ao seu dominador. Podemos entender essa questão também como uma forma simbólica de expressar a voz que o discurso colonial pretendia abafar:

¹¹ Retomamos o termo cunhado por Edward Said em: *The world, the text, the critic* [Massachusetts: Harvard University Press, 1983], que considera como “teorias viajantes” (*traveling theory*), aquelas que podem ser empregadas de maneira negativa ou positiva, do mesmo modo que podem passar de um lugar para outro e de uma época para outra e adaptar-se aos mais distintos contextos sócio-históricos.

Honoré sempre me falava da Guiné, dos *loas*, do vodu, e me advertiu de que eu nunca pedisse ajuda aos deuses de brancos, porque são nossos inimigos. Explicou-me que, na língua de seus pais, vodu quer dizer espírito divino. Minha boneca representava Erzuli, *loa* do amor e da maternidade (ALLENDE, 2010, p. 49; grifo da autora).

De acordo com o excerto acima, Zarité não deveria jamais pedir ajuda ou conversar com os deuses dos brancos, isto é, os santos da igreja católica. Nessa perspectiva, podemos considerar que, por meio do Vodou e do *créole*¹² (religião e língua), Zarité faz uso da ab-rogação, uma vez que se nega a aceitar a cultura do Outro como a sua, assim, continua a praticar o Vodou, a rogar aos seus deuses e a dançar sua calenda, mesmo que de forma encoberta aos olhos do seu império.

Neste ponto, fazemos referência ao texto de Pratt (1999), na qual a autora argumenta sobre os mais diversos conceitos-chaves sobre a colonização, como, por exemplo, o conceito de “zonas de contato”, isto é, os sujeitos coloniais são constituídos nas e pelas relações entre colonizadores e colonizados.

Outra estratégia utilizada pelo sujeito colonizado, refere-se ao termo “metonímia da presença” (BHABHA, 2013, p. 152):

A metonímia da presença, de Bhabha, assemelha-se, de certa forma, ao conceito de ‘lacuna metonímica’ (ASHCROFT *et al.* 1998, p.137), pois ambas servem ao mesmo propósito de resistência. Por um lado, a metonímia da presença encontra-se na realidade, no desejo e nas ações que o indivíduo colonizado detém para se rebelar diante do Outro, reconhecendo uma diferença e, ao mesmo tempo, recusando-a. Por outro lado, a lacuna metonímica apresenta-se nas reescrituras e escrituras pós-coloniais para mostrar a existência de um hiato entre as culturas do colonizador e do colonizado (BARZOTTO, 2011b, p. 66-67; grifo da autora).

Grosso modo, a metonímia da presença encontra-se no desejo do sujeito de enfrentar o Outro, pois quer se reconhecer - e quer ser reconhecido - no campo da diferença e depois recusá-la por não fazer parte do seu eu, assim como no caso da ab-rogação.

Apesar de todas essas “teorias viajantes” supracitadas, desde Spivak, com seu texto já canônico nos estudos pós-coloniais, até Homi Bhabha com suas teorias e conceitos cunhados ou “emprestados” de outros lados do Atlântico¹³, ou com os postulados de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin em *The Empire writes back*, publicado originalmente em 1989,

¹² Ou crioulo, o *créole* é uma língua que nasce a partir da mistura de várias outras. No Caribe, mais especificamente no Haiti, formou-se a partir de línguas nativas, do francês e de línguas africanas.

¹³ Dizemos isso em referência ao conceito de *in-between space*, uma clara menção ao conceito de entre-lugar dito por Silvano Santiago, ainda nos anos 1970, no ainda atualíssimo ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”.

sendo “um dos poucos livros panorâmicos a mapear as literaturas de língua inglesa ante o fenômeno colonial, mesmo sinóptico em demasia, torna-se útil para fornecer várias definições importantes dos tipos de experiências coloniais” (SANTOS E. P., 2012, p. 344); os críticos do lado de cá do mundo, perceberam a necessidade de pensar a partir do nosso local, talvez inspirados por Fanon.

Com a publicação em 1993 e a tradução para o espanhol em 1998 do “Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, a América Latina, na fala de Ballestrin (2013, p. 94), “foi inserida no debate pós-colonial”:

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual dismantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998, p. 70).¹⁴

O Manifiesto foi publicado juntamente na coletânea *Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, organizada por Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez. Nessa coletânea, de acordo com Ballestrin (2013, p. 95), o nome que mais se destaca devido à sua postura crítica e contestatória é o de Walter Mignolo:

Walter Mignolo [...] piensa que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. [...] Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su locus enuntiationis

¹⁴ O trabalho do Grupo de Estudios Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual dismantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o consequente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais. [tradução nossa]

*[sic] en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina (CASTRO-GÓMEZ e MENDIETA, 1998, p. 17).*¹⁵

De acordo com os postulados de Mignolo, o Grupo de Estudos Subalternos da América Latina não deveria se espalhar nas teorias indianas contra o colonialismo, já que deveríamos pensar a partir de um lócus de enunciação latino-americano exclusivamente, pois a trajetória de dominação aqui não estava firmada nos estudos de lá, é clara, neste ponto, a menção, mesmo de que forma indireta, à Fanon como dito anteriormente.

No mesmo ano da publicação dessa coletânea, o Grupo de Estudos Subalternos da América Latina foi desfeito devido às convergências teóricas; em contrapartida, outro grupo originou-se: o Grupo Modernidade/Colonialidade; de fato, alguns membros continuaram os mesmos, como o caso de Mignolo, sendo um de seus fundadores. No entanto, o que mais nos chama a atenção na formação do grupo são os nomes que o formaram, muitos dos quais já haviam desenvolvido teorias próprias, como: Aníbal Quijano e a Teoria da Dependência, Enrique Dussel e a Filofosia da Libertação, Immanuel Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo (BALLESTRIN, 2013, p. 98), sem contarmos com as inúmeras contribuições teóricas de Castro-Gómez, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos e Zulma Palermo, também integrantes do Grupo.

O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (ESCOBAR, 2003, p. 53 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 99).

O Grupo Modernidade/Colonialidade impressiona por seus conceitos-chaves para uma leitura crítica a partir de um lócus latino-americano, conceitos estes incorporados ou criados pelo ou a partir do grupo, como é o caso do conceito de colonialidade do poder, elaborado por Aníbal Quijano.

¹⁵ Walter Mignolo [...] pensa que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser assumidas e traduzidas simplesmente para uma análise do caso latino-americano. [...] Mignolo afirma que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico e que é preciso, por isso, buscar uma categorização crítica do ocidentalismo que tenha seu lócus na América Latina. [tradução nossa]

O conceito de Quijano, “[...] exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 99), ou seja, foi o que estruturou todo o passado da América Latina e que se traveste numa metáfora do sistema mundial moderno através da manutenção do poder por parte dos países mais ricos, assim a colonialidade está intrinsecamente relacionada à economia capitalista global.

Walter Mignolo propõe que essa colonialidade possui diversos níveis quanto ao poder exercido, relacionando-a ao controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos humanos, do gênero e da sexualidade e da subjetividade e do conhecimento (MIGNOLO, 2010, p. 12 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 100); isto é, sumariamente, o modo como todo o globo se estrutura.

Enquanto refletimos a respeito da colonialidade proposta por Quijano, somos diretamente levados a pensar a partir da teoria de Mignolo sobre o pensamento liminar¹⁶, na qual “busca compensar a diferença colonial que a tradição colonial tentava naturalizar como parte da ordem universal” (MIGNOLO, 2003, p. 23), de outra maneira, apenas o que era produzido no Ocidente era válido e tido como arquétipo. Deste modo, a teoria de Mignolo visa a: “descolonização e a transformação de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundial colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 35).

Ao promover esta teoria, o autor intenta encontrar meios para controlar os impactos da colonialidade do poder que ainda nos restaram, de modo a libertar os conhecimentos que foram subalternizados ao longo do jugo colonial a fim de promover um pensamento livre de dependências que, agora, pensa a partir do local/das margens e promove uma outra epistemologia e, portanto, descoloniza.

Refletir sobre o processo de descolonização é evidenciar os saberes que foram controlados pela colonização e pelos processos imperialistas, agora, não mais do que nunca, “devemos colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes” (MIGNOLO, 2003, p. 36), isto é, devemos criar protagonismos que sejam pensados a partir do local, mais precisamente, do nosso local.

Evidenciar a história de Zarité, articulada por Isabel Allende, é ir contra toda essa colonialidade e, por conseguinte, é estimular o pensamento liminar ao recuperar as histórias locais que nos foram contadas pelo viés do colonizador e, deste modo, é colocar Zarité, e

¹⁶ Pode possuir outros termos, como: um outro pensamento/gnose liminar/epistemologia das margens, no entanto o conceito é o mesmo.

todos as mulheres que sofreram os abusos da colonização, como protagonista de toda essa história.

1.3 Protagonismo negro

Quando elencamos, inicialmente nesse capítulo, Zarité como uma personagem ex-cêntrica, a partir dos pressupostos de Hutcheon (1991), devemos recuperar agora outros conceitos que se fazem importantes para a leitura pós-colonial do romance em questão:

Uno de los intereses centrales que surgieron con el auge de los estudios poscoloniales a partir de la década del setenta fue la recuperación de los pasados silenciados, concebidos como fuente insoslayable para constitución de la compleja identidad del sujeto colonizado. Recuperar la historia desde la diferencia, desde sus márgenes, supone no sólo un trabajo “arqueológico” en la búsqueda de las huellas de un pasado borrado: implica también cuestionar y repensar lo que entendemos como historia (MARRA, 2016, p. 85; grifo da autora).¹⁷

A assertiva de Eugenia Marra (2016) nos leva a refletir sobre o processo da historiografia. Como já mencionado anteriormente, Allende tem a preocupação de nos revelar outra versão da História Oficial da colonização do Haiti, e isto se constitui como um conceito chave para a leitura pós-colonial, pois funciona como uma resposta à história canonizada pelo Ocidente, também chamada de reescrita, ou como “Glissant prefere chamar de não-história” (GLISSANT, 1981, p. 131 *apud* FIGUEIREDO, 2010, p. 167); “ele vê uma transversalidade em nossa história em oposição à visão linear e hierarquizada da história que o Ocidente impôs aos povos colonizados [...]” (FIGUEIREDO, 2010, p. 167).

A “não-história” de Glissant reflete justamente na história de Zarité, que:

deve agora, ao tomar a palavra, tornar-se sujeito da narrativa. No entanto, no centro do romance não será mais o “personagem problemático”, como Lukacs designou o herói do romance do século XXI, mas um nós, uma coletividade com a qual o romancista antilhano (e americano, em geral), se identifica (FIGUEIREDO, 2010, p. 83; grifo da autora).

Com base no excerto de Eurídice Figueiredo, percebemos que agora esse ‘nós’ será priorizado e sua voz – a voz de colonizado – será o fator principal para representar a

¹⁷ Um dos interesses centrais que surgiram com o auge dos estudos pós-coloniais a partir da década de setenta foi a recuperação dos passados silenciados, concebidos como fonte inevitável para a constituição da complexa identidade do sujeito colonizado. Recuperar a história desde a diferença, desde suas margens, supõe não só um trabalho arqueológico na busca das impressões de um passado apagado: implica também questionar e repensar o que entendemos como história. [tradução nossa]

experiência da colonização de toda uma coletividade, o subalterno, como mencionado anteriormente por Gramsci e Spivak não só pode falar, como deve e já o faz.

Quando pensamos nesses sujeitos que foram relegados à margem e que agora ganham destaque a partir da literatura pós-colonial somos levados diretamente ao movimento que promoveu (e que ainda promove de certa forma) o que podemos chamar de protagonismo: o movimento da Negritude.

Encabeçado por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Gontran Damas, o movimento da Negritude cristalizou-se em 1930. O evento que marca o movimento e que o sedimenta foi a Revolução Negra Haitiana, única revolução antiescravagista feita por negros quicá de todo o mundo: “a Revolução Haitiana foi pioneira na constituição de um contraponto político-teórico inteligível do Mundo Negro [...]. O Haiti produz a primeira Revolução radical de essência antirracista, anticolonialista e anti-imperialista” (MOORE, 2010, p. 11).

É no ano de 1939 que o termo Negritude é utilizado pela primeira vez. Justamente no poema-manifesto de Aimé Césaire intitulado *Cahier d'un retour au pays natal* (Diário de um retorno ao país natal), o qual se configura como um gesto de emancipação individual para depois se tornar coletiva, é acima de tudo uma reivindicação coletiva que grita a muito tempo e que com a Negritude toma forma política e literária engajada.

O que mais nos chama a atenção no poema longo de Césaire é a exaltação do protagonismo negro, pois ele o encara como “a única via possível para a descolonização política e mental das sociedades negras sob a dominação ocidental” (MOORE, 2010, p. 19). De fato, o protagonismo é – e deve ser visto como – libertação pessoal, coletiva e descolonização das mentes.

Ao pensarmos nesse protagonismo proposto por Césaire a partir da negritude, refletimos novamente acerca do pensamento liminar. Ainda, e ao mesmo tempo, outra ligação pode – deve – ser feita referente ao balbucio teórico latino-americano dito por Hugo Achugar, no qual alude justamente ao fazer teórico/intelectual originado a partir de nosso lócus latino-americano: “podem, os bárbaros latino-americanos, falar, teorizar? [...] Existe somente uma forma de teorizar? Eu tenho, apesar de bárbaro, o direito a meu próprio discurso ou devo teorizar como faz Próspero?” (ACHUGAR, 2006, p. 43). Achugar faz uma longa menção metaforizando a partir de Próspero, um personagem central britânico, de William Shakespeare, em *The Tempest* (1611).

Quando Achugar indaga sobre tais questões mencionadas acima, pensamos nesse balbucio como uma forma de resistência, assim como o pensamento liminar e a própria negritude, mais à frente de seu texto, o autor afirma:

O balbucio teórico, uma categoria que, como argumentei antes, não é pejorativa. Pelo contrário, pode ser considerada como uma forma de resistência que tenta confrontar ou problematizar teorizações originadas no *Commonwealth* e que se apresentam como universais (ACHUGAR, 2006, p. 65; grifo do autor).

Dessa forma, como mencionamos anteriormente com Spivak, o subalterno não só pode falar, mas deve falar – ou balbuciar, como prefere Achugar – e já o faz há muito tempo; ou como mencionamos com Hutcheon (1991), o sujeito ex-cêntrico deve ter representatividade; isto é, aquele que antes fora marginalizado agora ganha seu espaço e pode recontar sua história outrora silenciada, é uma espécie de narrativa contradiscursiva, pois subverte com a norma da história colonial que nos fora contada.

Por mais que a Negritude como ideologia já não exista nos dias atuais, ela ainda vive de outras maneiras, como podemos amplamente comprovar com o romance desta análise, *Zarité* é um dos melhores exemplos de protagonismo negro que podemos elencar nesse romance, pois a personagem é a afirmação de todo um passado que sofreu e de um presente que ainda sofre as dores da colonização.

Zarité cria-se protagonista ao longo da narrativa, é uma constância, não ocorre do dia para a noite e sim em decorrência de uma sucessão de fatos. No entanto, antes que isso ocorra, a personagem sofre os piores abusos que uma mulher possa vir a sofrer. Os abusos sexuais aconteciam com frequência e *Zarité* apenas fazia o que seu senhor, Valmorain, lhe mandava, deitava-se e atendia aos desejos de seu “dono”: “Tété havia aprendido a se deixar usar com passividade de uma ovelha, o corpo frouxo, sem opor resistência, enquanto sua mente e sua alma voavam para outro lugar” (ALLENDE, 2010, p. 113).

A submissão de *Zarité* no ato sexual é marcada pelo medo, Valmorain é seu dono e ela aparentemente não pode fazer nada para mudar isso, pois é exercida sobre ela uma relação de poder extremamente opressora, no entanto, mesmo dentro da opressão observamos as marcas de liberdade que sempre pululam em sua mente/alma, se o corpo não pode fugir, a alma/mente sim o pode. Nesse ponto do romance, percebemos duas questões importantes para o entendimento da narrativa: enquanto o corpo da personagem é tido como um objeto para Valmorain, sua alma se faz sujeito desde o início. Seu corpo não tem forças para lutar contra o estupro, mas sua alma foge para outros lugares¹⁸. Para tal, *Zarité* faz uso do Vodou, que marca a evolução e o protagonismo da personagem, pois é por meio de sua fé e de sua *Erzuli* que sua libertação ocorre de fato.

¹⁸ O mesmo recurso também é explorado em *A casa dos espíritos* (2015).

Além do Vodou, há um personagem que também auxilia na construção e evolução da personagem, que é Gambo. Gambo parecia menino quando chegou em Saint-Lazare e suportou a travessia de Guiné a Saint-Domingue como um guerreiro; Zarité logo se apaixonou por ele e se aventurou num mundo de paixão e desejo:

Eu não conhecia o amor. O que o patrão fazia comigo era obscuro e vergonhoso [...]. Com o patrão, minha alma, meu *ti-bon-ange*, se desprendia e ia embora voando para outro lugar, e apenas meu *corps-cadavre* ficava naquela cama. Gambo. Seu corpo leve sobre o meu, suas mãos em minha cintura, sua respiração em minha boca, seus olhos me olhando desde o outro lado do mar, desde a Guiné; aquilo era amor [aquilo era liberdade]. Erzuli, *loa* do amor, salve-o de todo o mal, proteja-o. Assim eu implorava (ALLENDE, 2010, p. 120; grifos da autora).

Nesse trecho, Zarité compara sua relação com Valmorain e com Gambo. É perceptível a diferença nos relacionamentos. Com Valmorain, Zarité não sentia nada, pois quando tinham relações sexuais – ou melhor, quando sofria abusos sexuais –, apenas estava de corpo presente, enquanto sua alma voava para outros lugares onde não pudesse sentir as dores de uma relação não desejada e odiada. Já com Gambo, ela possui uma relação de amor, de afeto, paixão, desejo nunca antes conhecido; Gambo se torna o primeiro amor de Zarité e a relação é totalmente oposta à de Valmorain. O amor de Gambo liberta, enquanto os abusos de Valmorain aprisionam.

Desse modo, podemos relacionar o amor de Zarité e Gambo como uma forma de evolução da personagem e a construção de seu protagonismo, uma vez que com Valmorain ela era apenas uma escrava que sofria abusos de seu senhor, mas com Gambo tudo se inverte, Zarité agora é protagonista de sua história, possui um amor de verdade, pois o que tinha com Valmorain era apenas dor. Portanto, de objeto ela passa a ser sujeito, promoção pela luta própria dela e também pela força do amor que, por fim, só encontra em Gambo, já que desde menina fora abandonada e rechaçada por todos de seu convívio.

Como disse anteriormente, o protagonismo de Zarité também pode ser vislumbrado a partir do Vodou, pois é por meio dele que a personagem é livre. Ao dançar ao som dos tambores podia ser ela mesma. Desse modo, percebemos que a fé assim como pode aprisionar, se for opressora e imposta; pode também libertar, se for criada a partir de laços afetuosos e pelo sentimento de pertencimento.

Esse laço de afeto e pertencimento criado entre Zarité e o Vodou foi o que a manteve livre espiritualmente de todas as amarras que a sociedade colonial a impôs, pois ele a aproxima da Guiné de sua mãe, de Honoré - quem a criou -, e, de Tante Rose - sua madrinha.

Percebemos assim que Zarité, não pertencendo aos seus senhores, pertence à Guiné (sua ilha sob o mar tão desejada) e pertence à sua fé, pois é por meio desta que pode ser livre e protagonista de sua própria história. Por meio da dança, como parte do rito Vodou, e pelos momentos de felicidade e desprendimento que sua fé proporciona é que atravessa a ponte metafórica entre a escravidão e a liberdade. Se, como Honoré dizia, escravo é livre quando dança, podemos tecer uma última consideração: desde pequena Zarité sempre foi livre e protagonista, porque sempre dançou, e, sempre dançou, porque nunca deixou de crer ou praticar sua religião.

Diante do exposto, acreditamos que Zarité representa o desejo de liberdade de todo latino-americano e caribenho diante das amarras impostas pelos colonizadores do final século XVIII e início do século XIX, visto que, rebelamo-nos conscientemente contra tudo aquilo que nos afetou historicamente e que interfere diretamente em nossos aspectos sociais e culturais. Relacionamos o desejo de liberdade da personagem com o conceito cunhado por Walter Mignolo (2003), o pensamento liminar, na qual se evidencia todos os saberes e histórias que foram subalternizadas ao longo do tempo e do processo colonizador, criando assim protagonismos; como é o caso da história de Zarité.

Capítulo II

ZARITÉ? QUE H(h)ISTÓRIA É ESSA?

Como carecemos de raízes e de testemunhos do passado, devemos confiar na memória para dar continuidade às nossas vidas; mas a memória é sempre confusa, não podemos confiar nela.

(Isabel Allende)

Este capítulo tem por interesse recuperar os processos de memória suscitados por Isabel Allende, cuja obra em questão evidencia uma região do Caribe que hoje conhecemos como Haiti, bem como compreender seu processo de colonização, revolução e independência.

Como mencionado no capítulo anterior, Zarité narra a sua história e a de seu povo explicitando claramente a história da sublevação dos escravos, no entanto, a história contada por Zarité não é bem a mesma História que conhecemos através dos livros que recontam tal revolução, contudo o que Isabel Allende faz é uma espécie de jogo com o seu leitor para que tenhamos alguns nós para desatar. Personagens símbolos da revolução são relacionados a personagens criados pela autora, por exemplo: Gambo, um negro escravizado vindo da Guiné com quem Zarité tem um relacionamento amoroso, em determinado ponto do romance, encontra-se com Toussaint L'Ouverture.

Gambo é um dos personagens da narrativa que não aceita a sua nova condição de escravizado e luta incessantemente em busca de sua liberdade; até que foge da plantação de Valmorain e depois de um tempo conhece Toussaint L'Ouverture, que viria a ser um dos maiores líderes da revolução por liberdade em Saint-Domingue. Gambo torna-se capitão após salvar a vida de Toussaint por três vezes e assim passa a se chamar Gambo La Liberté, exercendo, assim, grande influência na obra de Allende para a independência da colônia e a liberdade dos escravos.

Em um trecho de obra, Toussaint pergunta a Gambo o motivo de o jovem lutar: “pelo que todos nós lutamos, meu general, pela liberdade – respondeu” (ALLENDE, 2010, p. 318). Assim, evidencia-se o maior desejo do escravo: a liberdade, não apenas a sua, mas a de todo o seu povo. Gambo, por fim, deixa de ser apenas uma metáfora da liberdade e passa a ser a própria liberdade, como apregoa seu nome.

Deste modo, ao recuperar a história de Toussaint por meio de Gambo e relacioná-las num só enredo, Isabel Allende nos questiona, de certo modo, sobre a relação entre literatura e História¹⁹. Como sabemos, essa relação sempre foi permeada por aproximações que remontam aos tempos mais antigos, desde os textos de Homero: *Ilíada* e *Odisseia*, os dois fazeres são constructos humanos formados discursivamente; no entanto, ao longo do tempo, o senso comum relacionou como história tudo aquilo que é real e pautado por documentos oficiais, e à literatura relegou-se tudo aquilo que se tem por fictício, ou melhor, irreal.

Ao que diz respeito às aproximações e aos distanciamentos das atividades do poeta/romancista e do historiador, Clímaco (2014) retoma os questionamentos propostos por

¹⁹ Não é só Toussaint L'Ouverture que encarna na diegese, outro importante nome da História do Haiti entra em cena: Mackandal, mas isso é assunto para outro momento.

Aristóteles, bem como os de Jules Goncourt e Balzac. Enquanto a distinção aristotélica considera o historiador como quem narra o que aconteceu no passado e o poeta como quem narra o que poderia ter acontecido, Goncourt observa a história como uma espécie de romance que já foi e o romance como a história do que poderia ter sido; no entanto, é Balzac o mais otimista quanto à função do romance, pois considera a história como algo irremediável, ao passo que o romance deve ser o mundo melhor, isto é, ainda há esperança de mudarmos a história por meio do romance.

Partindo da tese otimista de Balzac, acreditamos que talvez tenha sido essa a ideia de Isabel Allende ao recuperar essa história e aliá-la à literatura, talvez tenhamos tempo ou esperança de mudar a terrível História da colonização ao recuperá-la por meio de romances como estes.

2.1 Haiti: a primeira República Negra

Repensar toda a história do povo haitiano é entrar num mundo cheio de mistérios, aflições e lutas constantes. O Haiti que conhecemos hoje é sinal de ruína, seja pelas devastações causadas pelo terremoto de 2010, seja pelos embargos econômicos que o país vem sofrendo. Já o Haiti, que na época do romance era uma colônia francesa e se chamava Saint-Domingue e que conhecemos pelo texto de Isabel Allende e pelos olhos de Zarithé, “era a jóia [sic] do Caribe” (FIGUEIREDO, 2010, p. 53). Para compreendermos como o Haiti transformou-se em pouco mais de dois séculos de independência nesse caos, é preciso refazer um passeio por sua história.

Como mencionado no capítulo anterior, em 5 de dezembro de 1492 Cristóvão Colombo chegou a um destino não tão esperado: o Novo Mundo. Esse Novo Mundo era o Caribe, mais precisamente a ilha de São Salvador, e logo depois chegaria ao Haiti, que seria convertido em La Española. Ao chegarem, tomaram as terras dos nativos e os colocaram sob sua ‘proteção’:

Introduziram o cristianismo, o trabalho forçado nas minas, o assassinato, o estupro, os cães de guarda, doenças desconhecidas e a fome forjada (pela destruição dos cultivos para matar os rebeldes de fome). Esses e outros atributos das civilizações desenvolvidas reduziram a população nativa de estimadamente meio milhão, ou talvez um milhão, para sessenta mil em quinze anos (JAMES, 2010, p. 19).

Pensando nessa primeira formação de colônia na América colonizada pelos espanhóis, retomemos as considerações de Ashcroft *et al.* (1991, apud BONNICI, 2009, p. 263), sobre os

modelos de colônias, que, segundo o autor, podem ser divididas em três: as de povoadores, as de sociedades invadidas e as de sociedade duplamente invadidas.

No primeiro modelo de colônia, segundo Bonnici (2009, p. 263), os exploradores mataram e/ou deslocaram os nativos para que uma parcela da população de origem colonizadora fosse transplantada para o povoamento, assim as línguas dos nativos foram extintas e as europeias prevaleceram, foi o caso dos Estados Unidos, por exemplo. No segundo, a população nativa foi colonizada na sua terra, porém, essa população já era detentora de cultura, organização política e social, bem como ideologias, o que tornou mais difícil a imposição sociocultural, assim as línguas europeias não substituíram as nativas, apenas serviram para o “aprimoramento”²⁰ linguístico dos nativos, foi o caso da África e da Índia, por exemplo. No terceiro modelo de colônia, citamos como exemplo as ilhas do Caribe, pois estas tiveram suas populações nativas quase extintas nos primeiros anos de colonização; com isso, povos da África, da Europa, do Oriente e da Índia foram deslocados para servirem de mão de obra escrava, enquanto isso, as línguas nativas foram suprimidas²¹, prevalecendo a hegemonia europeia.

Tendo em vista a dupla colonização das ilhas do Caribe, Bonnici (2009, p. 263, grifo nosso) as elenca como “[...] [as que mais sofreram] os efeitos devastadores do processo colonizador, onde o idioma e a cultura dominantes foram impostos e as culturas de povos tão diversos, aniquilados²²”. No livro objeto de nossa pesquisa, Isabel Allende busca essas relações justamente em Sait-Domingue, uma ilha caribenha.

A ilha de Saint-Domingue, além de ser um símbolo para a revolução negra, marca o início da escravidão e do comércio americano de negros. Em 1517, Carlos V autoriza a primeira exportação de escravos, juntamente com Las Casas, um padre que abolira a escravidão dos nativos, mas que tivera a ‘brilhante’ ideia de fazer o mesmo com os “negros mais robustos da populosa África” (JAMES, 2010, p. 19).

De acordo com Isabel Allende,

Em fins de 1600, a Espanha cedeu a parte ocidental da ilha à França, que a chamou de Saint-Domingue e que haveria de se transformar na colônia mais

²⁰ Os nativos falavam diversos idiomas, e com as línguas europeias eles aumentaram seus conhecimentos linguísticos.

²¹ Nesse ponto discordamos de Bonnici, pois as línguas não foram totalmente suprimidas, como é o caso da língua crioula falada por Zarité, que é um idioma mesclado [dialeto africano + francês].

²² Discordamos novamente de Bonnici, por mais que espanhóis tenham sido terríveis em sua colonização houve o processo de transculturação, tanto do lado dos nativos, quanto dos escravos e dos espanhóis [há elementos culturais diversos (de outros povos), que persistem nesses três grupos, Allende só trata disso porque dispõe de resquícios/vestígios para tanto].

rica do mundo. Na época em que Toulouse Valmorain chegou lá [1770], um terço das exportações da França, por meio do açúcar, café, tabaco, algodão, anil e cacau, provinha da ilha. Já não havia escravos brancos, mas os negros somavam centenas de milhares. O cultivo mais exigente era o da cana-de-açúcar, o ouro doce da colônia; cortar a cana, triturá-la e reduzi-la a melão não era trabalho de gente, mas de bicho, como diziam os plantadores (2010, p. 12, grifo nosso).

Assim como no romance, James também afirma que, em 1695, com o Tratado de Ryswick, a Espanha acaba cedendo a parte ocidental da ilha à França, que em pouco tempo começa o cultivo de café, mas lhe falta mão de obra suficiente para as plantações, pois os brancos não suportavam o clima e “assim, os escravagistas passaram a trazer mais e mais negros, em uma quantidade que aumentava em milhares a cada ano, a tal ponto que a África chegou a fornecer milhões” (JAMES, 2010, p. 20).

C. L. R. James escreve, em 1938, *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*, “um verdadeiro tratado sobre a questão do negro e, graças a seu rigor científico, nenhum livro sobre o tema conseguiu até hoje superá-lo” (TEIXEIRA FILHO, 2010, p. 396). O contraponto de James é interessantíssimo para compreendermos historicamente como os negros eram tratados na Haiti de séculos atrás. No capítulo primeiro, o autor traz à tona as atrocidades que os negros sofriam desde quando foram acometidos até a sua chegada ao Caribe para trabalharem como animais.

Os escravos que povoaram essa região foram transplantados majoritariamente da costa da Guiné, como é o caso dos personagens do romance desta análise, Eurídice Figueiredo, prefere chamá-los de migrante nu:

O africano, transportado à força, para vir trabalhar nas plantações e que constitui a base do povoamento da Neo-América²³, que vai do sul dos Estados Unidos ao nordeste brasileiro, passando por partes da Venezuela, da Colômbia e da América Central (FIGUEIREDO, 1998, p. 93).

Esse migrante pode ser representado por Gambo, Tante Rose, Zacharie e tantos outros personagens de Allende, referem-se aos escravizados que foram transplantados de sua cultura para outra, a fim de construir a base do povoamento caribenho. Apenas este migrante, o nu, pode reivindicar o direito à liberdade, pois foi o único a ser forçado a se tornar migrante e, acima de tudo, forçado a ser escravo.

Além deste tipo de migrante, Figueiredo (1998, p. 93) aponta outros dois tipos: o migrante fundador, aquele que chega armado para conquistar determinado território, no caso

²³ De acordo com Eurídice Figueiredo (1998, p. 92-93), Glissant divide a América em três tipos: a Meso-América (dos povos indígenas que já estavam aqui antes dos Europeus), a Euro-América (dos povos europeus que vieram para a América) e a Neo-América (dos descendentes africanos).

Valmorain, pois chega, a pedido de seu pai, para tomar conta da plantação, para dominar territórios e para ‘cuidar’ de escravos. O segundo seria o migrante familiar, é aquele que chega com a família e seus pertences para construir uma nova vida em novos territórios, é o caso de Eugenia (esposa de Valmorain).

Assim se fez, inicialmente, o povoamento de Saint-Domingue, os ‘migrantes nus’ forçados a sair de sua pátria para serem escravizados nesta parte do globo, sofreram as maiores atrocidades mesmo antes de chegarem aqui:

Os escravos eram colhidos no interior, amarrados uns dos outros em colunas, suportando pesadas pedras de 20 ou 25 quilos para evitar as tentativas de fuga; então, marchavam uma longa jornada até o mar, que, algumas vezes, ficava a centenas de quilômetros e, esgotados e doentes, caíam para não mais se erguer na selva africana. [...] Nos portos dos escravos, eles permaneciam amontoados em um cercado para a inspeção dos compradores. Dia e noite, milhares de seres humanos eram apinhados em minúsculas galerias nos “depósitos de putrefação”, onde nenhum europeu conseguiria permanecer por mais de quinze minutos sem desmaiar. Os africanos desmaiavam e se recuperavam ou, então, desmaiavam e morriam; a mortalidade naqueles “depósitos” era maior do que vinte por cento (JAMES, 2010, p. 22; grifos do autor).

A situação no navio era mais funesta ainda:

Nos navios, os escravos eram espremidos nos porões uns sobre os outros dentro de galerias. A cada um deles era dado de um metro a um metro e meio apenas de comprimento e de meio metro a um metro de altura, de tal maneira que não podiam nem se deitar de comprido e nem se sentar com a postura reta. [...] [além de serem acorrentados]: a mão direita à perna direita, a mão esquerda à perna esquerda, e atrelados em colunas a longas barras de ferro. Nessa posição eles permaneciam durante a viagem, sendo levados ao tombadilho²⁴ uma vez por dia para se exercitar e para permitir que os marinheiros “limpassem os baldes”. Mas, quando a carga era rebelde ou o tempo estavam ruim, eles permaneciam no porão por semanas (JAMES, 2010, p. 22-23, grifo nosso).

Se não bastasse o açoite em sua terra natal e a situação desumana para atravessar o Atlântico, ao chegarem ao Caribe os escravos eram escolhidos a dedo pelos seus futuros senhores e passavam a ser vistos como cavalos, pois até mesmo seus dentes eram vistoriados; depois de escolhidos, seus peitos marcados em brasa com as insígnias dos respectivos senhores. A situação piorava com a chegada à plantação, naquela época e região geralmente plantava-se cana-de-açúcar e, para os escravos, não havia descanso; à base de chicotadas, trabalhavam dia e noite para o enriquecimento do seu senhor, e só tinham uma certeza:

²⁴ Tombadilho é a parte mais alta de um navio.

“recebiam o chicote com mais regularidade e certeza do que recebiam a comida. Era o incentivo para o trabalho e o zelador da disciplina” (JAMES, 2010, p. 26).

Além do chicote, as torturas e as mutilações eram frequentes:

[...] membros, orelhas e, algumas vezes, as partes pudendas para despojá-los dos prazeres aos quais eles poderiam se entregar sem custo. Seus senhores derramavam cera quente em seus braços, mãos e ombros, despejavam o caldo fervente de cana nas suas cabeças; queimavam-nos vivos, assavam-nos em fogo brando; enchiam-nos de pólvora e os explodiam com uma mecha; enterravam-nos até o pescoço e lambuzavam as suas cabeças com açúcar para que as moscas as devorassem; amarravam-nos nas proximidades de ninhos de formigas ou de vespas; faziam-nos comer os próprios excrementos, beber a própria urina e lamber a saliva dos outros escravos (JAMES, 2010, p. 27).

Os escravizados, particularmente os dessa região do globo, eram feitos para trabalhar até a morte; no entanto, a esperança de liberdade não cessara entre eles. Por meio do Vodou, planejavam a revolução. O Vodou, culto trazido da África e incorporado ao cotidiano de Saint-Domingue, era proibido, suas danças, cantos e ritos proibidos ainda mais, contudo, os escravizados encontravam um modo de fazer isso às escondidas, a canção proibida pelos colonistas era entoada em meio aos tambores: “*Ê! Ê! Bomba! Heu! Heu! / Canga, bafio té! / Canga, mouné de lé! / Canga, do ki la! / Canga, li!*”²⁵ (JAMES, 2010, p. 32).

Muitos escravizados não suportavam os açoites e as torturas e acabavam morrendo ou suicidando-se, já outros acabavam fugindo, aqueles que conseguiam sair ilesos dessa fuga, escondiam-se nas montanhas e formavam bandos. Essa fuga tornou-se conhecida como *marronnage*:

A palavra *marron* vem do espanhol *simarron*, que designa um macaco que se esconde e só sai furtivamente para comer. Nas Antilhas, o *marron* geralmente se refugiava no alto das colinas (*mornes* que vem do espanhol *morros*), região com bastante vegetação, ao contrário das planícies onde se plantava cana. A partir de *marron* foi criada a palavra *marronnage*, que corresponde à resistência, sendo usada, inclusive, no sentido cultural. Em inglês o *maroon* é conotado mais negativamente do que em francês, associado ao bandido e ao traidor, porque na Jamaica, por exemplo, os *marrons* fizeram um pacto com os ingleses de denunciar novas fugas ou rebeliões de escravos (FIGUEIREDO, 1998, p. 16; grifos da autora).

De acordo com James (2010, p. 34), em 1751, três mil escravos haviam fugido para as montanhas, formando assim diversos bandos que normalmente uniam-se a um grande chefe.

²⁵ Juramos destruir os brancos e tudo o que possuem; que morramos se falharmos nesta promessa! (JAMES, 2010, p. 32) [tradução do autor].

Nesse período, o maior chefe *marron* foi Mackandal²⁶, um escravizado criado em Limbé, provavelmente vindo da Guiné, que desde sua chegada em Saint-Domingue pretendia fugir, porém se preparava com cuidado para isso; por fim, acabou escapando dos domínios de seus senhores e deu início a uma revolução na ilha juntamente com outros negros *marrons*. O efeito da revolução de Mackandal foi visível: ocorreram inúmeros incêndios nos canaviais, gado, cavalos e famílias começaram a morrer; porém, os sintomas das doenças não combinavam com nada conhecido no Caribe, logo se associou as mortes à Mackandal, já que seu conhecimento sobre a medicina e a botânica local era sabido por todos da região.

Figura 1 - Representação de Mackandal



Fonte: Site Medium. Disponível em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/makandal-o-revolucion%C3%A1rio-herbalista-1f5986deb4a4>>. Acesso em 10 fev. 2019.

Figura 2 - Estátua de Mackandal no Haiti



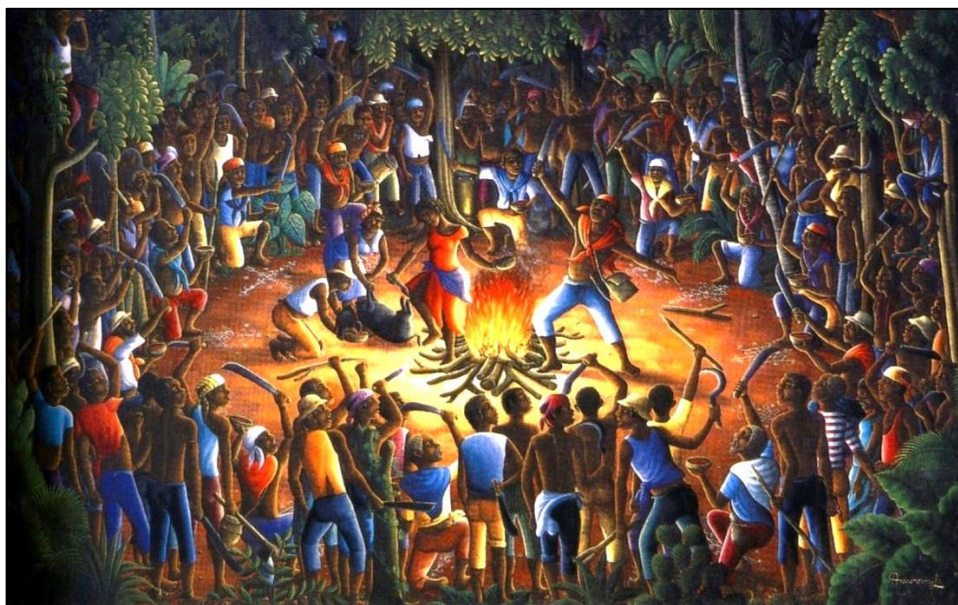
Fonte: Site Medium. Disponível em: <<https://medium.com/@faleafrofuturo/makandal-o-revolucion%C3%A1rio-herbalista-1f5986deb4a4>>. Acesso em 10 fev. 2019.

²⁶ Nas bibliografias consultadas, ora o nome aparece como “Macandal”, ora como “Mackandal”.

Após a morte de milhares de pessoas, Mackandal foi capturado e levado a Le Cap para ser executado em praça pública; sua morte, em 20 de janeiro de 1758 (LOPES, 2011, p. 319), foi um mistério; para os brancos, seu corpo foi queimado; para os negros, se soltou das correntes, saltou pelos troncos ardentes da fogueira, se tornou um mosquito e saiu voando para que todos o vissem, isto é, para os brancos o que ocorre é apenas o prosseguimento da escravidão, porém para os negros é a metáfora da liberdade de todos, pois Mackandal estaria salvo.

A fuga para as montanhas travestiu-se numa metáfora para a liberdade ou a uma forma de voltar à África – vontade essa impossibilitada pela distância e pela falta de locomoção, assim a única forma de ser livre era fugir para as montanhas e formarem os quilombos. Desse modo, a *marronnage* persistiu ao longo dos anos e, aliada ao desejo de liberdade, desencadeou novamente uma série de acontecimentos que, mais tarde, refletiria veemente na revolução negra; dessa vez, outro grupo de *marrons* se revoltaria contra a França no que ficou conhecido como a cerimônia de Bois Caïman.

Figura 3 - Representação da Cerimônia de Bois Caïman



Fonte: Site Black Panther DNA. Disponível em: <<http://www.blackpantherdna.com/2017/09/as-mulheres-por-tras-da-revolucao-do.html>>. Acesso em 10 fev. 2019.

Entre os meses de julho e agosto de 1791, os escravos de Le Cap e região estavam prontos para a revolução, agora o líder seria Bouckman, e o objetivo, não diferente do anterior, seria exterminar os brancos e tomar o poder da colônia. James (2010) e Figueiredo

(2010) apontam que a cerimônia foi um ritual Vodou, na qual um porco foi sacrificado e todos beberam o seu sangue numa espécie de pacto e juramento de fidelidade para que a revolução fosse até o fim. Na mesma noite da cerimônia, os escravizados começaram a agir, várias plantações foram incendiadas e muitos brancos foram mortos.

Os negros buscavam sua liberdade e salvação destruindo tudo aquilo que lhes havia ferido; assim, acabaram por destruir sem cessar todas as plantações que estavam a sua frente para que não pudessem mais ser levados para o lugar de sua tortura e sofrimento; então, feriam seus senhores do mesmo modo ou de forma pior do que haviam sido feridos e proclamavam aos quatro ventos: ‘Vingança! Vingança!’.

No início da revolta, apenas os escravizados estavam unidos; no entanto, no decorrer das ações pela liberdade, os negros livres se juntaram ao movimento. Com os negros livres estava Toussaint L’Ouverture, que se converteria em líder da revolução iniciada em Bois Caïman. Toussaint, de acordo com James (2010, p. 33), teve uma vida marcada pela sorte de ter tido um senhor com uma certa sensibilidade, pois não sofrera as torturas e açoites que eram comuns àquela região.

Toussaint nasceu em Saint-Domingue, na plantação Breda, seu pai, um possível filho de um chefe na África, acabou sendo açoitado e trazido nos navios negreiros que aportavam nessa região, no entanto, ao chegar, teve a sorte de encontrar o senhor Bayou de Libertas, quem lhe deu certa liberdade para cultivar sua própria comida, o que era praticamente impossível na época.

Figura 4 - Representação de Toussaint Louverture



Fonte: Geledés – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/francois-dominique-toussaint-louverture/>>. Acesso em 10 fev. 2019.

James (2010) revela que, antes da revolução escravocrata, Toussaint era um negro livre, pois ganhara a estima de seu senhor, o que acabou lhe rendendo o cargo de cocheiro. Além de ter um vasto conhecimento sobre botânica, o que era comum entre os escravos, também aprendeu a ler e a escrever em francês com Pierre Baptiste, um velho negro que viria a ser seu padrinho.

Pela lealdade que tinha com seu senhor, Toussaint juntou-se à revolução somente após deixar De Libertas e toda a sua família em segurança:

[...] assim que a insurreição cresceu, preocupado com o esforço de proteger a propriedade, seu senhor e senhora, e percebendo que a senhora De Libertas não corria perigo, decidiu que a velha vida estava acabada e uma nova começava. [...] Toussaint enviou a própria esposa e os dois filhos da casa para um lugar seguro na São Domingos espanhola. Então vagarosamente, pôs-se a caminho do acampamento de escravos revoltados (JAMES, 2010, p. 96).

Como aponta o autor, Toussaint juntou-se a revolução aos 45 anos e desde o início caminhou lado a lado com os outros negros e em pouco tempo tornou-se o líder do que viria a ser a maior revolução escravocrata do globo.

O historiador dominicano Franz Moya Pons (1991) aponta Toussaint como “*uno de los principales caudillos revolucionarios negros*” (p. 127)²⁷. Mas que, apesar disso, acabou se rendendo ao lado francês numa tentativa de reestabelecer o seu exército falido que podia perder a batalha a qualquer momento para a Inglaterra que tinha a “*intención de intervenir militarmente en Saint Domingue – a fin de beneficiarse del movimiento y de privar a Francia de su colonia antillana más importante*” (PONS, 1991, p. 126)²⁸.

Com tais problemas em vista, Leger Félicité Sonthonax e mais de 6.000 soldados desembarcaram na colônia. Impor a ordem seria uma tarefa difícil, já que uma porção dos escravizados havia se aliado à parte espanhola da ilha, São Domingos, e outra boa parcela dos brancos aos ingleses – isso devido ao decreto francês criado em 4 de março de 1792 que estabelecera a igualdade entre brancos e negros, e que, obviamente, os brancos eram contra –. Assim, a revolução tomava moldes de guerra civil: “*de mulatos contra blancos y de plantadores contra las autoridades centrales – y en una guerra internacional con la participación de España, Inglaterra y Francia*” (PONS, 1991, p. 127)²⁹.

²⁷ Um dos principais líderes revolucionários negros [tradução nossa].

²⁸ Intenção de intervir militarmente em Saint-Domingue - a fim de se beneficiar do movimento e de privar a França de sua colônia antilhana mais importante [tradução nossa].

²⁹ De mulatos contra brancos e de plantadores contra as autoridades centrais – e em uma guerra internacional com a participação da Espanha, Inglaterra e França [tradução nossa].

Ainda de acordo com Pons (1991), os mulatos rebeldes que passaram para o lado espanhol, juntamente com as milícias de Santo Domingo, já estavam prestes a cruzar a fronteira, ao mesmo passo que pelo lado sul, as tropas inglesas, aliadas à Jamaica, faziam o mesmo:

Los franceses hubieran sido derrotados si Sonthonax no se hubiera excedido en sus poderes nominales, tomando, el 29 de abril de 1793, la astuta decisión de decretar la abolición de la esclavitud en Saint-Domingue. Hizo un llamamiento a los negros rebeldes, ahora hombres libres, para que se incorporaran al ejército y aplastaran la intervención militar inglesa que apoyaba a los plantadores esclavistas blancos (PONS, 1991, p. 127)³⁰.

A jogada de Sonthonax obteve enorme sucesso e foi assim que Toussaint passou para o lado francês levando consigo mais de 4.000 homens (PONS, 1991), tornando-se em pouco tempo general do exército francês; apesar de ter levado consigo todos esses homens, muitos outros permaneciam em apoio aos espanhóis e outros em apoio aos ingleses, parte disse ocorria por conta da desconfiança e do medo de que a qualquer momento as coisas poderiam voltar a ser como antes e que a abolição pudesse ser revogada.

Apesar das dificuldades encontradas em decorrência da divisão entre a população, Toussaint, agora governador geral de Saint-Domingue, começou uma política para restaurar a ilha economicamente, dali em diante os ex-escravos deveriam retornar as plantações, mas como assalariados: *“una cuarta parte de la producción iría a parar a manos de los trabajadores, la mitad debía ser entregada al Tesoro Público, mientras que el cuarto restante quedaría em manos del propietario”* (PONS, 1991, p. 128)³¹.

Os proprietários, indiscutivelmente, não ficaram contentes com a divisão, em vista disso fizeram uma enorme campanha contra Toussaint desde os Estados Unidos, passando por Cuba até chegar à Europa. É a partir desse ponto que Napoleão entra na história de Saint Domingue. As queixas dos proprietários chegaram até aquele que mais apoiava a burguesia, pois essa a havia colocado no poder, assim *“Napoleón decidió reinstaurar el control absoluto de la colonia”* (PONS, 1991, p. 129)³².

Apesar disso, antes de Napoleão chegar à ilha com suas tropas, Toussaint invade a parte oriental de Saint-Domingue. Percebendo as capacidades bélicas do ex-escravizado,

³⁰ Os franceses teriam sido derrotados se Sonthonax não tivesse excedido seus poderes nominais, tomando, em 29 de abril de 1793, a astuta decisão de decretar a abolição da escravatura em Saint-Domingue. Ele apelou aos negros rebeldes, agora homens livres, para se juntarem ao exército e esmagarem a intervenção militar britânica que apoiava os senhores de escravos brancos [tradução nossa].

³¹ Um quarto da produção iria para as mãos dos trabalhadores, metade seria entregue ao Tesouro Público, enquanto o quarto restante seria entregue ao proprietário [tradução nossa].

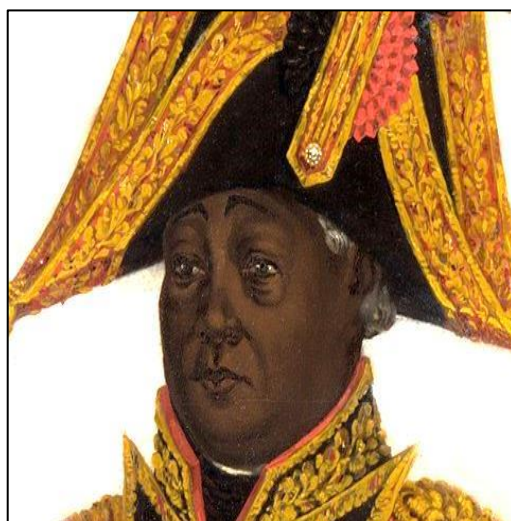
³² Napoleão decidiu reinstaurar o controle absoluto da colônia [tradução nossa].

Napoleão envia, em 1802, uma enorme frota liderada pelo general Emmanuel Leclerc – esposo de Pauline Bonaparte, irmã de Napoleão – e que acaba tomando a cidade de Cap-Français. Desse modo, em 7 de junho de 1802. “*Toussaint fue traicionado y cayó en manos de los franceses; al año siguiente murió cautivo en Francia*” (PONS, 1991, p. 129).³³

Após a morte de Toussaint, é Jean Jacques Dessalines quem assume a liderança para empreender a última etapa em busca da independência. Com a ajuda de um fator externo, Dessalines empreendeu sua vitória, a febre amarela se tornaria o seu maior soldado. Dos 58.000 homens, 50.200 foram acometidos pela febre, o que ocasionou a rendição do exército francês e a vitória do exército da ilha. Assim, em 1º de janeiro de 1804, Dessalines, juntamente com ex-escravizados e mulatos, proclamou a independência das terras que hoje conhecemos como Haiti, tornando-a o primeiro Estado independente do Novo Mundo e a primeira República negra de todo o globo.

Sem demora, Dessalines tomou medidas que acabariam o tornando impopular entre a população do novo país, confiscou terras e proibiu que os ex-escravizados abandonassem as plantações; assim, em 1806 foi assassinado por um grupo inimigo e o país novamente se viu dividido. Novos nomes então surgiram: Henri Christophe, sob o controle do norte, e Alexandre Pétion, sob o controle do sul.

Figura 5 - Representação de Henri Christophe



Fonte: Site ArtNet. Disponível em: <<http://www.artnet.com/artists/anonymous-19/portrait-henri-christophe-of-haiti-who-ruled-from-mT4G8jL88XFGwCbnnnaGGg2>>. Acesso em 10 fev. 2019.

³³ Toussaint foi traído e caiu nas mãos dos franceses; no ano seguinte ele morreu cativo na França [tradução nossa].

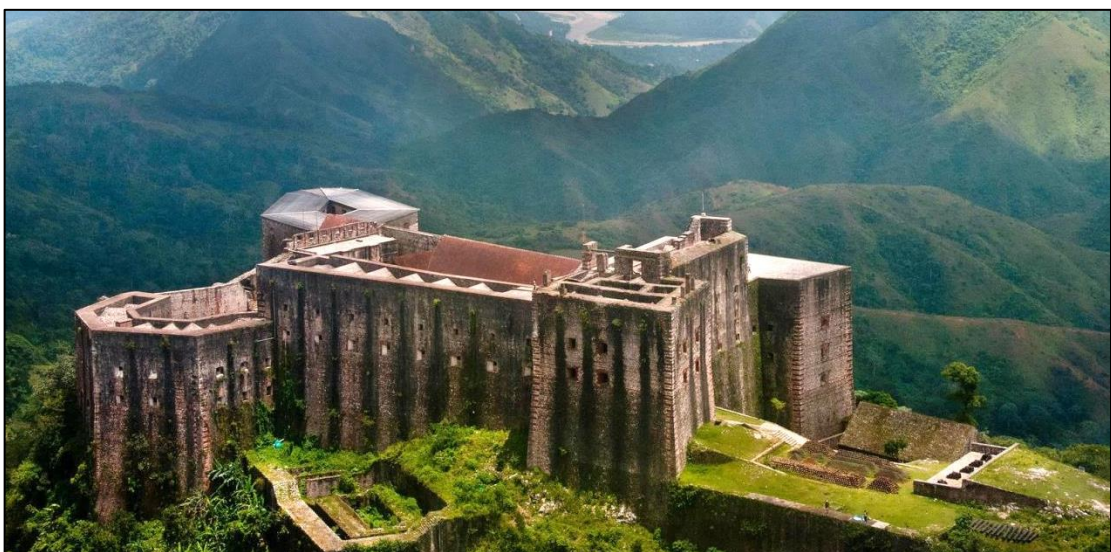
Figura 6 - Representação de Alexandre Pétion



Fonte: Site Flash Haiti. Disponível em: <<https://flashhaiti.com/business/detail/Alexandre-Ption-Haitian-Revolution-Celie-Petion-et-Christophe-Quotes-French-Revolution-Haiti>>. Acesso em 10 fev. 2019.

Christophe, logo ao tomar o poder, autoproclamou-se rei do Haiti, ao imitar as cortes europeias, segundo Pons (1991), fez do Haiti uma das experiências mais originais da América Latina durante o século XIX. O seu reinado ficou marcado pelas construções arquitetônicas ostensivas, a mais famosa foi La Citadelle de La Ferrière, que serviria de fortaleza caso a França, ou qualquer outro inimigo, voltasse a atacar.

Figura 7 - La Citadelle de La Ferrière



Fonte: Site Wild Frontiers. Disponível em: <https://www.wildfrontierstravel.com/en_GB/community/blog/post/exploring-the-citadelle-la-ferriere>. Acesso em 10 fev. 2019.

Enquanto isso, no sul da ilha, Alexandre Pétion exercia o poder de forma republicana, tornara-se presidente, e para conquistar a lealdade dos negros e mulatos, repartiu as terras da parte sul do país, fazendo com que os novos proprietários abandonassem a agricultura de exportação, já que não era de seu interesse, em detrimento de uma agricultura de subsistência, assim a agricultura entrou em decadência. Em 1808, Pétion foi sucedido por Jean-Pierre Boyer, que, após a morte de Christophe, invadiu a parte norte da ilha, unificando todo o país e tornando-se presidente.

Henri Christophe, como afirma PONS (1991), o autodeclarado rei, era extremamente absolutista e escravizava seus homens em prol de suas construções arquitetônicas imperiosas; com o tempo, um motim começou a ser formado, seus homens, cansados da exploração, planejavam invadir o palácio de Sans Souci e matá-lo, mas Henri acabou descobrindo e pôs fim à própria vida. Logo, Boyer tomou o norte em outubro de 1820.

Apesar de o Haiti ter proclamado sua independência em 1804, a França apenas a reconheceu em 1825 e quanto à importância histórica da Revolução, que perdurou de 1791 a 1804, demorou mais ainda; no entanto, sabemos a importância histórica que a Revolução representou e que ainda representa na luta contra a escravidão de todo um povo que tanto sofreu e que travestiu sua luta no mais belo exemplo para os países de todo o Novo Mundo que o seguiriam nessa incessante luta contra o império.

A importância histórica dessa Revolução é marcada literariamente em inúmeros romances latino-americanos; no entanto, evidenciaremos especialmente o nosso *corpus* de pesquisa *A ilha sob o mar* (2010), na qual Allende faz um passeio histórico-literário na busca das memórias coletivas e individuais de todos que passaram por essa joia do Caribe.

2.2 As estratégias memoriais de Zarité

Recuperar os passados silenciados e evidenciar personagens também outrora silenciados faz parte de uma onda recente dentro do universo literário, ainda mais quando pensamos a partir de mulheres que foram escravizadas. Como mencionamos no capítulo anterior, é através dos Estudos Culturais, mais precisamente dos Estudos Subalternos e dos Estudos Pós-Coloniais, que questões como essas começaram a ser pensadas.

Repensar tais questões é, ao mesmo tempo, uma forma de instaurar e reinventar uma nova tradição, mesmo que seja reforçada uma luta pelo poder meramente no campo simbólico, como afirma Ana Pizarro (2009). Por mais que ocorra de forma simbólica,

devemos repensar todo o nosso passado que nos foi manipulado da mesma maneira que toda memória também o é: “a memória é, pois, manipulável: alteram-se documentos, manipulam-se fotografias, constroem-se simuladas evidências e invenção toma o campo da realidade” (PIZARRO, 2009, p. 353).

Como afirma Pizarro (2009) e Allende (2003), na epígrafe deste capítulo, não podemos confiar na memória, ora por ela ser manipulável, ora por ela ser confusa como um labirinto. Tal questão amplia-se ainda mais quando pensamos em América Latina *versus* Europa e entramos na questão da diferença colonial, pois a memória/história, como mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho, através de gestos manipuláveis, enquadra-se como um dos gestos mais autoritários praticados em benefício da manutenção do poder europeu.

Devido a questões como essas, a busca pela recriação e validação de todo um passado se faz seriamente necessário; para isso, uma recuperação de arquivos que possam comprovar um passado colonial através do viés do colonizado é de suma importância. Compreendemos, nesse ponto, o arquivo, pensado por Jacques Derrida (1997[2001]), a partir da palavra grega *arkhê*, que é marcada pela duplicidade: ora concebida como o ‘começo’, ora como ‘comando’, sendo assim, seria primeiro um lugar onde a ordem deveria ser dada:

[...] uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam. Aos cidadãos que detinham e assim denotavam o poder político reconhecia-se o direito de fazer ou de representar a lei. Levada em conta sua autoridade publicamente reconhecida, era em seu lar, nesse *lugar* que era a casa deles (casa particular, casa de família ou casa funcional) que se depositavam então os documentos oficiais. Os *arcontes* foram seus primeiros guardiões. Não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêuticos. Tinham o poder de interpretar os arquivos (DERRIDA, 2001, p. 12-13; grifos do autor).

Isto posto, passamos a refletir a respeito do arquivo justamente no campo da memória, pois funciona como um espaço que, mesmo atravessado pelo tempo, se guarda e resiste ao fluxo do desaparecimento, nas palavras de Pizarro (2009, p. 354), o arquivo “é um ato permanente de resistência, em geral silenciosa; é colocar em evidência a validade da memória, uma luta contra o esquecimento”.

Logo quando pensamos na recuperação desses arquivos somos levados a questionar quem o constrói – ou quais fatores o constroem. Nesse ponto, nos interessa desenvolver um pouco mais a ideia de arconte. Como mencionamos anteriormente, na Grécia antiga, os arquivos eram confiados sob a guarda dos arcontes, isto é, aqueles cuja tarefa era a proteção

dos arquivos e também a detenção do poder de sua interpretação. Deste modo, Figueiredo (2010, p. 165) aponta que “o arquivo é uma estrutura aberta onde se acumulam práticas descritivas; cada nova inscrição ou descrição é um novo traço do arquivo. O próprio homem que trabalha os arquivos é, ele mesmo, um arquivo, pois o sujeito é um efeito discursivo”.

Ao analisarmos hoje, ou nos séculos XVIII e XIX, a respeito da figura do arconte e relacioná-la à citação de Figueiredo podemos inferir que a personagem Zarité é um arconte, mesmo que a personagem não detenha o poder político e seja meramente uma mulher negra escravizada, é a partir dela que a memória de seu povo, através da história oral, é contada como uma forma de recuperação e reconstituição de memórias. Zarité assume o papel de arconte a partir do momento em que detém o domínio de toda a história da Revolução haitiana e nos reconta, é por meio dos capítulos narrados em primeira pessoa, dezesseis no total, que a personagem assume o compromisso de repassar os arquivos da Revolução e também de interpretá-los a sua maneira. Contudo, por mais que saibamos que a reconstrução desse certo período da história é feita ficcionalmente, ela funciona claramente como uma forma também de arquivo, pois “a América Latina como arquivo literário precisa da urgência do registro, do testemunho de memória, do documento, devido à precariedade de sua condição histórica” (PIZARRO, 2009, p. 357).

Devido a essa urgente necessidade de recuperar o passado testemunhal latino-americano, Isabel Allende, em *A ilha sob o mar* (2010), tem a tarefa de “escavar a memória em busca de vestígios” (FIGUEIREDO, 2011, p. 191), vestígios estes recuperados pela protagonista Zarité e travestidos de arquivos em sua forma de arconte, que a partir dessa rememoração das feridas pessoais e as de seu povo ajuda a curar o trauma causado pela colonização e pela escravidão nas ex-colônias de todo o mundo: “a rememoração salva o passado, porque procede não só a sua conservação, mas lhe assinala um lugar preciso de sepultura no chão do presente, possibilitando o luto e a continuação da vida” (GAGNEBIN, 2012, p. 35).

Como afirmamos, o acontecimento catastrófico ocorrido no Haiti, mencionado amplamente no item anterior, é reconstituído ficcionalmente por Allende e, de forma homóloga, o impacto dessa criação historiográfica é tão igual quanto se fosse narrado por um *testis* ou por um *superstes*. De acordo com Derrida (2001), Seligmann-Silva (2003) e Agamben (2008), as palavras são de origem latina e designam, respectivamente, aquele que depõe como um terceiro, isto é, seria a testemunha ocular de um determinado evento traumático; ao passo que *superstes* seria o próprio sobrevivente, ou seja, aquele que passou pela experiência extrema da dor.

A partir dessa ideia de testemunho, surge na literatura uma vertente denominada ‘literatura de testemunho’, na qual configura-se não apenas como um simples gênero, mas como “uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a história da literatura [...] seja revista a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o real” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 373). Ainda, de acordo com o autor, o ‘real’ não deve ser confundido com a ‘realidade’ suposta pelos movimentos realista e naturalista, mas sim como algo que resista a determinadas representações, nas quais o limite entre a ficção e a suposta ‘realidade’ não possa ser delimitado. Sendo assim, o testemunho, grosso modo, quer justamente recolher os rastros mais terríveis do ‘real’ para representá-lo de distintas formas.

Por mais que tenhamos pensado em relacionar nosso *corpus* à literatura de testemunho, preferimos elencá-lo, não obstante, como uma narrativa que remete ao trauma – da escravidão –, ainda que as memórias traumáticas recuperadas pertençam a uma memória coletiva e que é recontada ora por um *testis*, quando Zarité funciona como uma testemunha ocular de toda uma revolução; ora por um *superstes*, quando Zarité é a própria sobrevivente, sendo aquela que sofreu a dolorosa experiência da colonização duplamente por ser mulher e escravizada.

Eurídice Figueiredo, apesar de compreender que o testemunho, para ser válido, deve ser feito de fato pelo sobrevivente, entende a importância de tal ficcionalização:

[...] na escrita contemporânea sobre a escravidão, trata-se de testemunho de um *auctor* (Agamben, 2008, p. 150), alguém que transmite a memória coletiva ao mesmo tempo que trabalha nos arquivos da escravidão para dar testemunho do que existiu no passado. [...] Os escritores que hoje se debruçam sobre a memória da escravidão pretendem justamente escrever a história a contrapelo e revelar a barbárie que estava incrustada no projeto colonial europeu, cujo discurso civilizatório encobria a exploração dos africanos aqui trazidos para trabalharem como escravos e a eliminação dos indígenas, considerados inaptos para o trabalho no campo (FIGUEIREDO, 2010, p. 166; grifos da autora).

Tendo em vista tais questões, percebemos que, a partir dessa escrita contemporânea sobre a escravidão mencionada pela autora, temos a representação ficcional de um testemunho suscitado pela memória coletiva de todo um povo e que a partir dos arquivos da escravidão consegue validar o que aconteceu no passado e, assim, evidenciar e representar aqueles que não mais podem contar a sua história hoje:

Esta questão histórica da escravidão é crucial. Recontar literariamente nossa história sobredeterminada pela escravidão é criar ficções que deem conta de um certo ambiente, forçosamente imaginário, através da utilização de

diferentes formas de arquivos a fim de figurar nossa memória cultural. O escritor usa os arquivos não para reconstituir a história como ela de fato foi; através dos vestígios deixados, através das expressões culturais lacunares que resistiram, através dos traumas que persistem, o escritor conta histórias para testemunhar (FIGUEIREDO, 2010, p. 169).

Allende, por mais que não tenha sido escravizada e muito menos possa ser considerada uma mulher negra, funciona para nós como um *auctor*, e assume um compromisso engajado a fim de fazer uma literatura de extração histórica fiel aos acontecimentos fatídicos que se desenrolaram no Haiti entre os fins do século XVIII e início do século XIX, e que fazem parte, segundo Derrida (2001), dos arquivos do mal, pois representa a memória de um tempo em que o obscurantismo pairou sobre o globo e que Aimé Césaire (2010) considera como uma época que se negou o próprio Ser Humano ao enaltecer uma só raça, segregando e oprimindo a outra.

Acima de tudo, quando Allende recupera essa trágica história, através de uma voz que outrora fora silenciada – como é o caso de Zarité –, não podemos deixá-la cair novamente no esquecimento, como bem reitera Achugar (2006, p. 166), pois no ato de recordar está a redenção.

Recuperar esse passado, também é reescrever a história do Caribe que, de acordo com Eurídice Figueiredo, e a partir de apontamentos de Edouard Glissant, possui uma história marcada “pelo choque, pela contração, pela negação dolorosa e pela explosão” (FIGUEIREDO, 2010, p. 167); essa história, por sua vez, é circunscrita por dores comuns de um passado também comum: colonização, escravidão, luta por uma independência muitas vezes utópica e dívidas externas que crescem até hoje; como afirma Stuart Hall, “nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas” (HALL, 2003, p. 30).

Antonio Benítez Rojo, em seu ensaio *La isla que se repite* (1998), discute, pensando a partir da teoria do Caos³⁴ como faz Glissant, o Caribe como uma ilha una, sem centros ou limites geográficos:

[...] *el Caribe es un meta-archipiélago [...], tiene la virtud de carecer de límites y de centro. [...] [y se repite] Pero, entonces, ¿qué es lo que se repite? Tropismos, series de tropismos, de movimientos en una dirección, digamos un resto danzario, un hondo sentido de la improvisación, el gusto por determinados alimentos (por ejemplo: los grandes flujos de arroz, del plátano, del frijol, del ají y la yuca), la expresión poli-rítmica, el mestizaje,*

³⁴ A Teoria do Caos emerge na década de 1960 com as experiências do estadunidense Edward Lorenz que, após pesquisar questões meteorológicas, percebeu que a pequena mudança de um determinado elemento traria resultados muito diferentes, isto é, seria como o efeito borboleta (FIGUEIREDO, 2013, p. 392).

las formas sincréticas, la alta jerarquía de la cultura popular, los modos de alejarse y acercarse al mundo de Occidente [...], la experiencia socio-económica de la plantación, en fin, paralelismos aquí y allá, contradicciones aquí y allá (BENÍTEZ ROJO, 1998, s/p; grifo nosso)³⁵.

Uma das semelhanças que mais chamam a atenção, afirma Rojo, é a plantação – principalmente a da cana-de-açúcar –, pois esta se constitui como o arquivo do Grande Caribe. Neste ponto, entendemos como o Grande Caribe (BENÍTEZ ROJO, 1998; GLISSANT, 1981; RIBEIRO, 2007; FIGUEIREDO, 2013, entre outros) a região onde as *plantations* foram predominantes sob o regime de escravidão, regiões estas que também podem ser compreendidas como parte da Neo-América que, como mencionado no tópico anterior, refere-se à América da criouliização que é caracterizada por:

[...] uma cultura que se faz a partir da memória de traços, vestígios, resquícios da cultura africana que o migrante nu não pôde [sic] conservar, como suas línguas, suas religiões, suas expressões artísticas. Com a memória, esses elementos se misturam com elementos de outras culturas e novas criações surgem, com repercussões universais [...] (FIGUEIREDO, 1998, p. 93).

O conceito de criouliização, criado por Glissant, designa as regiões afetadas pelas sociedades escravistas, que podemos entender como Neo-América ou como basicamente o Grande Caribe. Vale lembrar que o conceito ultrapassa questões geográficas e, assim, pode compreender desde regiões do Brasil até regiões dos Estados Unidos que possuíram o sistema de *plantations*.

Pensando em tais questões, Glissant empenha-se em compreender o mito fundacional dessa América, pois está em constante devir e seus povos não possuem uma única raiz; aqui ocorre uma mistura de migrações e de mestiçagens, Eurídice Figueiredo questiona:

A quem pertence a América? Aos povos pré-colombianos que a habitaram antes de todos, aos europeus que a colonizaram, aos africanos aqui trazidos como escravos e que a cultivaram, aos imigrantes que a adotaram? Não existe um sentimento de um “absoluto sacralizado de uma posse ontológica, mas a cumplicidade relacional” (GLISSANT, 1990, p. 161) (FIGUEIREDO, 1998, p. 94; grifos da autora).

Eurídice, ao recuperar tal questão, aborda a ideia de relação criada por Glissant, mais precisamente à poética da relação, que explicaria o mito fundador caribenho. Para tal, Glissant

³⁵ [...] o Caribe é um meta-arquipélago [...], tem a virtude de não ter limites e centro. [...] [e se repete] Mas, então, o que se repete? Tropismos, séries de tropismos, de movimentos em uma direção, digamos um descanso de dança, um profundo senso de improvisação, o gosto por certos alimentos (por exemplo: os grandes fluxos de arroz, banana, feijão, pimentão e mandioca), a expressão polirrítmica, a miscigenação, as formas sincréticas, a alta hierarquia da cultura popular, as formas de fugir e aproximar-se do mundo ocidental [...], a experiência socioeconômica da plantação, enfim, paralelos aqui e ali, contradições aqui e ali [tradução nossa].

faz uso do conceito de rizoma cunhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), na qual o binarismo entre centro e margem seria destruído e um sistema de raízes, assim como na biologia, nasceria, isto é, um sistema de redes e filiações intermitentes e sobrepostas, como raízes e galhos numa trajetória histórica que interromperia o fluxo contínuo e abriria novas formas de articulações dos elementos históricos.

Com base nestes questionamentos, aplicaremos, doravante, a noção de rizoma, como feito por Glissant, à questão caribenha, visto que nossa noção de identidade ou de pertencimento a este Novo Mundo é baseada na relação de filiação, isto é, de maneira rizomática e que se repete, principalmente a partir das raízes submarinas de um “passado escravista, na qual o fundo do oceano se encontra coberto de corpos de africanos jogados ao mar” (FIGUEIREDO, 2010, p. 167).

2.2.1 “Assim me contaram”

Como vimos até o momento, as literaturas produzidas nas Américas possuem certa obsessão pelo passado das raízes submarinas. Essas recuperações do passado tendem a ser feitas a partir de rastros, vestígios e principalmente de arquivos, sobretudo de uma época memorial. Assim, ao recorrer a esse período através da memória, Isabel Allende, em sua narrativa, aponta questões derivadas principalmente de uma memória coletiva, concebida através da história oral.

De acordo com Etienne François (2002), os estudos da história oral vêm avançando consideravelmente e constituindo-se como uma teoria inovadora, pois trata de uma nova forma de olhar para seus objetos e que tende a recuperar aquilo que jamais apareceria num eventual fato narrado pela História oficial, visto que sua atenção é dada principalmente “[...] aos ‘dominados’, aos silenciados e aos excluídos da história (mulheres, proletários, marginais, etc) [...]” (FRANÇOIS, 2002, p. 4; grifo do autor).

Nos dezesseis capítulos narrados por Zarité, a história oral e a memória da coletividade haitiana são evidenciadas, pois para Bernd:

[...] as vozes dessas culturas minorizadas no interior do sistema irão romper o silêncio imposto pela própria condição de escravos, rememorar os vestígios culturais que conseguiram conservar através da oralidade, para nos dar uma outra visão do período escravista, diferente daquela que encontramos nas historiografias oficiais, pois nela emerge o espírito de insubmissão que povoou o imaginário dos escravos desde a chegada ao Novo Mundo até a conquista plena da liberdade (BERND, 2013, p. 7).

Através desse rompimento do silêncio praticado por Zarité pelas mãos de Allende, vamos conhecer as “memórias envergonhadas” (POLLACK, 1989) daqueles escravizados através da voz testemunhal de uma figura feminina emblemática que sofreu de perto e na pele os maiores abusos praticados pela colonização.

Como já mencionado, o livro de Allende é narrado em terceira pessoa, mas há dezesseis capítulos narrados por Zarité; nesses, ela faz uso de dois mecanismos para o exercício da memória, frases como “assim me contaram” e “assim me lembro” funcionam como chaves para a compreensão do romance.

Os trechos iniciados com a frase “*assim me contaram*” narram a memória coletiva do povo haitiano perpassada pela história oral, bem como os personagens históricos e seus feitos para a revolução e deliberação da primeira grande revolução antiescravagista do planeta feita pelos próprios negros, quiçá a única:

Assim me contaram. Assim aconteceu em Bois Cayman. Assim está escrito na lenda do lugar que agora chamam Haiti, a primeira república independente dos negros. Não sei o que isso significa, mas deve ser importante, porque os negros falam aplaudindo e os brancos falam com raiva (ALLENDE, 2010, p. 166; grifos da autora)³⁶.

Nesse excerto, percebemos o uso da memória coletiva, na qual a personagem retoma a história de seu povo a partir do que a contaram por meio da tradição oral; como afirma Paul Ricoeur (2007, p. 129), “se considera a memória coletiva como uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos”; isto é, por mais que Zarité não tenha presenciado a cerimônia de Bois Cayman³⁷, a sua coletividade a reitera, pois isso também a afeta por ela ser parte constituinte deste universo. Aqui Zarité se apropria da história e a reconta a sua maneira, que é claramente perpassada por sua oralidade, assumindo, a partir desse momento, a função de arconte e também de recordante (quem recorda), como afirma Achugar (2006, p. 164) citando Sylvia Molloy.

É interessante notar que, ao recordar a cerimônia, Zarité o faz de forma majestosa, todos os detalhes são trazidos por ela, desde o ritual do porco sacrificado, como mencionamos anteriormente, até o fato de ter ocorrido “numa noite quente, molhada pelo suor da terra e dos homens” (ALLENDE, 2010, p. 166). A narração é feita de forma peculiar, como se fosse desempenhada por uma testemunha não meramente ficcional; vale ressaltar que, neste ponto, Zarité não funciona como *testis* e muito menos como *superstis*, o que ocorre, tão somente, é a voz de Allende através do *auctor*, na qual a autora recupera os arquivos dessa memória para

³⁶ Os capítulos narrados por Zarité aparecem todos grifados em itálico.

³⁷ Também grafada como Bois Caïman (JAMES, 2010).

dar testemunho ao evento ocorrido no passado. Ainda assim, a todo tempo Zarité certifica o leitor de que tal lembrança é coletiva, pois num capítulo de quatro páginas e meia, a personagem salienta três vezes que tal memória lhe foi repassada, isto é, “assim a contaram”.

São inúmeros os momentos em que Zarité nos coloca a par – sempre sob o seu ponto de vista – da memória coletiva de seu povo. Em sua grande parte, essas memórias relacionam-se ora a escravidão/revolução, ora ao Vodou, ou aos dois ao mesmo tempo, como na cerimônia de Bois Cayman.

Quanto às memórias relacionadas ao Vodou, logo no início do livro somos apresentados a Honoré, um negro escravizado a quem ela chamava de vovô, pois ele dizia que não precisavam ter o mesmo sangue para serem da mesma família, porém Zarité gostaria mesmo é de poder chamá-lo de *maman*, já que, segundo ela, ele foi a única mãe que conheceu. Percebemos que a relação entre os dois é extremamente importante para a então menina, ela o tem como único laço familiar e, além disso, foi Honoré quem a iniciou no Vodou: “quando eu ainda não sabia andar, ele me fazia dançar sentada, e, assim que pude me sustentar nas pernas, me convidava a me perder na música como quem se perde num sonho” (ALLENDE, 2010, p. 8).

Para Zarité, dançar aos sons dos tambores é sua primeira lembrança de felicidade, e também a mais recente. O Vodou, demarcado pelas danças regadas aos sons das batucadas dos tambores se configura como outro imenso arquivo do Caribe, fazendo-se assim parte de toda uma coletividade, aqui o arquivo se faz como uma reminiscência da memória.

2.2.2 “Assim me lembro”

Percebemos até este ponto do trabalho que o sujeito participa de dois tipos de memória: da coletiva e da individual, pois, segundo Halbwachs (2006, p. 69), cada memória individual possui/é um determinado ponto de vista sobre a memória de certa coletividade, mudando de acordo com o lugar que determinado sujeito se insere socialmente e se relaciona.

Deste modo, percebemos a memória individual como uma narrativa do ‘eu’:

Essa narrativa do *eu* vai contribuir para a expressão da subjetividade da heroína e para o extravasamento da memória individual, enquanto a voz narradora em terceira pessoa evoca sobretudo a memória coletiva dos fatos que se desenrolaram no Haiti e depois na Lousiana envolvendo a relação perversa entre senhores e escravos. A voz testemunhal de Zarité se torna audível quando ela completa quarenta anos e é só nesse momento de maturidade e de relativa serenidade, após ter conquistado a liberdade, que o

pacto de silêncio pode ser rompido e que os episódios mais dramáticos de sua vida podem enfim ser revelados (BERND, 2013, p. 3).

Marcando a memória individual, temos os trechos iniciados com a frase “*assim me lembro*”, na qual Zarité relembra, principalmente, os abusos por ela sofridos:

Seu olhar me percorreu de cima a baixo. Levou uma das mãos ao membro e o segurou, como se o pesasse. Recuei com o rosto queimando. Da vela caiu uma gota de cera sobre sua mão, e ele soltou uma praga. Então me mandou dormir com um olho aberto para velar pela patroa e se estendeu em sua rede, enquanto eu deslizava como um lagarto para o meu canto. Esperei que o patrão dormisse, e comi com cuidado, sem fazer o menor barulho. Do lado de fora começou a chover. Assim me lembro (ALLENDE, 2010, p. 68; grifos da autora).

Neste ponto, é visível a recorrência ao trauma de um dos abusos de Valmorain – o senhor de escravos da plantação. Zarité sente-se acuada com o olhar de objetificação sob seu corpo, um corpo de criança, cheio de medos e inseguridades. Simone de Beauvoir (1970, p. 61; grifo nosso) explica essa questão relacionando-a à fase “em que [o homem] aspira ao prazer em sua subjetividade, a uma atitude hétero-erótica, que relacionará o prazer a um objeto, normalmente a mulher”. Apesar de ser traumática, essa lembrança pertence apenas à personagem e é indissociável de si, “não se pode transferir as lembranças de um para a memória do outro. Enquanto minha, é um modelo de minhadade, de possessão privada, para todas as experiências vivenciadas pelo sujeito” (RICOEUR, 2007, p. 107).

Na teoria pós-colonial, o olhar de dominação do colonizador, também chamado de *gaze* (ing.), deriva da ideia de panóptico, elaborada por Jeremy Bentham e analisada por Michel Foucault, em *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1987), na qual reflete como as sociedades são estruturadas da mesma forma que as prisões, todas vigiadas e controladas a todo o momento:

[...] na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o

olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha (FOUCAULT, 1987, s/p).

Tal ideia se incorpora à sociedade pós-moderna, mas também, e principalmente, à sociedade colonial, na qual o olhar do colonizador supria a necessidade do panóptico; assim, a teoria pós-colonial toma por emprestado este conceito por acreditar haver uma estreita relação, pois através da vigilância — sinônimo do poder — a identidade do sujeito colonial é definida e sua subalternidade é novamente salientada. Da mesma maneira que o olhar panóptico, o olhar do colonizador também impõe comportamentos através de tamanha vigilância, como é o caso de Zarité que sente seu corpo vigiado pela exclusão e desaprovação interpelados pelo olhar.

Como base nessas questões percebemos que em vários momentos da narrativa Zarité poderia vir a ser considerada uma *superstis*, como é o caso do trecho citado acima: é a testemunha de tal dor e vigilância, sobreviveu às violências de seu corpo e aos quarenta anos de idade reconta o seu trauma, pois só naquele momento se torna livre e se sente segura para revelar tais memórias.

Além da rememoração dos abusos, ocorre a rememoração do Vodou, acionada principalmente pela memória coletiva e pelas tradições orais da ilha que trazem à Zarité a maior sensação de liberdade, pois quando dança os seus demônios se expurgam e assim “os tambores vencem o medo” (ALLENDE, 2010, p. 7). Contudo, a relação entre Zarité e o Vodou será detalhadamente tratada no capítulo seguinte.

Também acionada pela memória individual de Zarité é a relação amorosa entre a personagem e Gambo, como mencionamos no primeiro capítulo, é com Gambo que Tété conhece o amor, visto que o que conhecia com Valmorain era apenas dor, abuso e submissão, mas com Gambo ela poderia ser livre e se deixar agir sem medo, pois ele era como ela, com sua raiz na Guiné e com o desejo de liberdade no peito.

Gambo é retratado por Allende como um signo de liberdade, desde sua chegada a Saint-Domingue deseja fugir e não se encaixa no lugar onde está³⁸, possui outros ideais e não se sente pertencente à nova cultura que lhe foi imposta; e trabalhar como ajudante de cozinha, para ele, seria humilhante, na Guiné era considerado um príncipe e assim não aceita ser dominado, possivelmente por já ter dominado um dia. Os brancos, na visão de Gambo, eram à primeira vista demônios, mas depois ficou sabendo que na verdade eram gente, porém,

³⁸ Segundo Barzotto (2011b, p. 223), “esta situação de não-pertencimento (status de não-estar-em-casa) afeta, consideravelmente, o equilíbrio de uma comunidade e de seus sujeitos, principalmente no âmbito psicoemocional”.

mesmo assim nunca acreditou que esses brancos poderiam ser humanos feito ele. O desejo de Gambo pela liberdade era intenso:

“Vamos ser livres, Zarité, e ficaremos sempre juntos. Amo você mais do que ninguém, mais do que meu pai e suas cinco esposas, que eram minhas mães, mais do que meus irmãos e minhas irmãs, mais do que eles todos juntos, mas não mais do que a minha honra” (ALLENDE, 2010, p. 130; grifos da autora).

Gambo amava Zarité mais do que amava sua família deixada na Guiné, porém não mais que sua honra, honra que pode ser entendida como a própria liberdade. Por mais que o desejo de Tété fosse ser livre, ela não podia fugir ao lado de Gambo, estava grávida e não conseguiria ir longe. Gambo foge no mesmo dia em que Rosette nasce. Quando Gambo vai embora Tété se sente novamente aprisionada, pois com ele era livre, o amor a libertava das amarras de Valmorain.

Ao instaurar-se o período de luta pela independência e, mais precisamente, Saint-Domingue ser atingida, Tété e Gambo se reencontram novamente. Gambo acorda Zarité no meio da noite, foi em sua busca para libertá-la, mas Zarité não pode, jamais deixaria as crianças para trás. Naquela noite os dois se amaram como se fosse a primeira e a última vez: “talvez não tivessem feito nada que já não tivessem feito com outros, mas era muito diferente fazer amor quando se amava.” (ALLENDE, 2010, p. 187), e isso, certamente significa um dos mais intensos momentos de liberdade para Zarité, nem mesmo quando ela consegue a liberdade, nas formas da lei, sente-se tão livre quanto neste momento da narrativa.

Depois de se amarem, Gambo continua insistindo para que Zarité fuja com ele, mas ela resiste veementemente. Gambo lhe faz um alerta: a plantação seria atacada na manhã seguinte. Tété se desespera, mas logo encontra uma solução: fugir com Valmorain, Gambo e as duas crianças. Durante a fuga, Tété e Gambo têm relações, afastam-se por vezes de Valmorain e das crianças para poder viver o amor intensamente, pois o amor consola em tempos difíceis, e era disso que Zarité precisava: do abraço e do afeto de Gambo, seu único e verdadeiro amor que a libertava de todas as amarras.

Quando estavam chegando a seu destino, Zarité informa a Gambo que não poderia seguir com ele, deveria ficar para proteger suas crianças, Gambo não compreendia, apenas pensava que sua Tété preferia o branco a ele, e assim a deixou. Zarité faria de tudo para proteger Maurice e Rosette, mesmo que o preço a pagar fosse extremamente caro: continuar a viver com Valmorain e suportar toda submissão e sofrimento, mais que isso, deixar de ser livre. Zarité se despede de seu verdadeiro amor, mas nunca o esqueceria. Durante toda a sua

vida, as suas memórias com Gambo seriam suas preferidas: com ele fugia de toda submissão com Valmorain, Gambo era sua liberdade pessoal e também sexual, pois com ele seus prazeres eram reais.

Tal como vimos, Zarité consegue sua carta de alforria aos 30 anos, mas ao encontrar Valmorain, logo após a liberdade ele a questiona dizendo que sua liberdade não lhe serviria a nada, ela agora não teria nenhum teto para sua filha morar, pois antes ele lhe dava esse lugar, porém Tété o responde: “O lugar de uma escrava, monsieur. Prefiro que viva na miséria e seja livre” (ALLENDE, 2010, p. 380). Neste ponto percebemos que para Zarité a liberdade sempre foi o mais importante, preferia viver na miséria a ser escrava novamente e ter que sofrer todos os abusos de Valmorain.

Diante das condições às quais os negros estiveram sujeitos historicamente, podemos perguntar até que ponto Zarité seria livre, mesmo qual a carta de alforria em mãos? A liberdade da personagem seria desenvolvida dentro de amarras elaboradas pelo sistema colonial, pois, mesmo sendo livre, uma mulher negra teria dificuldades em viver numa sociedade branca e patriarcal. Contexto que nos leva a considerar que a alforria de Zarité não significou, de modo algum, sua liberdade total, mas o Vodou, diferentemente, ativado na cultura oral da ancestralidade africana representa a sua maior liberdade.

Capítulo III

DA FÉ À LIBERDADE

[...] essa presença e vigência do real maravilhoso não era privilégio único do Haiti, mas sim patrimônio da América inteira, onde ainda não se terminou de estabelecer, por exemplo, um inventário de cosmogonias.

(Alejo Carpentier)

Com suas raízes na África e aportando no Caribe por meio dos negros que foram escravizados e que foram trazidos para as plantações, o Vodou, além de uma expressão de fé, é um estratagema cultural e através dele um imaginário local é recriado, isso ocorre a partir, principalmente, do Haiti. O real maravilhoso, termo cunhado por Alejo Carpentier, tem sua fonte inspiradora justamente no Vodou haitiano, na qual o real e o universo maravilhoso se fundem; numa espécie de simbiose, um universo integra o outro sem nem ao menos haver questionamentos, não se exige explicação racional para as licantropias de Mackandal, por exemplo, nem ao menos para os feitos da revolução que só podem ser explicados de forma maravilhosa, como é o caso da Cerimônia de Bois Cayman.

Antes mesmo de Isabel Allende recuperar a história ‘maravilhosa’ do Haiti, o cubano Alejo Carpentier já havia realizado esse feito em 1949. Em *O reino deste mundo* (1949[2009]), conhecemos Ti Noel que reconta a história de seu país e, assim como Zarithé, também apresenta o ser mítico representado pelo *marron* Mackandal, além de acontecimentos históricos que são recorrentes em ambas as obras. Numa espécie de releitura do texto de Alejo, Allende retoma o Haiti através de sua histórica luta pela liberdade dos escravizados e da independência da colônia.

Recuperar a realidade maravilhosa do Haiti, país que até hoje sofre por intercorrências da escravidão e da colonização, é evidenciar a importância histórica de uma forma litúrgica que afetou de forma positiva - e ainda afeta - todo um povo, como é bem marcado pela história de Zarithé. Sendo assim, concordamos com Carpentier ao afirmarmos que a história de todo o povo haitiano é uma crônica da realidade maravilhosa que os cerca.

3.1 Pelas veredas da *mirabilia*

No livro *O realismo maravilhoso* (2015), a professora Irlemar Chiampi traça um panorama do real maravilhoso desde a sua primeira menção; para isso, retoma os conceitos de realismo mágico, maravilhoso e fantástico. De forma esclarecedora, Irlemar aponta o alemão Franz Roh como o primeiro a citar o termo ‘realismo mágico’, que acaba por cunhar o conceito em alusão à pintura pós-expressionista europeia, isso ocorre no ano de 1925, em seu livro *Nach Expressionismus: Magischer Realismus, probleme der neusten europäischen Malerei* (Pós-expressionismo: os problemas da nova pintura europeia), na qual o termo propunha, quanto à pintura, uma representação concreta dos mistérios que cercavam tal produção pictórica, a fim de criar uma aura mágica às banalidades da vida cotidiana.

O conceito foi amplamente debatido na Europa antes de chegar à América, isso no âmbito da pintura; aqui cabe a nós analisarmos as acepções literárias do conceito. O primeiro a trazer o termo para o romance hispano-americano foi Arturo Uslar Pietri que, ao analisar alguns contos venezuelanos, em *Letras y hombres de Venezuela*, em 1948, aponta como traço comum às literaturas aqui produzidas a tendência ao realismo mágico:

Lo que vino a predominar en el cuento y a marcar su huella de una manera perdurable fue la consideración del hombre como misterio en medio de los datos realistas. Una adivinación poética o una negación de la realidad. Lo que a falta de otra palabra podría llamarse un realismo mágico (USLAR PIETRI, 1948, p. 162 *apud* CHIAMPI, 2015, p. 23).³⁹

A conceituação de Pietri traz alguns problemas em seu cerne, principalmente no que tange à metalinguagem, pois acaba por postular o real como necessário, quando na realidade o real é transformado de maneira mágica e nem sempre isso ocorre aliado à realidade.

Já em 1954, Angel Flores coloca em prática a reformulação do conceito numa conferência em New York a fim de reconhecer suas raízes históricas; com isso, acaba determinando a coletânea de contos *Historia universal de la infamia* (1935), de Borges, como o ponto inicial do realismo mágico. Alguns anos mais tarde, em 1967, o conceito novamente é reformulado, agora por Luis Leal, que refuta as ideias de Flores:

Ao contrário de Flores, que incluía em seu realismo mágico uma literatura tipicamente fantástica, produzida na América, Leal insiste em que a nova tendência não cria mundos imaginários, já que a magia está na própria vida, nas coisas e no modo de ser dos homens (ESTEVEES, FIGUEIREDO, 2012, p. 397).

Quando o autor estabelece a relação entre o elemento mágico e a realidade americana, logo somos levados a pensar na teoria do real maravilhoso, desenvolvida primeiramente por Alejo Carpentier, no prólogo de seu romance *O reino deste mundo* (1949), mas que antes, em 1948, aparecera como ensaio “Lo real maravilloso”, em Caracas, nas páginas de *El Nacional*.

A partir de então, o realismo mágico e o real maravilhoso tornam-se termos comumente confundíveis; quanto ao realismo maravilhoso, Carpentier o propõe para:

[...] explicar sua obra e a própria realidade americana. A base desse raciocínio é 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 (ESTEVEES, FIGUEIREDO, 2012, p. 399).

³⁹ O que veio a predominar no conto e deixar sua pegada de forma duradoura foi a consideração do homem como um mistério em meio a dados realistas. Uma adivinhação poética ou uma negação da realidade. O que por falta de outra palavra poderia ser chamado de realismo mágico [tradução nossa].

O prólogo do romance acabou se tornando mais paradigmático que o próprio romance em si; como afirma Chiampi (2015, p. 33), existem dois níveis de definições logo no início desse tão famoso texto para uma tentativa de conceituação do que viria a ser conhecido como o real maravilhoso americano: “o primeiro é constituído pelo modo de percepção do real pelo sujeito. O segundo pela relação entre a obra narrativa e os constituintes maravilhosos da realidade americana” (CHIAMPI, 2015, p. 33); isto é, ora é entendido como um produto da percepção deformadora do sujeito, ora como um mero componente da realidade.

Por trás de todo esse conceito de realismo maravilhoso há uma clara alusão à imaginação surrealista, principalmente no que se refere às manifestações do maravilhoso, pois os surrealistas, como afirmam Esteves e Figueiredo (2012), pretendiam realizar uma mudança na linguagem poética aliando à magia cotidiana, para assim chegar ao maravilhoso, “cujo lugar predominante é a própria linguagem, que tem a capacidade de criar universos alternativos, um ‘outro lugar’ que refuta, incessantemente, a realidade mais imediata” (ESTEVES, FIGUEIREDO, 2012, p. 399; grifo dos autores).

Essa ruptura, comum ao surrealismo, também é recuperada pelo realismo maravilhoso, a fim de buscar o estabelecimento de uma matriz teórica estritamente americana. No entanto, só apenas com a divergência de Carpentier com o surrealismo que o realismo maravilhoso é posto como um signo de nossa cultura de fato, apesar disso, os argumentos expostos no prólogo de seu romance “revelam a dupla postura de aceitação dos postulados surrealistas [...] e da recusa dos mecanismos de busca da sobre-realidade [sic] na literatura, propugnados pelos poetas franceses dos anos vinte” (CHIAMPI, 2015, p. 39).

É fato, como vimos, que o propositor do conceito de realismo maravilhoso foi o cubano Alejo Carpentier, mas o termo ‘maravilhoso’ remete à *Poética* (séc. XVI), de Aristóteles, na qual se discutia o maravilhoso derivado do irracional da epopeia. Contudo, quando pensamos na definição lexical do termo, vimos que se origina da palavra latina *mirabilia*, isto é, aquilo que é admirável e que se contrapõe ao natural, sendo assim Chiampi (2015) afirma haver duas concepções para o conceito: uma relacionada à extraordinariedade dos fatos que podem ser ‘mirados’ pelos homens; e outra que se difere daquilo que é humano, ou seja, apresenta características sobrenaturais e que não possuem explicações racionais.

Ainda de acordo com Chiampi (2015), estas acepções são imprescindíveis para compreendermos como ocorre o maravilhoso no romance hispano-americano⁴⁰. Por mais que

⁴⁰ Neste ponto, acreditamos que o realismo maravilhoso não se aplique exclusivamente à América hispânica, mas também ao Caribe.

o maravilhoso tenha servido ao longo dos séculos para designar inúmeras obras do lado ocidental do globo, ao chegarem ao nosso continente os colonizadores se depararam com ‘estranhezas’ no Novo Mundo e acabaram por evocar o maravilhoso para explicá-las, pois seu código racionalista devido à cultura europeia o impedia de tal feito, assim:

Carpentier, sensível ao trabalho cronístico de invenção do ser histórico da América, designou essa realidade, natural e cultural, como real maravilhoso, cobrindo simultaneamente o referencial “mágico” e o seu modo de absorção ao sistema de referências ocidental (CHIAMPI, 2015, p. 50; grifo da autora).

Sendo assim, concordamos com Chiampi quanto à aplicação do conceito de maneira exclusivamente local e acima de tudo como um conceito cultural que representa uma sociedade e uma linguagem próprias e como afirma Rodríguez Monegal, na apresentação do livro, “sua aplicação às letras hispano-americanas se revelaram tão profundas para superar o colonialismo cultural” (MONEGAL, 2015, p. 14), isto é, a fim de descolonizar uma cultura que foi amplamente afetada e oprimida em relação à Europa.

No romance de Allende o realismo maravilhoso mais uma vez se destaca em meio à história de uma nação afetada pela colonização, pois aqui funciona como uma estratégia, novamente, de resistência em relação à cultura e à religião que foram impostas a essa parte do globo, ou como bem prefere chamar Aníbal Quijano, de colonialidade do poder, como mencionado no primeiro capítulo.

3.2 O Vodou no universo maravilhoso haitiano

Sacralizado como prática cultural haitiana, o Vodou se faz presente nas mais distintas discussões sobre o Haiti, sejam em discussões sobre sua colonização, independência ou sobre os dias atuais. Indissociável também deste país, como vimos, é o conceito de realismo maravilhoso, pois ambos possuem imbricações e que são respondidas através, tão somente, da realidade ímpar do país caribenho.

O Vodou praticado no Haiti tem seus traços originários a partir da Guiné, país este que serviu de porta de entrada e de saída da África, de lá também surgiram as maiores massas de escravos trazidos para o Haiti, como no caso de Gambo, como aponta Allende. O Vodou praticado na Guiné como ressalta Prospere e Gentini (2013, p. 74) e Nei Lopes (2011, p. 703) originou-se de sínteses religiosas do antigo Reino do Daomé, tal Reino configurava-se como um estado africano fundado no século XVII, em 1600, e dissolvido em 1904 quando foi conquistado pela França; nos dias atuais, seu território pertence à República do Benin. “Um

dos países que mais usaram, em suas colônias, escravos procedentes do Daomé foi a França, o que explica a predominância de tradições jejes, como o vodu, no Haiti e na Louisiana [...]” (LOPES, 2011, p. 235).

A diáspora negra acabou por criar laços estreitos entre a África e o Caribe, o que resultou em traços culturais comuns, principalmente no que tange à religião. Entendemos, neste ponto, a diáspora como:

[...] a dispersão de pessoas de suas terras aos pontos mais diversos do planeta. Contudo, foi assimilado aos estudos culturais e amplamente incorporado às discussões pós-coloniais a partir do século XX para considerar o deslocamento das pessoas por causas voluntárias ou não. Entretanto, o uso do termo diáspora acarreta uma conotação de migração involuntária, causada pela fome, perseguição, prostituição, violência, opressão, fanatismo, expulsão, conflitos políticos, guerras, exílio, sobrevivência e tantas outras causas. É, assim, uma forma de migração ou deslocamento forçados. A América, na sua concepção de ‘novo mundo’, nasce e se constitui por séculos de movimentos diaspóricos (BARZOTTO, 2011b, p. 56; grifo da autora).

Originária da escravidão, tal diáspora se trata de um deslocamento grupal; neste processo, por mais que haja uma fragmentação do sujeito em relação à sua cultura, jamais ocorrerá um desligamento total; é o que ocorre com as tradições do Vodou que são incorporadas sincreticamente ao cotidiano caribenho.

As práticas do Vodou, ao se incorporarem ao Haiti, acabaram se modificando e se influenciando pelo catolicismo, isso em decorrência de várias questões, como: a catequização, a imposição colonial, a proibição dos ritos africanos, etc.; questões como essas podem ser vislumbradas no *Code Noir* (O Código Negro), na qual existem duas versões, a primeira versão foi desenvolvida pelo ministro Jean-Baptiste Colbert e foi promulgada em março de 1685 por Luís XIV; já a segunda versão foi promulgada por Louis XV, em março de 1724. Da primeira versão, destacamos o artigo 3:

Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu même contre les maîtres qui lui permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves (CODE NOIR, 1680, p. 7)⁴¹.

⁴¹ Proibimos qualquer exercício público de religião que não seja a religião católica, apostólica e romana. Queremos que os infratores sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos mandamentos. Defendemos todas as assembleias para esse fim, que declaramos conventuais, ilícitas e sediciosas, sujeitas à mesma pena que ocorrerá mesmo contra os senhores que o permitirem e sofrerão com relação a seus escravos [tradução nossa].

O código tinha por interesse regular o regime de escravidão e especificar os deveres dos senhores e dos escravizados, e permaneceu em vigor em todas as Índias Ocidentais e na Guiana Francesa até 1848 (data da abolição definitiva da escravatura pela França). Após o batismo católico compulsório e obrigatório, o africano recebia um novo nome e era obrigado a abandonar seus hábitos, sua língua e sua cultura sob a pena das mais variadas torturas.

O novo nome recebido pelo escravizado funcionava como mais uma demonstração do poderio europeu, isto é, a renomeação demarcava o controle de tudo, nem o direito ao próprio nome lhe era dado; como afirma Barzotto (2011, p. 38), séculos de vida e de história foram apagados devido a tais atos.

Porém, a partir das repressões aos costumes e às crenças africanas, surgem formas de resistência e, mesmo às escondidas, os escravizados praticavam seus ritos. Uma das formas mais conhecidas de resistência desse período foi a *marronnage*:

Essa importante forma de resistência foi prática constante durante os séculos em que durou a escravidão africana na América banhada pelo Atlântico [...]. [...] a crítica contemporânea associa o termo *marronnage* à resistência cultural e à interpenetração de culturas bem como à valorização e ao resgate da história e da cultura de origem africana nas Américas (COSER, 2007, p. 414; grifo da autora).

Tal resgate desse período se faz extremamente necessário, uma vez que essa reconstrução histórico/literária coloca em evidência a história e a cultura do povo negro *marron* e, por conseguinte, leva ao fortalecimento das raízes africanas tão imbricadas em nosso continente e, ao mesmo tempo, descoloniza todo um passado marcado por dores advindas do Império, como afirma Coser (2007, p. 419).

Ao trazermos à tona questões relacionados à *marronnage* cabe mencionarmos um dos livros considerados como a narrativa inaugural do testemunho latino-americano. Escrito por Miguel Barnet, *Memórias de um cimarron: testemunho* (1986), “[...] narra em primeira pessoa a vida de um ex-escravo (fugido: *cimarrón*), Esteban Montejo, a partir de depoimentos gravados fornecidos pelo próprio, que Barnet encontrou em 1963, com 103 anos” (PENNA, 2003, p. 306). Montejo é o próprio sobrevivente de um evento traumático (que fora a escravidão e a Guerra da Independência em Cuba), por mais que sua história tenha sido transcrita a partir de suas entrevistas e posteriormente “transcrita” por Barnet, que aqui funciona como “mediador do testemunho” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 34) Montejo configura-se como um *superstes*.

Montejo, ao realizar seus depoimentos para Barnet, recorre não apenas às suas memórias individuais, mas principalmente às suas memórias coletivas, pois, como afirma Bungart Neto, “o sujeito testemunhal é um sujeito coletivo, ou seja, ele não fala apenas de si mesmo, como nas autobiografias, mas em nome de uma coletividade. Assim, Montejo representa todos os ex-escravos cubanos [...]” (2017, p. 34). Ampliando tal questão, Montejo representa todos os ex-escravos do Grande Caribe e de todas as outras regiões afetadas pela escravidão, sobretudo os escravos *cimarrones*.

Cimarrón (espanhol), *marron* (francês) e *maroon* (inglês) são variações linguísticas para designar, como sabemos, o negro escravizado que fugia para as montanhas para opor resistência ao poderio colonial, seja para formar bandos, seja para viver em regime de solidão:

As três variantes por vezes retomam a associação com selvageria, perigo, insubordinação, marginalidade e resistência às leis civilizadoras. Na crítica contemporânea, *cimarronaje* é usado positivamente para denotar resistência cultural e descolonização, contrapondo-se a valores eurocêntricos e em geral associado ao resgate da história e da cultura africana nas Américas (COSER, 2007, p. 109).

Assim como a figura de Montejo em Cuba, no Haiti outra figura que tornara-se lendária a partir desse movimento foi Mackandal, o qual parece ser uma espécie de ser divino para todo o povo haitiano. O personagem histórico é ficcionalizado em *A ilha sob o mar* (2010) e também em *O reino deste mundo* (2009) e em *Las metamorfosis de Makandal* (1998), de Manuel Rueda, em todos esses romances suas artimanhas são recontadas, bem como o momento em que deixa de ser apenas um escravizado e se transforma em mito: “Se um mito é uma narrativa, é na estrutura da narrativa das aventuras de Mackandal que se deveria encontrar o ponto de conjunção do real e do maravilhoso, que confere a essa narrativa o seu caráter mítico” (LAROUCHE, 2007, p. 389). Entendemos o mito, neste ponto, como algo que:

[...] conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural” no Mundo) (ELIADE, 1972, p. 9; grifos do autor).

Destarte, passamos a nos referir a Mackandal como mito por toda a sua história demarcada por acontecimentos sobrenaturais ou simplesmente que transcendem à sacralidade. Laroche (2007, p. 388) afirma ser a figura de Mackandal a maior representação de mito nascida em nosso continente e, também, é através dele que consiste a maior possibilidade de conciliarmos mito e história.

Vimos no capítulo anterior a representação histórica do mito; já Allende o retoma de forma ficcionalizada sem deixar de lado, como é evidente, os dados históricos:

[...] um boçal trazido da África, muçulmano, culto, que lia e escrevia em árabe, e tinha conhecimentos de medicina e botânica. Perdera o braço direito num acidente terrível [...] e, inutilizado para os canaviais, seu dono mandara-o cuidar do gado. [...] A vegetação da ilha era diferente daquela das regiões encantadas da sua juventude, mas ele começara a experimentar folhas, raízes, cascas, cogumelos de diversos tipos e descobrira que alguns serviam para curar, outros para provocar sonhos e estados de transe, e outros mais para matar (ALLENDE, 2010, 58).

De acordo com a narrativa, desde a chegada de Mackandal em Saint-Domingue, o mandiga – como acabou ficando conhecido por utilizar raízes para feitos medicinais e para tantas outras coisas – pretendia fugir e isso logo ocorre; deste modo, acaba fugindo para as montanhas “e de lá inicia a sublevação de escravos que haveria de sacudir a ilha como um furacão” (*Ibidem*, p. 59).

Das montanhas, os planos de Mackandal ganham força e cada vez mais escravizados de plantações distintas começam a apoiá-lo. Entre os anos de 1751 e 1787, como afirma a narrativa, Mackandal semeara a morte dos brancos da colônia, mulheres e crianças não eram poupados; enquanto isso, os negros repetiam seu nome numa espécie de oração de esperança para o sonho da liberdade. As mortes eram causadas por envenenamentos e os sintomas, como “ventre inchado, as gengivas e as unhas pretas, o sangue aguava, a pele se soltava aos pedaços e morriam contorcendo-se de modo atroz” (*Ibidem*, p. 59), não combinavam com nenhuma doença conhecida em toda a ilha.

Com as mortes, os brancos começaram a duvidar até mesmo das frutas das árvores e das bebidas que ainda estavam lacradas. Allende nos conta que uma escravizada de quinze anos acabou dando pistas de onde Mackandal se escondia, talvez por medo de ser queimada viva como outros haviam sido por não contarem sobre o paradeiro do maneta, mas sua confissão de nada adiantara, acabou sendo queimada viva como tanto temia. A confissão da menina fez com que chegassem ao esconderijo:

Tiveram de escalar, como cabritos, picos e quebradas até os cumes cinzentos dos antigos caciques arahuacos. Capturaram-no vivo. Até então haviam morrido seis mil pessoas. “É o fim de Macandal”, diziam os brancos. “É o que veremos”, sussurravam os negros (*Ibidem*, p. 60; grifos da autora).

Porém, como Mackandal conseguia colocar tanto medo em todos os brancos e envenenar tantas plantações ao mesmo tempo? A História Oficial, ou pelo menos as descrições históricas que conhecemos sobre o assunto, conta que Mackandal detinha uma série de aliados e tudo funcionava em conjunto, uma espécie de união contra tudo aquilo que fez os negros sofrerem por tantos anos. A Corte francesa teceu as seguintes considerações:

[...] “acusado e condenado de ter sido culpado entre os negros, e de havê-los corrompido e seduzido por prestígios, e feito se entregar a impiedades e profanações às quais ele mesmo se entregaria, misturando as coisas santas na composição e no uso de pacotes pretensamente mágicos e maléficos, que ele fazia e vendia aos negros; por ter também composto, vendido e distribuído venenos de toda a espécie”. A corte o condena a pagar a pena devida, em mangas de camisa, tendo em suas mãos uma tocha de cera ardente, em frente à porta principal da igreja paroquial desta cidade, “tendo escrita, na frente e atrás, a inscrição: ‘Sedutor, Profanador e Envenenador’, depois preso a uma prancha, para ser queimado e suas cinzas jogas ao vento” (LAROCHE, 2007, p. 388-389 *apud* PLUCHON, 1987, p. 171-172, grifos do autor).

O imaginário local do Haiti e a literatura recontam de outra forma tal acontecimento. Mackandal não vendia os venenos, talvez os distribuísse entre os escravos, mas sua principal arma era a licantropia. A licantropia é explicada por Alejo Carpentier (2009) como a metamorfose de um ser humano em animal, a prática Vodou ficou extremamente conhecida com Mackandal. No capítulo “As metamorfoses”, Carpentier revela as mutações do personagem: iguana verde, mariposa noturna, cão desconhecido, alcatraz inverossímil; era capaz de transformar-se em ave, peixe ou inseto e assim visitava as plantações e vigiava seus seguidores; os escravos demonstravam um comprazimento nunca antes visto, pois sabiam que Mackandal estava por perto.

Apesar de seus feitos, Mackandal acaba sendo capturado e levado à fogueira. O dia 20 de janeiro de 1758 ficou marcado pela morte de um líder que seria transformado em mito não só no Haiti, mas em toda América, pois “não era um escravo que seria executado, mas o único homem verdadeiramente livre no meio daquela multidão. Fora o que todos intuíram, e um silêncio profundo caíra sobre a praça” (ALLENDE, 2009, p. 61). Laroche (2007, p. 389) afirma que é o desenrolar da execução que cede à aura de mistério e de sobrenatural que será indissociável do personagem. Durante a execução, a praça foi lotada principalmente por escravos para que isto lhes servisse de lição, mas o que os brancos não sabiam é que tal ato

surtiria o efeito contrário e se transformaria em mais uma forma de acender ainda mais o desejo pela revolução nos negros.

A morte de Mackandal é assim relatada por Alejo:

Mackandal já estava amarrado [...]. O fogo começou a subir até o maneta [...]. Mackandal agitou seu coto, que não tinham podido amarrar, em um gesto ameaçador [...], uivando conjuros desconhecidos e jogando violentamente o torso para a frente. Suas amarras caíram, e o corpo do negro espigou-se no ar, voando por sobre as cabeças, antes de se afundar nas ondas negras da massa de escravos. Um só grito encheu a praça:

– *Mackandal sauvé!*

[...] poucos viram que Mackandal, agarrado por dez soldados, era metido de cabeça no fogo, e que uma chama enchente pelo cabelo aceso afogava seu último grito (CARPENTIER, 2009, p. 44-45).

Já para Allende:

Os brancos e os mulatos viram Macandal se soltar das correntes e pular por cima dos troncos ardentes, mas os soldados caíram em cima dele, contiveram-no a pauladas e o levaram de volta à pira, onde, minutos mais tarde, as chamas e a fumaça o transformaram num amontoado de cinzas. Os negros viram Macandal se soltar das correntes, saltar por cima dos troncos ardentes e, quando os soldados caíram em cima dele, se transformar num mosquito e sair voando através da fumaça, dar uma volta completa em torno da praça para que todos pudessem se despedir e, depois, ganhar a imensidão do céu, exatamente antes que o temporal apagasse a fogueira. Os brancos e *affranchis* viram o corpo chamuscado de Macandal. Os negros viram apenas o tronco vazio. [...] Macandal voltaria (ALLENDE, 2010, p. 62; grifos da autora).

Percebemos a visão distinta entre negros e brancos em ambas as passagens. Para os brancos, apenas um líder negro é morto incinerado e a escravidão e o regime de *plantations* pode seguir novamente o seu ciclo. Para os negros, Mackandal faz uso de seus poderes licantrópicos e se desprende das amarras da escravidão, tornando-se assim a representação de todo um ideário de liberdade no imaginário coletivo do Haiti, isto é, Mackandal está salvo e voltará para salvar todos os outros; de acordo com Laroche “[...] o mais impressionante do caso não é que os negros não tenham se deixado enganar pelos brancos, mas que estes últimos tenham sido os que por fim caíram no jogo de seus escravos” (2007, p. 391); isto é, tudo ocorre em razão das artimanhas do real maravilhoso tão comum aos olhos dos escravos.

Chiampi (2015) aponta a importância da licantrópia para esse contexto:

[...] as metamorfoses do escravo foragido Mackandal não se prestam para atormentar os homens, nem para criar no leitor qualquer dúvida sobre a possibilidade de transgredir a separação entre espírito e matéria, o mental e o físico. Vinculadas à prática mágica da religião vodu, tais metamorfoses são

‘naturalizadas’, ao adquirir uma função histórica e social de promessa de libertação para os negros haitianos [...] (CHIAMPI, 2015, p. 63-64).

Aqui, mais do que nunca, compreendemos como e porque é no Vodou que se mostra o maior exemplo de realismo maravilhoso, pois é numa situação sobrenatural para o homem branco (História Oficial) e comum para o negro (história oral e memória local), que uma figura mítica se constrói, se metamorfoseia em mosquito e sai voando em busca da liberdade de todo seu povo. Ao mesmo tempo, temos uma demonstração de uma estratégia decolonial, ou seja, como afirmam Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 17), há uma prática de oposição e de intervenção aos desígnios imperiais que tivera início em 1492; isto é, ao negar a cultura e o conhecimento do homem branco, as epistemologias locais e as memórias do povo local são evidenciadas, tendo como norte a religião como força motriz.

Outro grande exemplo de inter-relação entre Vodou/Realismo Maravilhoso/Haiti é a Cerimônia de Bois Cayman. Tal cerimônia, marcada, por sua vez, pelo contato entre mito e História, revela-se como uma fonte para compreendermos essa relação. Como afirma Chiampi:

[...] o conceito do real maravilhoso se resolve narrativamente pelas constantes intersecções do Mito na História, como no episódio da sublevação dos negros: apesar de estimulada pela Declaração dos Direitos do Homem, a revolução só terá eco junto aos escravos quando, em seu exaltado discurso, o líder jamaicano Bouckman se refere a um ‘pacto mayor’ entre os iniciados do vodou e os Grandes Loas da África (CHIAMPI, 2015, p. 37; grifo da autora).

O discurso de Bouckman, que também era um *houngan*, inflamado pela ideia da revolução, pede para que os negros, principalmente os negros *marrons*, esqueçam-se da imagem do Deus dos brancos, pois este quer as suas lágrimas, para que escutem em si mesmos a chamada da liberdade. Como dissemos no capítulo anterior, Zarité recupera a partir de sua memória coletiva a cerimônia e as palavras de Bouckman: “*Escute a voz da Liberdade, que canta em nossos corações!*” (ALLENDE, 2010, p. 168; grifos da autora), Bouckman teria invocado Papa Bondye para pedir a vitória na revolução que estava prestes a explodir.

A narrativa de Allende incorpora Tante Rose (a *mambo*) como figura principal do ritual ocorrido naquela noite, montada por Ogum, a própria Tante teria feito o sacrifício do porco e clamado pelo fim da revolução: “*Ogum-Feraille apontou o asson para o céu, e a voz do loa mais poderoso explodiu na boca de Tante Rose para exigir o fim da escravidão, clamar por uma rebelião total e indicar os chefes: Boukman [...] e vários outros.*” (ALLENDE, 2010, p. 170; grifos da autora).

A incorporação de Tante Rose à Cerimônia talvez possa ser explicada pela existência, de acordo com a história oral do Haiti, de Cécile Fatiman, quem teria sido o braço direito de Boukman, por mais que não tenha lutado e participado efetivamente da Revolução, seu poder como *mambo* acabou por influenciar inúmeros escravizados, causando, dessa forma, um grande impacto na batalha. Allende, queremos crer, inspirou-se na mulher que até hoje é lembrada no Haiti como uma sacerdotisa extremamente importante não só para o Vodou, mas principalmente para a Revolução e a Independência do país.

Figura 8 - Representação de Cécile Fatiman



Fonte: Site Black Panther DNA. Disponível em: <http://www.blackpantherdna.com/2017/09/as-mulheres-por-tras-da-revolucao-do.html>. Acesso em 10 fev. 2019.

De acordo com Chiampi, as relações entre tais mitos e a história do Haiti fizeram com que os colonizadores franceses considerassem como “[...] barbárie a crença nas metamorfoses do Manco e os persistentes ruídos de tambores nas planícies.” (CHIAMPI, 2015, p. 38); isto é, tais fatores culturais e religiosos foram considerados bárbaros por se contraporem à norma vigente na época, norma essa pautada nos desígnios europeus e coloniais.

A inserção de elementos narrativos à história oficial é comum no texto de Allende e comprova mais uma vez a análise histórica feita pela escritora antes de compor o seu romance. Percebemos também que, nesses trechos analisados, Allende foi uma leitora assídua de Alejo, em razão de construir seu texto numa clara alusão ao romance; ressaltamos que a

comparação entre as obras não é o foco desta pesquisa, o que queremos com isso é salientar as mais diversas literaturas que evidenciam esse fazer histórico haitiano como a maior demonstração de força simbólica que uma religião pode causar.

3.3 A fé como sinônimo de liberdade

O Vodou, como mencionamos diversas vezes nessa dissertação, aportou no Caribe juntamente com os escravizados advindos de diversas tribos africanas e seu culto estaria no desejo do homem negro de se aproximar de seu lugar de origem, por ser o único local de todo o globo em que todas as suas crenças possuem explicações e lhes são comuns, isso, é claro, remete à resistência e à ab-rogação, ambas relacionadas ao desejo de negar a cultura, a língua, a religião dominadoras e também todo o sistema escravagista, assim:

[...] essa resistência se fez justamente sobre a base das crenças antepassadas. Desde os navios negreiros, pelo suicídio, pela greve de fome, pela recusa de medicamentos, o vento da revolta começou a soprar: os negros deixavam os corpos aos brancos e iam reunir-se no mundo de seus avôs. [...] o Vodou foi a primeira forma de resistência contra a escravidão. Os historiadores costumam designar pelo termo *Marronage* (os Quilombos brasileiros) a fuga dos escravos das plantações de cana e oficinas, para lugares inacessíveis onde reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos. É aí, nessas comunidades de resistência, que se constrói a consciência da autonomia política e cultural dos escravos. Nessa época, o Vodou é a religião que realiza a coesão dos escravos, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos (HURBON, 1987, p. 67 *apud* PROSPERE; GENTINI, 2013, p. 74).

Tal resistência é marcada pelos atos de Zarité, de Gambo e de tantos outros escravizados no romance de Allende, a própria figura de Mackandal é tida como um dos maiores exemplos de resistência *marron* de toda a ilha de Saint Domingue. Não há como, também, fazer a dissociação entre o Vodou, a resistência e o feminismo, principalmente no que tange à história de Zarité e toda a sua luta contra a escravidão e contra a opressão de gênero; deste modo:

A ideia de resistência tem sido muito usada nos estudos feministas principalmente porque ela permite enxergar o protagonismo das mulheres em situações em que normalmente elas são pensadas não como sujeitos. [...] A partir da noção de resistência, mulheres, operários, escravos, indígenas, loucos, todos podem ser sujeitos de história, sujeitos de relações de poder, sujeitos de resistência (WOLFF, 2015, p. 583).

Nem sempre a resistência se mostrará de maneira feroz, muitas vezes estará relacionada a pequenos gestos cotidianos, mas que se mostrarão eficientes na luta por uma resistência mesmo que silenciosa, a princípio. Não é mister dizer que enquadrámos a história de Zarité como uma história de resistência durante todas as etapas, os capítulos e os subtópicos deste trabalho, pois o que queremos com isso é afirmar e reafirmar a luta, mesmo que por vezes silenciosa e introspectiva, de uma mulher negra ao longo de seu fazer histórico e memorialístico na condição de mulher negra e escrava no Caribe.

Na teoria pós-colonial tal resistência praticada por Zarité é também chamada de agência; isto é:

[...] intimamente ligada à subjetividade, é a capacidade do sujeito pós-colonial reagir contra o poder hierárquico do colonizador. Como a subjetividade é construída pela ideologia, pela linguagem e pelo discurso, a agência deve ser uma consequência de, pelo menos, um desses fatores. Embora a colonização tenha influenciado sobremaneira o sujeito e tornado difícil escapar se suas limitações, a agência do sujeito pós-colonial é possível, como as lutas pró-independência e a literatura pós-colonial atestam (BONNICI, 2005, p. 14).

Relacionamos a agência de Zarité com a prática de sua religião, isto é, ao uso do Vodou, visto que é por meio deste que a personagem se constrói como sujeito. Logo no início do romance, ao mencionar a sua prática religiosa, Zarité afirma que é no Vodou e enquanto dança ao som de seus tambores que se sente livre das amarras do sistema escravagista e do poder hierárquico a qual era submetida; em contrapartida, o Vodou também a leva a sua primeira lembrança de felicidade. Vejamos o quão forte e imprescindível para a protagonista é tal questão ao longo do texto.

No Vodou, de acordo com Pierre (2009, p. 44), dançar é uma maneira de descobrir como existir e viver no mundo de forma plena, isto é, o Vodou não é concebido sem dança. E dançar para Zarité configurava-se como a sua maior arma de liberdade, sentia-se livre enquanto dançava e retornava a sua ancestralidade africana ao tocar os tambores e praticar seus ritos, ritos estes reafirmados a partir de sua coletividade demarcada pela história oral, com isso: “[...] podemos afirmar que é graças aos vestígios memoriais da cultura oral que a personagem encontra forças para sobreviver ao jugo escravista e também para recompor pouco a pouco sua identidade de liberta” (BERND, 2013, p. 8).

A volta à ancestralidade africana por meio do Vodou remete à ideia de recordar a Guiné (o berço dos escravizados dessa região do Caribe), isto é, a ilha sob o mar, de que trata o texto, é a menção feita pelos escravos e ex-escravos do texto de Allende ao reino para onde se vai após a morte, uma espécie de paraíso como a terra natal, feito de culto e muita dança, em

uma única expressão: feito de liberdade. O que nos remete claramente ao *Diário de um retorno ao país natal* ([1956]2012), de Aimé Césaire e todo o movimento da Negritude.

Como dissemos no primeiro capítulo, foi Honoré quem iniciou Zarité no Vodou e ele sempre a advertia de que jamais se deveria pedir ajuda aos deuses dos brancos, pois eles seriam como inimigos; no entanto, no decorrer da narrativa, madame Delphine, a primeira dona de Tété, a fazia rezar para a Virgem Maria, mas para Zarité a Virgem remetia a “uma deusa que não dança, só chora, porque mataram o seu filho e porque nunca teve o prazer de estar com um homem” (ALLENDE, 2010, p. 49). O mesmo ocorre quando Tété torna-se escrava de Eugênia e é obrigada a rezar aos deuses dos brancos; isso ocorre pela obrigação contida no Código Negro e pelas imposições da Igreja e dos senhores de escravos. Por mais que não entendesse o significado de tais rezas, ela as fazia, pois era seu dever enquanto escravizada: obedecer às vontades de seus senhores, mesmo que aquilo fugisse à sua fé, mas Tété resistia, mesmo que inconsciente.

Mesmo rezando aos deuses dos brancos, Zarité nunca se esquecia de sua verdadeira fé, o Vodou, e também de sua boneca, que lhe representava Erzuli. De acordo com Nei Lopes (2011), *Erzulie* é uma Loa feminina do Vodou haitiano e refere-se ao: “arquétipo da mulher desejada, misto de musa e amante, muito rica e sempre coberta de joias e roupas luxuosas” (LOPES, 2011, p. 262). Para Zarité, Erzuli é sua boneca de pano ganhada ainda quando criança de Honoré que a fizera com suas próprias mãos; boneca essa que a acompanha por toda a narrativa e funciona como um estratagema que remete à sua fé e à seu povo.

Erzuli, travestida de boneca, aqui funciona como um arquivo de todo o processo memorialístico de Zarité, pois é quem está ao lado da personagem em todo o romance e também é quem a personagem procura em seus momentos de dor e de alegria. A boneca, mesmo tendo sido perdida durante a fuga para Cuba durante a insurreição dos escravos, continua viva nos pensamentos de Tété, visto que, como ela mesma descreve, Erzuli é sua *z'etoile*, isto é, sua estrela e funciona como sua maior proteção.

Figura 9 - Representação de Erzuli



Fonte: Site Etsy. Disponível em: <<https://www.etsy.com/listing/253290244/erzulie-dantor-vooodoo-art-haitian-vooodoo>>. Acesso em 10 fev. 2019.

Zarité deposita na boneca uma imensa fé, em todas as ocasiões temerosas Erzuli é invocada e, de fato, atende aos pedidos da personagem:

Caminhou durante três ou quatro horas sem pausa, com a mente vazia. “Água, não poderei continuar sem água.” Um passo, outro passo e mais outro. “Erzuli, *loa* das águas doces e salgadas, não nos mate de sede.” As pernas se moviam sozinhas, até que ouviu tambores: o chamado do *boula*, o contraponto do *segon*, o suspiro profundo do *maman* quebrando o ritmo, os outros voltando a começar, variações, sutilezas, saltos, de repente o som alegre das maracas e de novo mãos invisíveis batendo a pele esticada dos tambores. O som foi tomando-a, e ela começou a se mover com a música. Outra hora. Flutuava num espaço incandescente. Cada vez mais desprendida, já não sentia as chicotadas nos ossos nem o ruído de pedras na cabeça. Mais um passo, mais uma hora. “Erzuli, *loa* da compaixão, ajude-me.” De repente, quando seus joelhos se dobraram, a descarga de um relâmpago a sacudiu da cabeça aos pés - fogo, gelo, vento, silêncio. E, então, veio a deusa Erzuli como um vendaval e montou Zarité, sua servidora (ALLENDE, 2010, p. 201-202; grifos da autora).

A fuga funciona como uma travessia marcadamente dolorosa e cansativa, ainda mais pelo fato de Rosette, sua filha, e de Maurice, o filho do patrão, estarem sob seus cuidados; assim, apenas uma ajuda divina poderia salvá-la. Quando as forças se esgotam, Zarité roga à sua *Loa* e sua prece é atendida: Erzuli a monta e lhe dá forças para continuar sua procissão a

Le Cap. Neste ponto, o Vodou é mais uma vez uma representação metonímica da liberdade tão sonhada pela personagem, pois tão somente por meio de sua fé consegue curvar-se diante de toda a dor, o que acaba consagrando “a boneca ao status de espírito protetor de amor e misericórdia e, com isso, sente-se protegida diante das mais imprevisíveis adversidades” (BARZOTTO, 2011a, s/p).

Também, nesse excerto, podemos perceber mais uma vez a grande influência do realismo maravilhoso que “engendra um manancial de elementos mágicos que se integram ao cotidiano dos haitianos” (FIGUEIREDO, 2010, p. 65-66) e que, ao integrar-se numa zona maravilhosa de significação, demarcada pelo Haiti, acaba por produzir o efeito de encantamento discursivo.

Como mencionamos anteriormente, outra figura central na vida de Zarité é a *mambo* Tante Rose, a qual se transforma em sua madrinha logo ao chegar à plantação de Saint-Lazare. Além de *mambo*, era curandeira da plantação e realizava cultos aos *loas* juntamente com outros escravos em várias outras plantações da região.

Tante Rose era respeitada por Cambray, o capataz de Valmorain, pois ele tinha medo que a *mambo* o transformasse em zumbi e também porque ela era indispensável à casa-grande devido aos seus conhecimentos com plantas e cerimônias Vodous. Dessa maneira, percebemos que Tante poderia ter fugido a qualquer momento por possuir certa “liberdade” para percorrer a plantação, mas não o fez, pois sua liberdade estava atrelada à dos outros escravos, como se observa na seguinte afirmação da *mambo*: “não adianta nada eu ser livre e os outros permanecerem escravos” (ALLENDE, 2010, p. 83).

Relacionado ao Vodou, a ideia de coletividade aparece amplamente no discurso da sacerdotisa: “[...] o Vodou não é a satisfação de necessidades individuais, mas a manifestação da alma religiosa de toda uma coletividade, veicula a memória de um povo estabelecendo um laço entre as crenças primitivas e a religião moderna” (PIERRE, 2009, p. 44). Tante não abandonou seu povo, por mais que possuísse tais armas para tal, muito menos se juntou a escravos *marrons* como muitos haviam feito, permaneceu junto de Zarité até a cerimônia de Bois Cayman, até não ser mais vista.

Quando Zarité é levada para a Louisiana, conhece outra figura extremamente importante para a compreensão de sua fé: Père Antoine, um padre que a leva a compreender o cristianismo de uma forma distinta da que Honoré lhe havia ensinado. Com suas ex-donas, madame Delphine e Eugenia, Zarité era obrigada a orar por um Deus e por santos que ela não conhecia e não entendia; porém, com o padre, essa relação é colocada de maneira diferente: “Erzuli, *loa* amiga, me perdoe, não pensava me aproximar do Jesus dos brancos, mas a voz

carinhosa de Père Antoine me desarmou e comecei a chorar de novo [...]” (ALLENDE, 2010, p. 291). O padre é alguém extremamente amoroso e Zarité se sente amparada por ele, pois ele atendia a todos igualmente, era como uma alma iluminada para todos, inclusive para os escravizados e como diz a narrativa, o padre era como um santo.

Zarité revela ao padre que o deus dos brancos lhe dava medo e que ela era serva dos *Loas* e pertencia a Erzuli, porém o padre lhe diz:

– [...] filha, conheço sua Erzuli – sorriu o sacerdote. – Meu Deus é o mesmo Papa Bondye seu, mas com outro nome. Seus loas são como meus santos. No coração humano há espaço para todas as divindades.
 – O vodu era proibido em Saint-Domingue, mom père.
 – Aqui você pode continuar com seu vodu, minha filha, porque ninguém se importa, desde que não haja escândalo. O domingo é o dia de Deus, venha à missa pela manhã e de tarde vá à Praça do Congo dançar com seus loas. Qual é o problema? (ALLENDE, 2010, p. 291-292; grifos da autora).

Na fala do padre, podemos resumir toda a questão do sincretismo religioso que nasce a partir de posicionamentos de fés distintas, como é o caso entre o Catolicismo e o Vodu nas antigas colônias do Caribe. De acordo com Sanchez, existem variadas posições a respeito do termo, uma delas reconhece: “[...] esse fenômeno como um dado positivo de construção religiosa” (SANCHEZ, p. 68-69); queremos crer, assim como o autor, nessa positividade do conceito pensando a partir do diálogo entre Zarité e o Padre.

Com base nesse sincretismo, Zarité poderia seguir as duas fés – a cristã e o Vodu –, pois no coração humano há espaço para tudo o que remete ao sagrado. Ainda de acordo com o padre, Tété poderia ir à missa matinal aos domingos e à tarde poderia ir à Praça do Congo dançar com os *Loas*, para ele isso não teria problema nenhum. Zarité ajudou o padre a cuidar de doentes e pecadores pela cidade, porém nunca deixou sua Erzuli, sempre dançava e era montada por ela, pois assim poderia ser livre.

Diante de tais fatores, percebemos claramente que a fé, assim como pode aprisionar, se for opressora e imposta; pode também libertar, se for criada a partir de laços afetuosos e pelo sentimento de pertencimento; tal laço criado, principalmente entre Zarité e o Vodu, foi o que a fez capaz de revidar todas as amarras que a sociedade escravagista a impôs e funcionou como uma forma de curar todo o trauma da colonização ou, pelo menos, de maquiá-lo em sua memória.

Como vimos em todo o trabalho, é apenas por meio da literatura que a história pode, enfim, ser modificada e tais passados podem ser revistos ou, como afirma Navarro, “[...] quando a história é adulterada para servir aos poderosos, cabe à literatura desvendar os

caminhos do passado, denunciando as invenções e os encobrimentos, sofridos e incontáveis que marcaram nossa história desde o tão malfadado descobrimento da América” (NAVARRO, 2010, p. 100).

Não apenas revistos, mas reescritos, tais passados silenciados agora reivindicam sua força e assumem o seu lugar: a América Latina e o Caribe existem e resistem contra o Império e tudo isso através da escrita⁴², para que possam impedir que ocorra novamente a perpetuação dos modelos de opressão e de dominação que sondaram nosso passado – ainda que, no presente, muitas investidas neocolonizadoras tenham aplacado o planeta.

⁴² Fazemos uma alusão ao texto de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin em *The Empire writes back* (1991).

REFLEXÕES FINAIS

Este trabalho colocou em pauta a autora Isabel Allende para discutirmos acerca das mais distintas possibilidades de análise que sua literatura proporciona, cabendo, assim, discussões posteriores dos mais variados temas, pois ainda há muito a ser explorado do universo criado pela autora.

Apesar de Allende ser uma mulher branca escrevendo sobre a cultura e a história do povo negro, não podemos deslegitimar o seu discurso, pois, o que ocorre, na verdade, é uma mulher negra contando sua história a partir de uma mulher branca; aqui, Allende é apenas uma ponte entre tal história e nós, leitores e, ao mesmo tempo, é um *auctor*, por recorrer à história para dar um testemunho, mesmo que ficcional, por aqueles que já não o podem.

A partir da escolha da obra *A ilha sob o mar* (2010), encontramos uma sucessão de reflexões sobre o Haiti que nos aproximam da América. Como um todo, compreendemos como o colonialismo afetou todo um imaginário local, na qual culturas, línguas e povos, quando não dizimados, foram brutalmente reduzidos a título de insignificâncias ou, pelo menos, descaracterizados. Ao refletir tais questões, acabamos por entender sobre a importância de lutarmos contra esse colonialismo que tão somente pela via da descolonização poderá ser superado; quando criamos protagonismos locais, que revidam ao poder do Império, evidenciamos o local e nos colocamos como produtores e agentes de uma cultura que nada deve às demais.

Em seguida, acabamos criando uma familiaridade com a história do Haiti através do fazer memorialístico, principalmente em relação às lutas e à insurreição dos escravos; de maneira brilhante, Isabel utiliza duas estratégias de leitura que remetem à memória coletiva e à memória individual de Zarité, ambas relacionadas ao seu povo; deste modo, a ficção, aqui e em diversos momentos, confunde-se com a história e faz repensar as histórias outras que não conhecemos, como é o caso da história das mulheres negras que tanto sofreram durante esse período.

Não menos notável são as contribuições que um texto literário pode apresentar quanto às expressões culturais e religiosas de determinado local. Ao conhecermos tais acepções a respeito do Haiti, encontramos uma singularidade de feitos e de seres históricos, como é o caso de Mackandal e de sua importância sócio-histórica. Não menos importante é a história de Zarité que, através do Vodou, ao dançar e ouvir os sons dos tambores, tem seu corpo e sua alma livres de todas as amarras da escravidão e pode, assim, voar para a ilha (sob o mar) que tanto almejava, essa ilha seria como uma metáfora para sua liberdade, pois remete à Guiné

que, além de ser a terra de sua mãe, é o berço de seu povo e remete a toda sua ancestralidade africana.

Assim como a ilha sob o mar tão almejada, Zarité também funciona como uma metáfora para a liberdade, ou melhor, funciona como uma representação da própria descolonização não apenas haitiana, mas de toda América Latina e de todo Caribe. Além disso, a obra escolhida se mostra esclarecedora para a concretização do objetivo do trabalho e também espera contribuir em estudos posteriores sobre o Haiti e todo o seu processo colonizador, principalmente no que se refere à história das mulheres negras escravizadas que viveram sobre o solo deste país.

Pensando em análises futuras a respeito da obra de Isabel Allende, cremos numa vasta possibilidade de pesquisas acadêmicas que podem ser atravessadas pelos romances e também pelos temas tratados pela autora, como é o caso da análise de uma escrita latino-americana feminina magistralmente feita por Allende, além de temas relacionados às questões identitárias, aos direitos humanos e a imigração que encontramos em seu penúltimo romance lançado no Brasil, *Muito além do inverno* (2017).

REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ALLENDE, Isabel. *A casa dos espíritos*. Tradução de Carlos Martins Pereira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- _____. *A ilha sob o mar*. Tradução de Ernani Ssó. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- _____. *Meu país inventado*. Tradução de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *Paula*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2015.
- ASHCROFT, Bill., GRIFFITHS, Gareth., TIFFIN, Helen. *The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures*. 2. Ed. London: Routledge, 2002.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 11, p. 89-117, 2013.
- BARZOTTO, Leoné Astride. A fé como estratégia cultural libertador. In: *Anais do XII Congresso Internacional da Abralic*. Curitiba, 2011a.
- _____. *Interfaces culturais: The ventriloquist's tale & Macunaíma*. Dourados: Ed. UFGD, 2011b.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite: para una representación de la cultura caribeña* (1988). Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/la-isla-que-se-repite-para-una-reinterpretacion-de-la-cultura-caribena/>>. Acesso em 15 ago. 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, p. 15-24, 2016.
- BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros*. Belo Horizonte: Fino traço, 2013.
- BHABHA, Homi. K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BONNICI, Thomas. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Eduem, 2005.
- _____. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, T; ZOLIN, L. O. (Org.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3 ed. Maringá: Eduem, 2009, p. 257-285.

BUNGART NETO, Paulo. O testemunho da opressão: escravidão e ditadura na América Latina. In: BARZOTTO, Leoné Astride. (Org.). *Literatura e práticas culturais: linguagens e intercâmbios*. 1ed. Campinas-SP: Pontes Editores, 2017, v. 1, p. 21-62.

CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. Tradução de Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (Orgs.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance-hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CLÍMACO, Adriana Ortega. *História e ficção em Santa Evita*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários de bordo*. Porto Alegre: LPM, 1990.

COSER, Stelamaris. Verbetes: Cimarrón. In: BERND, Zilá. *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas: DFMLA*. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da Universidade, 2007, p. 109-113.

_____. Verbetes: Marron. In: BERND, Zilá. *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas: DFMLA*. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da Universidade, 2007, p. 414-420.

DELEUZE, Gilles; Félix Guattari. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995. Disponível em: <http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Rizoma-Deleuze_Guattari.pdf>. Acesso em 20 ago. 2018.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Póla Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ESTEVES, Antonio Roberto; FIGUEIREDO, Eurídice. Realismo mágico e realismo maravilhoso. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de literatura e cultura*. Niterói: EDUFJF, 2012, p. 393-413.

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

FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EDUFF, 1998.

_____. O Grande Caribe: mestiçagem e barroco, memória e história. In: REIS, Lúvia; FIGUEIREDO, Eurídice (Orgs.). *América Latina: integração e interlocução*. Rio de Janeiro: 7Letras; Santiago, Chile: Usach, 2011. p. 179-196.

_____. *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987. Disponível em: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/foucault_vigiar_punir.pdf>. Acesso em 10 fev. 2019.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da história oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

GRUPO Latinoamericano de Estudios Subalternos. Manifiesto inaugural. In: Santiago Castro-Gómez; Eduardo Mendieta (Orgs.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GORDON, Lewis Ricardo. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria e Ficção*. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1991.

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros*. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

LAROCHE, Maximilien. Verbete: Mackandal. In: BERND, Zilá. *Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas*: DFMLA. Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora da Universidade, 2007, p. 387-394.

LE CODE NOIR. Édít du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique (1680). Suivi de Código Negro 1789. Québec: Bibliothèque des Classics de l'Université du Québec au Chicoutimi, 2011. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.pdf>. Acesso em 21 set. 2018.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARRA, Eugenia. Revisión histórica y resistencia de la mujer negra en la nueva slave narrative: Free Enterprise de Michelle Cliff. In: BONFIGLIO, Florencia; AIELLO, Francisco (Org.). *Las islas afortunadas: escrituras del Caribe anglófono y francófono*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Katatay, 2016, p. 85-99.

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

MOORE, Carlos. Prefácio. In: CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a negritude* (trilingue). Belo Horizonte. Nandyala Editora, Coleção Diáspora Negra, vol. 3, p. 9-40.

MONEGAL, Emir Rodríguez. Apresentação. In: CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance-hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 9-14.

NAVARRO, Márcia Hope. A invenção da América e a questão de gênero. In: SCHMIDT, Rita Terezinha (Org.). *Sob o signo do presente: intervenções comparatistas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010, p. 87-103.

PENNA, João Camillo. Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003, p. 297-350.

PIERRE, Jean Gardy Jean. *Haiti, uma República do Vodou?* Uma análise do lugar do Vodou na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do Decreto de 2003. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 144 p.

PIZARRO, Ana. A América Latina como arquivo literário: Gabriela Mistral no Brasil. In: MARQUES, Reinaldo; SOUZA, Eneida Maria de. *Modernidades alternativas na América Latina*. Tradução de Cristiano Silva de Barros. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009, p. 352-369.

PONS, Franck Moya. La independencia de Haití y Santo Domingo. In: BETHELL, Leslie (Ed.). *La independência*. Tradução de Àngels Solà. (Cambridge University Press, Reino Unido, 1985). Barcelona: Editorial Crítica, 1991. p. 124-153. (Coleção: Historia de América Latina, v. 5).

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

PROSPERE, Renel; GENTINI, Alfredo Martin. O Vodou no universo simbólico haitiano. *Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 73-81, jan./jun. 2013.

RICOUER, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de Alain François et al. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Sincretismo e migração: Notas a partir do pensamento de Afonso Maria Ligorio Soares. *Rever*. Ano 16, n. 1. jan/abr. 2016.

SANTOS, Eloína Prati dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF/UFF, 2005, p. 341-365.

SANTOS, Maria Luana dos. *Malinche: o 'novo mundo' é feito de representações*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Introdução. In: _____ (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003, p. 4-44.

_____. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: _____ (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003, p. 371-385.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TEIXEIRA FILHO, Afonso. Biografia do autor. In: JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 395-395.

WOLFF, Cristina Scheibe. Verbete: Resistência. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antônio. (Orgs.). *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: Ed. UFGD, 2015, p. 582-586.