



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

VALDINEIA DOS SANTOS SANTANA

***EN CHIMÁ NACE UN SANTO:*
UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DA LITERATURA AFRO-COLOMBIANA DE
MANUEL ZAPATA OLIVELLA**

Salvador
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PÓS GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

MESTRANDO (A): Valdineia dos Santos Santana

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: EN CHIMÁ NACE UM SANTO: UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DA LITERATURA AFRO-COLOMBIANA DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS DE TEORIAS E REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS E CULTURAIS

DATA DA DEFESA: 09/08/2013

HORA: 14h30m

LOCAL: Sala 01

BANCA EXAMINADORA:

1. ORIENTADOR: FLORENTINA DA SILVA SOUZA (PPGLITCULT/UFBA)
2. EXAMINADOR EXTERNO: ANA RITA SANTIAGO (UFRE)
3. EXAMINADOR INTERNO: MÁRCIA PARAQUETT (PPGLINC/UFBA)

ASSINATURAS:

[Handwritten signatures of Florentina da Silva Souza, Ana Rita Santiago, and Márcia Paraquett]

RESULTADO:

A BANCA EXAMINADORA, APÓS O EXAME DA DISSERTAÇÃO E ARGÜIÇÃO DO(A) CANDIDATO(A), DECIDIU PELA

- Aprovação da Dissertação com distinção, por sua excepcional qualidade e extrema originalidade.
- Aprovação da Dissertação.
- Reprovação da Dissertação.
- Reformulação da Dissertação, indicando o prazo de sessenta dias para apresentar a nova versão.

CONSIDERAÇÕES:

*O trabalho apresentado destaca-se pela qualidade da produção textual, identidade autoral, diálogo multidi-
ciplinar efetivado na abordagem, análise e
pela propriedade de sua constituição das bases teóricas
metodológicas. Por outro lado, a pesquisa sobre um autor
afro-colombiano relevante por sua possibilidade de in-
dicionalmente silenciados contribuindo para a
integração da América Latina.*

AUTENTICAÇÃO DO (A) PRESIDENTE DA BANCA EXAMINADORA

AUTENTICAÇÃO DO(A) ALUNO(A)

09/08/2013

[Handwritten signature of Florentina da Silva Souza]

Valdineia dos Santos Santana

PREENCHER SOMENTE EM CASO DE REFORMULAÇÃO DA DISSERTAÇÃO:

- O (a) Mestrando (a) apresentou a reformulação e a Dissertação foi APROVADA pela Banca.
- O (a) Mestrando (a) apresentou a reformulação e a Dissertação foi REPROVADA pela Banca.

AUTENTICAÇÃO DO (A) PRESIDENTE DA BANCA EXAMINADORA

AUTENTICAÇÃO DO (A) ALUNO (A)

____/____/____

____/____/____

VALDINEIA DOS SANTOS SANTANA

EN CHIMÁ NACE UN SANTO:
UMA PERSPECTIVA DE ANÁLISE DA LITERATURA AFRO-COLOMBIANA DE
MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção de título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Florentina da Silva Souza

Salvador
2013

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Santana, Valdineia dos Santos.

En Chimá nace un santo : uma perspectiva de análise da literatura afro-colombiana de Manuel Zapata Olivella / Valdineia dos Santos Santana. - 2013.
115 f.

Orientadora: Profª. Drª. Florentina da Silva Souza.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2013.

1. Zapata Olivella, Manuel, 1920-2004. En Chimá nace um santo. 2. Realismo na literatura.
3. Literatura colombiana - Escritores negros. 4. América Latina - Literaturas - Influências africanas.
5. Negros - América Latina. I. Souza, Florentina da Silva. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - Co860.09
CDU - 821(861).09

AGRADECIMENTOS

À professora Florentina da Silva Souza pelos debates, diálogos e, sobretudo, pela orientação criteriosa e atenta.

Ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura por oferecer as condições necessárias ao desenvolvimento da minha pesquisa.

À CAPES pela bolsa concedida.

Aos companheiros/as do Grupo de Pesquisa EtniCidades: escritoras/es e intelectuais negras/os, pelas discussões acadêmicas e pelas contribuições dadas ao meu trabalho.

A Ana Maria, Shagaly e Simone pelos debates e conversas significativos para esta pesquisa, pelo apoio e pelas palavras de conforto nas horas difíceis.

A Francineide pelo companheirismo durante a viagem à Colômbia e pelas contribuições.

A Elisa por ter-me levado a conhecer o Grupo EtniCidades, contribuindo, assim, para que eu trilhasse esse caminho.

A Tatiana Sena, pelo incentivo, pelos diálogos e pelas pertinentes sugestões no processo de constituição do Projeto que desencadeou nesta dissertação.

A Fernanda, pela leitura atenta e revisão deste texto e pela amizade.

A minha mãe, Valdete, e meus irmãos Adriana, Alda e Sérgio que sempre me incentivaram a prosseguir.

Aos meus avós, Elias (*in memoriam*) e Luzia, pelos ensinamentos de vida.

Ao meu esposo Artur, pelo cuidado, compreensão e cumplicidade.

A todos aqueles que solicitei, no decorrer deste trabalho, e que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa.

A minha mãe, Valdete, aos meus irmãos Alda, Adriana e Sérgio, e aos meus eternos pequenos, Miguel, Everson e Emili.

RESUMO

A partir dos pontos de vista que norteiam as discussões acerca da denominada literatura afro-colombiana, o presente trabalho visa a analisar a obra literária *En Chimá nace un santo* (1964), do escritor e intelectual colombiano Manuel Zapata Olivella, intencionando identificar e discutir as imagens de afrodescendência, bem como pontuar e debater outros pontos atinentes ao romance em questão. A fim de contextualizar o objeto/sujeito da pesquisa que ora se apresenta, serão esboçadas reflexões sobre os construtos discursivos denominados América Latina, América Afro-Latina e Colômbia, estabelecendo diálogos com o texto literário analisado no presente trabalho. Tendo em vista que Manuel Zapata Olivella é um escritor afro-colombiano ainda pouco conhecido no Brasil – e até mesmo na Colômbia – e que os estudos sobre a literatura produzida por escritores afrodescendentes no cenário acadêmico colombiano ainda estão se constituindo enquanto área do conhecimento, esta investigação se propõe a evidenciar a importância do escritor e intelectual em questão, bem como contribuir para ampliar as discussões sobre o campo literário que se convencionou denominar literatura afro-colombiana.

Palavras-chave: Literatura afro-colombiana. *En Chimá nace un santo*. Manuel Zapata Olivella.

ABSTRACT

From the points of view that manage the discussions about the called afro-colombian literature, the present study aims to analyse the literary text *En Chimá nace un santo*(1964), written by colombian writer and intelectual Manuel Zapata Olivella, intending identify and discuss images of afrodescendence, just as well to punctuate and to debate other points related to novel in question. In order to contextualize the object/subject of the research currently shown, the reflections outlined about the discursive constructs denominated Latin America, Afro-Latin America and Colombia will be establish dialogues with the literary text analysed in this work. Keeping in mind that Manuel Zapata is an afro-colombian writer still little known in the Brazil – and even in the Colombia – and that the studies about the literature produced by afrodescendant writer in the colombian academic scenario still are becoming as an area of knowledge, this investigation aims to evince the importance of the writer and intelectual in question, just as well to contribute to enlarge the discussions about the literary domain what is known as afro-colombian literature.

Keywords: Afro-colombian literature. *En Chimá nace un santo*. Manuel Zapata Olivella.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	AMÉRICA LATINA: CONFLITOS E TENSÕES	14
2.1	AMÉRICA AFRO-LATINA: UM ESPAÇO TÊNUE NO CONSTRUTO DE PODER DENOMINADO AMÉRICA	24
2.2	O CONTEXTO DA COLÔMBIA NO ESPAÇO DA AMÉRICA AFRO-LATINA	33
3	LITERATURA AFRO-COLOMBIANA: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO (OU A CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS?)	43
3.1	INSCRIÇÕES HISTÓRICAS DO ESCRITOR E INTELLECTUAL NEGRO MANUEL ZAPATA OLIVELLA	64
3.2	ESBOÇO DE UMA ESCRITA LITERÁRIA AFRODESCENDENTE NA COLÔMBIA (MANUEL ZAPATA OLIVELLA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA LITERATURA AFRO-COLOMBIANA)	70
4	<i>EN CHIMÁ NACE UN SANTO: LITERATURA ÀS MARGENS DO RIO SINÚ</i>	75
4.1	REPENSANDO NARRATIVAS	100
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
	REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

A trajetória percorrida para chegar ao presente trabalho é atravessada pelas discussões teórico-discursivas ocorridas no grupo de *Pesquisa EtniCidades: escritoras/es e intelectuais afro-latinas/os* e também pelas inquietações e a curiosidade, enquanto pesquisadora, para compreender como se dão as representações literárias de afrodescendência na Colômbia, bem como investigar as abordagens temáticas relacionadas à presença/ausência de indivíduos negros nos discursos teórico-literários contextualizados na “comunidade imaginada¹” em debate.

Durante o período em que fui pesquisadora de iniciação científica, integrando o grupo de pesquisa *EtniCidades: escritoras/es e intelectuais afro-latina/os*, coordenado pela Prof^a Doutora Florentina da Silva Souza, desenvolvi, no ano de 2008, uma investigação sobre produções literárias e intelectuais do escritor e intelectual negro brasileiro José Carlos do Patrocínio, visando a perceber as suas atuações políticas e culturais, via produção discursiva, enquanto escritor e intelectual, assim como divulgar textos escritos por Patrocínio e reiterar a sua importância no cenário literário e cultural brasileiro em meados do século XIX. Já em 2009, investiguei as representações culturais e afro-brasileiras em obras literárias de Muniz Sodré. Em 2010, desenvolvi pesquisa sobre uma das obras de Manuel Zapata Olivella, visando a identificar e analisar a ocorrência de personagens negras, como também perceber o modo como tais personagens são representadas. Assim, neste percurso, ganharam forma, reflexões que se desencadearam na presente pesquisa, em nível de mestrado, iniciada em 2011, no programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura.

As experiências, durante o período da iniciação científica, foram de fundamental importância para minha trajetória de pesquisa, principalmente, devido ao conhecimento adquirido na área da literatura brasileira e afrodescendente no Brasil e na América Latina, bem como nos diálogos com outras áreas do saber. Somam-se a isso as produções textuais escritas em coautoria com a professora Florentina da Silva Souza, as organizações de seminários e minicursos, bem como a participação em eventos acadêmicos como ouvinte e com apresentação de comunicações orais.

As pesquisas por mim realizadas no grupo EtniCidades tinham como foco principal a investigação acerca de produções de escritores/as e intelectuais negros/as e afrodescendentes

¹ A terminologia “comunidades imaginadas” é utilizada, neste trabalho, segundo as discussões tecidas por Benedict Anderson em seu livro *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (2009).

no Brasil. No entanto, os debates já se encaminhavam para a abordagem da temática da afrodescendência em outros espaços de América Latina; fato que se consolidou a partir de 2011. Assim, as investigações desenvolvidas no grupo de pesquisa em questão revelaram que, no cenário denominado de América Latina, as experiências da afrodiáspora assemelham-se e diferem-se ao mesmo tempo, considerando as configurações histórico-culturais e políticas de cada nação.

No decorrer desta investigação, pude constatar que, no Brasil, há ainda poucos trabalhos sobre a produção literária de Manuel Zapata Olivella. No Portal de Periódicos da CAPES, encontrei alguns artigos sobre os livros *Changó, el gran putas*, *He visto la noche*, *Hotel de vagabundos* e *Chambacu corral de negros*. Já no Repositório Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, encontrei uma única dissertação de mestrado intitulada *(Re)contando a história: a (re)construção da identidade negra em Viva o povo brasileiro e Changó, el gran putas*, da pesquisadora Liliam Ramos da Silva. No entanto, ela trabalha com a perspectiva do negro como personagem literária e não como produtor de uma textualidade denominada literatura afro-colombiana. Assim, sobre a obra *En Chimá nace un santo*, nada foi achado; um fato, dentre vários, que explica as dificuldades encontradas na busca de textos teóricos para compor o *corpus* da presente pesquisa. As obras literárias de Zapata Olivella também não são encontradas nas livrarias e bibliotecas brasileiras; o que reforça ainda mais o desconhecimento da literatura e dos trabalhos intelectuais do autor.

Até mesmo nos cenários acadêmicos colombianos, em bibliotecas e livrarias do país, o escritor aqui estudado permanece quase desconhecido e suas obras não são encontradas com facilidade. Em viagem à Colômbia para participar da X Jornada de Literatura Latinoamericana, no final de julho e início de agosto de 2012, pude constatar a ausência dos livros de Zapata Olivella nas livrarias do centro da cidade de Cali, bem como o desconhecimento de parte da academia acerca da produção escrita e da sua atuação político-cultural enquanto produtor de uma textualidade engajada com as temáticas da pobreza, da marginalização dos grupos menos favorecidos economicamente, da luta contra o preconceito e a discriminação racial, tanto na Colômbia como em outros espaços da América Latina. É importante pontuar que, dentre as suas obras, *Changó el gran putas* é a mais conhecida, principalmente fora do território colombiano. A participação no evento de caráter internacional, X JALLA, permitiu-me comprovar a hipótese de que os estudos sobre a afrodescendência na Colômbia ainda são incipientes e também perceber como o campo

literário, denominado literatura afro-colombiana, ainda é pouco explorado pelos pesquisadores e acadêmicos no país.

Desse modo, foi possível reiterar também a importância da pesquisa desenvolvida, visto que, na Colômbia, a escrita literária afrodescendente e, conseqüentemente, as produções narrativas e intelectuais de Manuel Zapata Olivella, bem como as de outros autores afro-colombianos, permanecem invisibilizadas nos cenários acadêmico, cultural, político e social do país. Nesse contexto, o discurso da “mestiçagem”, da “democracia racial” e da “unidade nacional” atravessam as investigações acerca da afrodescendência, bem como as representações de homens e mulheres negros/as nos cenários políticos, artísticos e literários colombianos. Das pesquisas durante a viagem, selecionei parte do aporte teórico que serviu de base para o desenvolvimento deste trabalho, além dos textos encontrados em meios virtuais e dos compartilhados entre os pesquisadores do grupo EtniCidades. Além disso, a ida à Colômbia me permitiu comprovar que, diferente do que é propagado nos discursos midiáticos, políticos e culturais, no país, é visível a presença da população negra na cidade de Cali.

É importante pontuar que foram várias as dificuldades enfrentadas para o desenvolvimento da presente pesquisa. Primeiramente, o fato já mencionado de a obra literária analisada nesta dissertação não ser facilmente encontrada nem nas bibliotecas brasileiras nem nos sebos e livrarias da Colômbia. A edição aqui estudada foi publicada por iniciativa da Secretaria de Cultura de Córdoba, na Colômbia; além disso, até este momento, ainda não foi encontrado registro de tradução do texto para a Língua Portuguesa. Andando pelo centro da cidade de Cali – local onde se concentra um grande número de livrarias e sebos – não encontrei exemplar algum do romance *En Chimá nace un santo*. Foram encontrados, de Manuel Zapata Olivella, apenas os livros *Chambacu, corral de negro* e *Changó, el gran putas*. Sobre esse último, a pesquisadora, também integrante do grupo de Pesquisa EtniCidades: escritoras/es e intelectuais afro-latinas/os, Simone de Jesus Santos, desenvolve a pesquisa, em nível de doutorado, intitulada *Literaturas de histórias: contar outra vez histórias da NegrAmérica com Manuel Zapata Olivella e Ana Maria Gonçalves*. Em relação aos textos teórico-críticos da temática da pesquisa, também não houve muitas diferenças em relação às dificuldades de encontrá-los. Tal fato pode ser justificado, primeiramente, porque se trata de um tema ainda incipiente no cenário acadêmico colombiano – o campo de pesquisa sobre a literatura afrodescendente, na Colômbia, ainda está em processo de constituição. E, segundo, as investigações nesta área de estudo estão sendo desenvolvidas, em grande parte, por estudiosos residentes em outros países, principalmente nos Estados Unidos. Além disso, o

acesso a essas produções teórico-críticas ainda é bastante restrito devido aos mecanismos de circulação e à falta de tradução desses textos para as línguas portuguesa e espanhola.

Embora o imaginário popular criado e difundido pelos veículos midiáticos e pelos discursos históricos e literários propague a imagem da Colômbia como um país indígena, é importante ressaltar que, segundo o Boletim CENSO de 2005², o número de pessoas que se autodeclararam negras, mulatas afro-colombianas corresponde a 10,5% da população do país. Porém, os processos empreendidos pela empresa colonial, a fim de invisibilizar essa parcela da população, foi bastante eficaz. Desse modo, os/as afrodescendentes são excluídos dos âmbitos das representações culturais e políticas ou, quando figuram em tais cenários, aparecem por meio do discurso do outro – homem branco, fundamentado em uma perspectiva eurocêntrica de visão de mundo e, portanto, em estereótipos depreciativos e/ou inferiorizantes.

Considero importante, nesta trajetória de pesquisa, investigar de que modo os discursos teórico-literários discutem as representações de presença/ausência de homens e mulheres negros/as no processo de constituição da comunidade imaginada, denominada Colômbia. Os caminhos desta investigação levaram-me a problematizar complexidades do espaço denominado América Latina, bem como debater acerca do construto teórico-discursivo designado “América Afro-Latina”, contextualizando, nessa longa teia de “histórias locais”, segundo a perspectiva de Walter Mignolo, as narrativas da afrodiáspora na Colômbia. No decorrer da investigação, foi possível identificar como as abordagens das questões relacionadas à afrodescendência assemelham-se e diferem-se ao mesmo tempo nos vários espaços da América Latina, considerando as particularidades políticas e histórico-culturais de cada constituição nacional. Os discursos de constituição das comunidades imaginadas, na maioria das nações latino-americanas, pautaram-se no apagamento dos elementos considerados incompatíveis com os projetos de nação. Desse modo, os grupos “inferiores” – nesse caso, os negros, – foram excluídos das representações nos processos de formação nacional. Na Argentina, por exemplo, criou-se o mito de país branco, baseado na ideia de que a população negra desapareceu ao longo dos tempos. Já no Brasil e na Colômbia, o discurso da “mestiçagem racial” tentou apagar as diferenças étnico-raciais, intencionando constituir nações homogêneas, fundamentadas no modelo europeu.

Para o presente trabalho, elegi a obra literária do escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella *En Chimá nace un santo* (1964), intencionando discutir as representações de

² Dados retirados do site do Departamento Administrativo Nacional de Estatística (DANE): www.dane.gov.co.

afrodescendência na Colômbia, bem como refletir sobre o processo de violência nas relações culturais entre os grupos detentores do poder hegemônico e os da classe popular na Colômbia e em outros espaços da América Latina. Desse modo, nos três capítulos que compõem este trabalho, traço um esboço sobre o amplo (e conflituoso) contexto de produção e circulação do texto literário aqui analisado, a fim de discutir (e problematizar) o lugar de fala do sujeito enunciativo do discurso literário, bem como situar os cenários de tensões e conflitos nos quais está inserida a presente investigação. Teço também abordagens sobre o campo literário, ainda em processo, denominado literatura afro-colombiana.

Assim, o primeiro capítulo deste trabalho, intitulado *América Latina: conflitos e tensões*, pontua discussões sobre a grande “comunidade imaginada” denominada América Latina. A partir dos estudos realizados por pesquisadores como Walter D. Mignolo, Hugo Achugar e Aníbal Quijano, discuto o processo de “invenção” do que hoje denomina-se América Latina, bem como a sua constituição enquanto espaço heterogêneo no qual diversos atores – de diferentes classes, gêneros e etnias – debatem sobre suas histórias, memórias e narrativas. Além disso, visio perceber como tais aspectos são representados na obra *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella. Sob o ponto de vista de George Andrews, Luiz Ferreira e Lélia Gonzalez, teço reflexões sobre o construto discursivo denominado de América Afro-Latina, estabelecendo, assim, relação com o contexto no qual está inserido o objeto/sujeito de estudo desta pesquisa. Desse modo, para além de ser percebido como uma construção político-discursiva, pode se afirmar que a América Afro-Latina se constitui também enquanto rede de discursos que engloba a diversidade de produções políticas, artísticas, culturais e literárias dos povos da afrodiáspora na América Latina. Apresento também uma breve discussão sobre a Colômbia com base em estudos desenvolvidos por autores como Eduardo Restrepo, Nina de Friedemann, Manuel Zapata Olivella, Sandra Castilho e Neyla Graciela Abril, dentre outros estudiosos.

No Capítulo II, intitulado *Literatura afro-colombiana: um conceito em construção (ou a construção de conceitos?)*, discuto proposições da literatura afro-colombiana, com base em investigações teórico-críticas desenvolvidas por Lourence Prescoott, Antonio D. Tillis, Lucia Ortiz, Nina de Friedemann, Alain Law-Sukam, Roland Walter, Florentina da Silva Souza, entre outros que se dedicaram às pesquisas sobre a escrita literária produzida por autores afrodescendentes no espaço colombiano, como também em outros espaços da América Latina. Neste capítulo, apresento brevemente o escritor Manuel Zapata Olivella, visando a destacar a sua importância no cenário cultural e literário afro-colombiano e latino-americano. É

importante pontuar que, embora para esta pesquisa não tenha encontrado registros de que Manuel Zapata Olivella se autodeclare escritor de uma textualidade afrodescendente, estudiosos como Antonio D. Tillis, Laurence Prescott e Lucía Ortiz o classificam como um dos expoentes dessa tradição literária que vem se constituindo na Colômbia e em outros locais da América Latina.

Vale destacar que, desde o século XIX, escritores como Candelário Obeso já produziam uma textualidade que dialogava com as tradições africanas e reafirmava a identidade afrodiáspórica através do processo de valorização das manifestações culturais afrodescendentes. Mas, é só a partir da década de 70 do século passado que as investigações acerca da temática começam a ganhar fôlego. Neste processo, tem-se a figura de Manuel Zapata Olivella como escritor e intelectual que se dedicou às pesquisas no âmbito da cultura negra na Colômbia, da cultura popular e da literatura afro-colombiana e produziu obras literárias as quais discutem o processo de invisibilidade do negro, bem como intencionam desconstruir as representações estereotipadas propostas pela literatura considerada canônica e questionam a imposição dos modelos e padrões europeus como sendo os únicos a serem seguidos em uma sociedade heterogênea tal como a Colômbia.

No terceiro capítulo, intitulado *En Chimá nace un santo: literatura às margens do Sinú*, detenho-me na análise do romance *En Chimá nace un santo* para discutí-lo em diálogo com o arcabouço teórico eleito para compor o *corpus* da presente dissertação. Analiso representações da cultura e da religiosidade popular e, principalmente, as de matrizes africanas; examino também os modos como o narrador compõe os personagens da obra, bem como identifico e discuto as representações de afrodescendência no texto literário em questão. Pontuo possíveis relações entre a narrativa do romance e as experiências de vida do autor, cotejando o discurso literário com o aporte teórico. Neste capítulo, identifico e discuto, ainda, representações que podem ser associadas a outros espaços da América Latina, além do contexto colombiano retratado no romance aqui estudado.

Este trabalho intencionou construir uma leitura do texto literário *En Chimá nace un santo* com vistas a abordar determinados pontos, conforme foi pontuado acima. As discussões aqui apresentadas se configuram como uma das muitas perspectivas de análise do texto em questão, de autoria de Manuel Zapata Olivella. Perspectiva esta que visa a identificar e discutir os modos como se constroem as imagens dos sujeitos marginalizados e principalmente aqueles que estão inseridos no contexto da afrodiáspora na Colômbia e em outros espaços da América Latina. Desse modo, compreender, através da narrativa literária de

En Chimá nace un santo, como se dá esse amálgama de representações acerca desses diversos sujeitos é uma das peças fundamentais que propulsionaram as discussões que atravessaram a investigação ora apresentada.

2 AMÉRICA LATINA: CONFLITOS E TENSÕES

Não há cartilha. Não há caminhos pré-determinados. Não há caminhos únicos. Sou tentado a dizer que os sistemas são autoritários, mas certamente equivoco-me. Não posso dizer que fulano seja autoritário, não é. Não posso afirmar que beltrano o seja, não é. Não posso afirmar que tantos e tantos esforços por traçar sistemas, estabelecer aparatos conceituais ou configurar constelações teóricas na América Latina sejam projetos autoritários. É um erro, é um grave, imperdoável erro. E no entanto... (ACHUGAR, 2006, p.24)

El padre Berrocal sabe de las aviesas influencias de los rezanderos que enmascaran con un ropaje religioso las más absurdas supercherías. (OLIVELLA, 2002, p.57)

Pensar sobre a América Latina é uma tarefa complexa. É lidar com uma diversidade de pontos de vista, sem que, qualquer um deles ofereça uma conceituação uniforme e convergente entre os demais. Também, não é a intenção do presente trabalho elaborar uma perspectiva única de conceito para esta grande “comunidade imaginada”. A terminologia em questão suscita uma série de reflexões que demandam uma releitura do processo histórico de formação do espaço, denominado América Latina. Entretanto, não se pode perder de vista que se trata de um construto político, teórico-discursivo elaborado com vistas aos processos de formação de nação, no sentido de unidade territorial, cultural e política. Para o presente trabalho, serão considerados como América Latina, o Brasil e os demais países sul-americanos de Língua Espanhola, além de México e Caribe.

Até início do século XVI, conforme afirma o estudioso Walter Mignolo, o território que hoje se denomina América (e América Latina), não figurava nos mapas, principalmente, porque não se havia criado tal denominação e, tampouco, pensava-se na ideia de um quarto continente (MIGNOLO, 2005, p.28), além de África, Ásia e Europa. O fato é que este espaço já existia, porém, nem os primeiros habitantes se autodenominavam “índios” ou chamavam o seu território de “América”. O pesquisador afirma ainda que “‘América’ nunca fue un continente que hubiese que descubrir, sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales” (MIGNOLO, 2005, p.28) (grifo do autor). Percebe-se, então, que o construto discursivo que se convencionou denominar América – e, posteriormente, América Latina – é fruto do processo discursivo de dominação europeia que marca tal espaço territorial como pertencente a uma nova ordem mundial instaurada, naquele momento, por Portugal e

Espanha. Além de se colocarem como únicos “donos” do continente, o rebatizaram e empreenderam uma organização territorial similar à da Europa.

Na acepção de Walter Mignolo (2005), a colonialidade do saber consiste em criar e difundir a ideia de que alguns povos não fazem parte da história, não são seres racionais capazes de relatar as próprias experiências. Desse modo, impossibilitados de empreender narrativas das próprias subjetividades, os grupos subjugados no processo de colonização foram esmaecidos pela história europeia do “descobrimento”. Assim, sob a teia de narrativas da Europa, estão encobertos e silenciados os relatos, as experiências, os pontos de vista e a cosmologia dos sujeitos que foram colocados fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e dotados de razão (MIGNOLO, 2005, p.30). Atores esses que, a partir de meados do século XX, passaram a reclamar os seus direitos de narrar e recontar os seus próprios relatos, questionando, assim, a noção de história única, contada a partir da perspectiva do dominador.

Mais do que um construto discursivo, a América Latina, consoante o ponto de vista do pesquisador Aníbal Quijano, “se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad” (QUIJANO, 2000, p.202) (grifos do autor). A invenção da América permitiu à Europa as condições necessárias para a difusão do seu projeto de expansão imperial, de seu modelo de governo e da propagação da fé cristã, em nome da “modernidade”. Empreendeu-se, assim, um processo de violência colonial e subjugação do outro – colonizado, bárbaro, condenado –, suprimido dos relatos históricos oficiais. Tal processo viria mudar a ordem mundial, as relações de trabalho e as relações sociais. Isso porque essas relações sociais passaram a ser fundamentadas na ideia de raça, produzindo, desse modo, identidades sociais historicamente novas na América – negros, índios, mestiços, espanhol, português, europeu³ (QUIJANO, 2000, p. 202). A classificação racial passa a ser uma marcação de lugares sociais, à medida que as relações de dominação vão se tornando mais evidentes. Assim, a classificação (pertencimento) em uma determinada identidade definiria também os papéis sociais de cada indivíduo. De acordo com as palavras de Aníbal Quijano,

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva *id-entidad* después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre

³Conforme Aníbal Quijano, termos como *europeu*, *espanhol* e *português*, que antes eram utilizados apenas no sentido de marcação de procedência geográfica ou país de origem, passaram a ser utilizados como classificação racial, como designação para essas novas identidades.

el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. (QUIJANO, 2000, p.203)

A perspectiva da utilização da ideia de raça para a classificação da população, no processo de “invenção”⁴ da América foi discutida também por estudiosos tais como Walter Mignolo (2005), Benedict Anderson (2009) e Etienne Balibar (1988), entre outros. Segundo Mignolo, para que uma história seja vista como primeira (e única), deve se estabelecer um sistema de classificação que marginalize determinados conhecimentos, línguas e povos; dispositivo utilizado pelos colonizadores europeus em seu propósito de difundir a sua empresa colonial para o resto do mundo. Desse modo, “la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieran la construcción ideológica del racismo” (MIGNOLO, 2005, p.40). O pesquisador em questão afirma ainda que o racismo foi uma matriz classificatória que não só abrangeu as características físicas do ser humano – tal como sangue e cor da pele, por exemplo –, mas também se estende ao plano das atividades e relações humanas – compreendendo, nesse processo, as línguas, as religiões e o plano afetivo – e as classificações geopolíticas do mundo (MIGNOLO, 2005, p.42).

A ideia de raça, conforme discute Quijano, em seu sentido moderno – como um construto mental elaborado com a finalidade de classificar a população mundial, com base em supostas diferenças biológicas entre conquistadores e conquistados –, não tem história conhecida antes da invenção da América (QUIJANO, 2000, p.202). Conforme aponta Aníbal Quijano em seu texto intitulado *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, a classificação racial fundamentou também as relações de trabalho nos territórios da América, na medida em que, de acordo com a posição hierárquica do indivíduo nesta classificação, lhe eram concedidos privilégios. Desse modo, a relação raça/trabalho passou a ser uma “nova tecnologia” utilizada no processo de dominação/exploração da empresa colonial europeia (QUIJANO, 2000, p.205). Consoante o ponto de vista do estudioso,

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía

⁴ Walter Mignolo utiliza o termo *invenção* para se referir ao processo de formação da América no período colonial. Tal acepção pode ser compreendida como um contraponto a perspectiva de *descobrimto*, conforme aparece nos relatos das historiografias denominadas oficiais e que muitas vezes são construídas sob o ponto de vista eurocêntrico. Para Mignolo, América foi uma invenção forjada pela Europa durante o processo de colonização. Conforme o pesquisador em questão, a ideia de “descobrimto” é a versão imperial, dominante dos fatos, enquanto que a ideia de “invenção” é mais que uma interpretação distinta, é uma tentativa de descolonizar o saber imperial (MIGNOLO, 2005, p.57).

que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. (QUIJANO, 2000, p.206)

A percepção da América como um espaço privilegiado para colocar em prática o projeto de expansão colonial europeia também é discutida pelo pesquisador Walter D. Mignolo (2005). Segundo ele, a descoberta do continente americano angariou três grandes mudanças para o plano mundial: a primeira foi a expansão geográfica do mundo; a segunda diz respeito ao desenvolvimento de métodos de controle do trabalho de acordo com os produtos e as zonas da economia mundial; finalmente, o estabelecimento de máquinas estatais no império sob o espectro colonial (MIGNOLO, 2005, p.70). Desse modo, pode-se afirmar que a “invenção” da América instaurou outros modos de organização de trabalho, de relações humanas e de produção do conhecimento, em termos mundiais.

Etienne Balibar (1988) aponta para o fato de as castas coloniais de diversas nacionalidades europeias terem forjado, conjuntamente, a ideia de uma superioridade “branca”, civilizada, que teria como pressuposto primeiro a defesa contra os “selvagens”. O modelo de representação dessas nações forjadas como “brancas” contribuiu, assim, para a constituição do imaginário da supremacia europeia. Desse modo, tal perspectiva “ha contribuido de forma decisiva a crear la noción moderna de una identidad europea u occidental, supranacional” (BALLIBAR, 1988, p.72). Discurso difundido (e assimilado) desde o processo de colonização e propagado até a contemporaneidade através dos meios midiáticos, acadêmicos, artísticos e literários.

Pautadas nesse discurso da supremacia “branca”, as nações europeias – especificamente Espanha e Portugal – tomaram para si o poder de narrar a história e contar os relatos de acordo com o seu ponto de vista; rebatizar (e classificar) povos e territórios, conforme exigia o projeto de modernidade empreendido por esses países no século XVI. Imbricada à noção de “modernidade” está a noção de *colonialidade* – da centralização do controle do poder nas mãos do dominador. Conforme discute Mignolo, a lógica da colonialidade opera em quatro domínios da experiência humana: o econômico, o político, o social e o epistêmico. No plano econômico, a lógica da “matriz colonial de poder” age por meio da apropriação da terra, da exploração da mão de obra e do controle financeiro. No domínio político, atua por meio do controle da autoridade. No âmbito social, a lógica da dominação colonial opera por meio do controle do gênero e da sexualidade. Já no plano epistêmico, atua por meio do controle do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2005, p.36). Percebe-se, desse modo, que o processo de dominação/subjugação e controle do poder

hegemônico não se deu apenas nos limites do território e da exploração física do dominado, mas também foi executado (e em muitos casos, bem sucedido) na esfera do simbólico – através da imposição dos modelos linguísticos, econômicos, políticos, sociais e culturais do dominador. Tal situação estudada por Walter Mignolo (2005) também é perceptível no texto literário *En Chimá nace un santo*, através da representação das práticas do padre Berrocal que impõe aos fiéis os padrões e costumes designados pela Igreja Católica, como pode se inferir no excerto abaixo:

Su paternalismo lo hace indulgente para con aquellos campesinos que confiesa a diario; a quienes atenua sus padecimientos, alienta sus alegrías y fortalece sus espíritus. A unos los ha bautizado con el nombre cristiano que escogiera libremente; condujo a otros al matrimonio para cimentar la familia católica; a todos enseña sanas costumbres, inculcándoles la práctica devota. Espera ganarse a los extraviados con sus métodos piadosos y comprensivos. (OLIVELLA, 2002, p.87)

O processo de construção (“invenção”) de América pelo viés das nações europeias se pautou no silenciamento do Outro – dominado no processo de colonização. O discurso de negação desse outro – os povos indígenas e da diáspora africana – pode ser perceptível desde a renomeação do território “conquistado”: primeiro, “América” e posteriormente “América Latina”. Primeiramente, após o “descobrimento”, com base na ideologia cristã, a América foi incorporada como o quarto elemento de um mundo que já estava tripartido em África, Ásia e Europa. Assim, as culturas, os povos e línguas que existiam no território americano no início do século XVI – considerados bárbaros, não civilizados, incompatíveis com o projeto de modernidade –, deixaram de ser “história viva” e passaram a ser objeto de relato do dominador ou simplesmente apagados das narrativas eleitas oficiais. Consoante a perspectiva de Walter Mignolo,

[...] la idea de “América” es parte del relato histórico europeo, ya que los millones de personas que poblaban el “territorio” no se les permitía narrar sus propias historias. Ellos tenían relatos diferentes del origen y la evolución de los seres humanos, del concepto de “humano” en sí, del conocimiento o la organización social, por dar solo algunos ejemplos. Las diferencias, sin embargo, fueron anuladas por la matriz colonial de poder. De hecho, la Cristandad y, más tarde, la filosofía ya la historia secular europea eliminaron o absorbieron las “otras historias”. (MIGNOLO, 2005, p.70)

Desse modo, atrelado à “invenção” da América, está o processo de homogeneização dos diferentes povos, línguas e culturas que habitavam esse espaço geográfico, via apagamento de tais diferenças – visto que os habitantes que aqui viviam não puderam narrar as suas histórias. Em meados do século XIX, com a formação dos Estados-nação que iam surgindo conforme as diferentes configurações históricas de cada espaço territorial, o

imaginário de América como um todo, como um bloco unificado, começa a ruir, dando espaço à divisão que viria a compreender América do Norte e América Latina. Desse modo, formou-se um outro processo de homogeneização do espaço agora denominado América Latina. A denominação América Latina, ao mesmo tempo em que reforçou a ausência dos povos indígenas, africanos e afrodescendentes, “fue el nombre elegido para denominar la restauración de la ‘civilización’ de la Europea meridional, católica y latina en América del Sur” (MIGNOLO, 2005, p.81). Conforme pontua o estudioso Hugo Achugar (2006), no século XIX, muitas sociedades da América Latina passavam pelo processo de constituição (e consolidação) de nação, pautado na homogeneidade e na formação de um Estado único e poderoso (ACHUGAR, 2006, p.81). Ainda segundo Achugar,

A eliminação de ‘todo resíduo de antagonismo social’, como garantia de sobrevivência da nação como elemento constitutivo do pacto ou do hífen que entrelaça o ‘Estado-nação’, foi uma prática corrente no século XIX, na América Latina, embora herdada do sistema colonial do qual as novas ordens, ou países, tornaram se independentes. Mas não se tratou só da eliminação, no sentido de repressão, ou genocídios físicos, ou corporais, mas que tal eliminação foi realizada, além disso, nos níveis discursivo e simbólico. (ACHUGAR, 2006, p.233)

Na tentativa de construir um aparato discursivo que contemplasse o ideal de nação una, coesa e homogênea, os responsáveis pelo projeto de constituição da “comunidade imaginada” – intelectuais, literatos, artistas e políticos – elegeram os elementos, narrativas, relatos e histórias que seriam representativos desse processo de unificação nacional, para, assim, construir o discurso de nação pautado nos ideais europeus. Nesse processo de narrar, empreende-se uma escolha/exclusão de sujeitos não condizentes com o projeto de “comunidade imaginada” empreendido pelos indivíduos “autorizados” a contar a história. Como construto discursivo de poder, elaborado por sujeitos munidos de autoridade para narrar, para contar a história – e assim, eleger/excluir o que evidenciar/apagar – o que se denomina América Latina, pode ser compreendido como uma construção pautada nas perspectivas histórico-discursivas europeias. Na tentativa de se firmar enquanto o espaço do saber único, da supremacia, da hegemonia, a Europa forjou o discurso de “América” e, conseqüentemente, o discurso, do outro – “bárbaro”, “canibal”, “objeto de um discurso”. Construto que se perpetuou ao longo de quinhentos anos e ainda é difundido em alguns espaços midiáticos, sociais e acadêmicos. Na obra *En Chimá nace un santo*, que será analisada na presente dissertação, pode-se encontrar momentos em que tal processo é abordado pelo narrador, principalmente nos âmbitos religioso e afetivo, através dos discursos

salvacionistas formatados pela Igreja Católica e ecoados pelo padre Berrocal, como mostra o trecho seguinte:

[...] No me preocupa él [referencia ao personagem Jeremías que se desviou dos dogmas católicos], diabólico espírito condenado irremisiblemente a los infiernos, sino vuestras almas pecadoras. Aquí estoy para defenderos, para daros una última posibilidad de salvación, para arrebatáros de las puertas mismas del infierno a donde habéis sido conduzidos. Infelices pecadores, retiraos a vuestras casas; encomendaos a la misericordiosísima Virgen y a san Emigio, vuestro patrón, mientras yo al pie de este altar elevo mis plegarias para que Dios se apiede de vosotros. (OLIVELIA, 2002, p. 108-109)

Se no século XIX, o esforço empreendido por intelectuais, políticos e artistas era de formular, difundir e legitimar o *status quo* do discurso da unidade nacional nas sociedades latino-americanas, através das manifestações artísticas, políticas e culturais (e aqui se incluem, de certo modo, as práticas religiosas), conforme determinavam os moldes europeus; em meados do século XX, artistas, intelectuais e literatos passaram a questionar tal construto discursivo, no qual, determinados grupos, histórias, culturas, narrativas e relatos foram silenciados. Aqueles que foram, no processo de constituição da “comunidade imaginada”, impossibilitados de relatar as suas narrativas reivindicam, agora, o espaço para fazê-lo. Busca-se, nesse processo, uma revisão da história contada a partir da perspectiva de quem tinha o poder para narrá-la. Poder este, outorgado a determinados indivíduos; “aqueles que sabiam/sabem” e, assim, escolhiam/escolhem os fatos a serem lembrados/esquecidos na construção das suas narrativas.

Desse modo, em meados do século XX, novos atores sociais – mulheres, homossexuais, integrantes dos movimentos negros e indígenas –, até então, esmaecidos no processo de constituição dos Estados-nação “unificados” e “homogêneos”, passaram a atuar nos cenários da “comunidade imaginada”, marcando, assim, diferenças étnico-raciais, culturais, de gênero e de classe. Fato que rasura o discurso da unidade nacional e chama a atenção para outros sujeitos que desejam compor os múltiplos discursos de constituição da nação. Conforme discute o estudioso Achugar,

A heterogeneidade foi e é, de algum modo, uma reivindicação e uma característica do discurso da resistência, diante de um projeto homogeneizante e está relacionado à heterogeneidade, à fragmentação do mercado, à fragmentação cultural, à fragmentação da sociedade, entre outras. (ACHUGAR, 2006, p.155)

A perspectiva da diversidade de relatos é abordada por vários estudiosos, sob diferentes nomeações: “heterogeneidade” (Achugar), “transculturação” (Rama), “hibridação” (Canclini), “pós-colonialismo” (Mignolo), “subalternidade” (Spivack). Sem, contudo, serem

percebidas como sinônimos, conforme pontua o pesquisador Hugo Achugar (2006), “tais idéias propuseram novos relatos culturais sobre a América Latina ou, se não foi assim, abriram a reflexão a novas interpretações, ou novas construções, sobre relatos culturais latino-americanos” (ACHUGAR, 2006, p.144). Acrescenta-se a isso o fato de que cada denominação acima listada pressupõe pontos de vista, lugares de enunciação, perspectivas culturais, relatos e narrativas diferentes. O que reitera a tese de que não há uma única história e de que elas – as histórias – são contadas conforme o lugar de fala do sujeito enunciador.

O pesquisador Nestor García Canclini (2011), em seu livro *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, discute sobre os processos de reivindicação da heterogeneidade latino-americana – através da concepção de hibridação – no campo artístico. Conforme pontua o estudioso, em meados do século XX, os discursos sobre a América Latina já não podem mais serem formulados a partir do viés de uma identidade única (CANCLINI, 2011, p.xi). A literatura, a cultura, a música, a mídia rompem com os padrões estéticos do século XIX e início do século XX, que impuseram o ideal de representação de uma única identidade, para construírem outras propostas estéticas, pautadas no contexto heterogêneo no qual tais práticas artísticas e culturais se manifestam.

Embora, nos processos de formação das comunidades imaginadas se tenha construído um discurso de homogeneidade, tentando apagar as construções discursivas consideradas incompatíveis com o projeto de constituição da identidade nacional das sociedades latino-americanas, não se pode afirmar que os relatos dos sujeitos excluídos dos discursos que compunham a nação não existiram. Muitos desses relatos coexistiram juntamente com aqueles eleitos representativos da identidade nacional. No Brasil, por exemplo, Maria Firmina dos Reis – mulher negra – no século XIX, publicou o seu primeiro romance – *Ursula*. Contemporâneo da escritora, o ex-escravizado Luiz Gama – poeta, jornalista e advogado – publicou seu primeiro livro intitulado *Primeiras Trovas Burlescas*. Já no início do século XIX, o escritor Juan Francisco Manzano – escravizado que viveu em Cuba – escrevia a *Autobiografía de un Esclavo*. Desse modo, consoante a aceção de Hugo Achugar, “a escrita dos excluídos não teve o mesmo poder que a dos habitantes privilegiados da ‘cidade letrada’, mas, nem por isso deixou de existir” (ACHUGAR, 2006, p.209).

Julio Ramos (2008) destaca o papel da literatura na construção do discurso de formação das comunidades imaginadas na América Latina. Por meio do texto literário, configuravam-se os padrões linguísticos, os modelos de comportamento sociais e os padrões de beleza desejáveis para a nação. Desse modo, via produção poética, traçava-se o imaginário

de uma identidade nacional una e homogênea, além de reafirmar o poder que determinados grupos detinham de narrar as experiências e as histórias elegendo, assim, o que lembrar/esquecer. O autor observa que

A literatura – modelo, inclusive, do ideal de uma língua nacional, racionalmente homogeneizada – tinha sido o lugar (fictício talvez) onde se projetavam os modelos de comportamento, as formas necessárias para a invenção da cidadania os limites e as fronteiras simbólicas, o mapa imaginário, enfim, dos Estados em vias de consolidação. (RAMOS, 2008, p.13)

Se foi (também) através da literatura que os pressupostos constituintes do ideal de nação una foram difundidos e reiterados no imaginário coletivo popular, foi por meio da literatura também que o discurso nacional passou a ser questionado. Se, no século XIX, pensava-se em forjar um discurso de homogeneidade cultural, literária e nacional, o século XX é marcado pela entrada de novos atores nos cenários das representações nas sociedades latino-americanas – fato que propôs (impôs) rasuras nas imagens homogêneas criadas pelo discurso nacionalista e, desse modo, intencionou a reconstrução de “uma história própria esquecida pelo discurso da comunidade hegemônica” (ACHUGAR, 2006, p.162). Se, por um lado, o discurso de formação das “comunidades imaginadas” evidenciaram imagens, relatos e modos de representação; por outro, esconderam imagens, sujeitos e histórias que, na contemporaneidade, negociam a revisão da história – e a percepção dos relatos históricos de modo plural –, bem como o poder de participar, enquanto sujeito narrador, dos discursos e das representações.

Walter Mignolo, em seu livro *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003), reflete sobre as ideias de universal e mundial nos processos de construção das histórias. Mignolo chama atenção para o fato de que o discurso de uma história mundial e universal não mais se sustenta nos dias atuais, tendo em vista que os sujeitos enunciadore são histórica e “geoculturalmente” localizados. As narrativas universais foram projetadas pelo discurso hegemônico, no processo da expansão da modernidade europeia, como uma estratégia de ordenamento do mundo. Assim, pensou-se em um relato global como estratégia de controle do poder hegemônico. Segundo pontua o autor,

Pensar em uma história mundial ou na história universal é hoje uma tarefa impossível. Ou talvez sejam ambas possíveis, mas sem credibilidade. As histórias universais dos últimos quinhentos anos foram imbricadas em projetos globais. Hoje, as histórias locais estão assumindo o primeiro plano e, da mesma forma, revelando as histórias locais das quais emergem os projetos globais com seu ímpeto universal. (MIGNOLO, 2003, p.46)

Se, por um lado, histórias locais, novos atores sociais, outros relatos e outras narrativas começam a emergir e ganhar terreno nos cenários sociais e acadêmicos latino-americanos, principalmente em meados do século XX, por outro, esses discursos ainda não são benquistos pelos defensores da história única e universal. O estudioso Hugo Achugar chama atenção para o fato de os discursos produzidos na América Latina serem percebidos como “balbucio”, como formas “menos sistematizadas”, uma imitação “menor”, menos elaborada dos discursos hegemônicos. Ao invés do tratado ou “curso sistemático e metódico”, o discurso latino-americano apresenta-se de forma menos rigorosa, como o “balbucio teórico”. No entanto, o pesquisador argumenta que não percebe o “balbucio teórico” como uma categoria pejorativa, mas como uma forma de resistência que questiona modelos teóricos originados das comunidades que se consideram universais. Afirma ainda Achugar

Aqueles que pensam que há somente um modo, ou somente uma via, para o trabalho teórico – seu modo, ou o modo com que suas instituições definem como *a* via – não podem reconhecer o discurso do outro como estruturado e qualificam – desqualificam – como balbucio tudo o que eles interpretam como “não-sistemático” e “não-metódico”. (ACHUGAR, 2006, p.38)

Desse modo, percebe-se a divisão hierárquica dos diferentes modos de produção do conhecimento: de um lado, o saber “autorizado”, hegemônico, que produz uma teoria “sistematizada” e “metódica” – o saber enciclopédico; do outro, o saber “menor”, “desordenado”, produzido por meio da “má imitação”, o balbucio. Esse último caracteriza as produções dos sujeitos que outrora foram apagados das representações nacionais e vêm, atualmente, reivindicar a revisão da história contada por aqueles que construíram (constroem) o saber “autorizado”. Assim sendo, o “balbucio”, longe de ser um saber “não-metódico” ou uma “imitação menor”, como querem alguns, caracteriza-se pelo discurso da diferença e da pluralidade: uma vez que não há um só relato, nem uma única história, não há apenas um único modo de produzir conhecimento e narrativas.

O pesquisador Walter Mignolo (2003) dialoga com tal perspectiva, ao questionar as formas totalizadoras e universais de produzir o saber. O estudioso propõe a perspectiva do “pensamento liminar” que pode ser entendida como uma forma de produzir o conhecimento, de teorizar, a partir do lugar de subalterno, fora dos espaços e dos modelos considerados hegemônicos. São os denominados “*loci* diferenciais” de enunciação que provocam deslocamentos em conceitos estabelecidos no processo da expansão colonial, tais como: ciência, conhecimento, teoria etc. Segundo ele,

A construção da idéia de modernidade ligada à expansão européia, tal como forjada pelos intelectuais europeus, foi suficientemente poderosa para durar quase quinhentos anos. Os discursos e teorias pós-coloniais começaram a questionar efetivamente essa hegemonia, um desafio impensável (e talvez inesperado) para aqueles que construíram e presumiram a idéia da modernidade como um período histórico e implicitamente como o *lócus* de enunciação – um *lócus* que, em nome da racionalidade, da ciência e da filosofia, afirmava sua própria superioridade sobre outras formas de racionalidade ou sobre o que, na perspectiva da razão moderna, era não-racional. (MIGNOLO, 2003, p.167)

Refletir sobre o construto político-cultural, denominado de América Latina, exige também mudanças nos modos arraigados, estabelecidos (e estabilizados) de pensar, de teorizar, de construir o saber. Longe de constituir o ideal de espaço homogêneo, conforme tentou se construir no imaginário popular ao longo de mais de quinhentos anos, a América Latina “é como uma tela na qual se projetam ou se encobrem diversos projetos sociais e culturais de classe, gênero e etnia” (ACHUGAR, 2006, p.56). Desse modo, o que se convencionou chamar de América Latina se constitui enquanto campo de batalha, no qual as diferenças emergem e sujeitos diversos lutam em função dos seus projetos, das suas memórias, dos seus relatos. Uma constante disputa em função do poder de autorrepresentar-se, de integrar os discursos que compõem a “comunidade imaginada”. No entanto, o estudioso Hugo Achugar chama atenção para o fato de que a heterogeneidade não é um fenômeno exclusivo da América Latina. Em outras partes do planeta, há também essa pluralidade étnica, cultural e religiosa. Desse modo, a heterogeneidade é uma característica evidente das sociedades latino-americanas, porém, não exclusiva.

2.1 AMÉRICA AFRO-LATINA: UM ESPAÇO TÊNUE NO CONSTRUTO DE PODER DENOMINADO AMÉRICA

Se refletir sobre o construto denominado América Latina é uma tarefa complexa, pensar sobre a construção discursiva que se convencionou denominar América Afro-Latina exige um esforço ainda maior no sentido de que é necessário visitar (e repensar) a ideia de América e de América Latina e África enquanto construtos do poder hegemônico, revisar (e recontar) um passado histórico marcado pelo silenciamento, bem como repensar os conceitos elaborados (e afixados) ao longo dos séculos, pelos grupos hegemônicos, tais como ciência, conhecimento, filosofia, cultura.

Conforme as discussões tecidas nas páginas anteriores, pode-se afirmar que o que se denomina América Afro-Latina emerge em um espaço de conflitos, no qual uma multiplicidade de sujeitos combate pelas suas histórias e memórias. A categoria construída no contexto heterogêneo de América Latina intenciona questionar o apagamento das suas vozes nas narrativas consideradas oficiais, propõe uma revisão nas narrativas históricas contadas pelas culturas hegemônicas e reclama para si – também – o direito (e o poder) de representação e autorrepresentação, bem como compor os discursos que constituem o complexo processo de formação das “comunidades imaginadas”. Reivindicam, desse modo, a história narrada a partir da perspectiva dos sujeitos da afrodiáspora. A obra *En Chimá nace um santo*, que é estudada neste trabalho, dialoga com tal pressuposto à medida que se trata de um discurso produzido por um sujeito enunciador historicamente inserido no contexto da diáspora africana na América Latina.

A terminologia “América Afro-Latina”, segundo discute o estudioso George Andrews (2007), remonta da década de 70 do século XX. O pesquisador afirma que o termo foi utilizado pelos cientistas Anani Dzidzienyo e Pierre-Michel Fontaine, em artigo assinado por ambos no final de 1970. O termo em discussão foi utilizado, então, “para designar todas as regiões da América Latina em que são encontrados grupos significantes de pessoas de conhecida ascendência africana” (ANDREWS, 2007, p.29); embora, em muitas sociedades latino-americanas, o termo “afro” já estivesse sendo utilizado por intelectuais da diáspora para designar a sua condição de sujeitos de descendência africana, a exemplo de afro-brasileiros, afro-cubanos, afro-venezuelanos. Fato que chama atenção para a constituição identitária hifenizada daqueles que se autointitulam enquanto sujeitos da diáspora e também como pertencentes à América Latina, ao Brasil, à Venezuela, etc. São identidades que dialogam e se entrelaçam no mesmo indivíduo ou em grupos de indivíduos.

Tal qual Andrews, o estudioso Peter Wade também discute o termo “afro-latino”, chamando a atenção para a diversidade conceitual e contextual da terminologia em questão. Wade (2006) pontua que a designação “afro-latino/a” pode ser utilizada inclusive para designar os latino-americanos descendentes da diáspora africana que vivem nos Estados Unidos⁵. A categoria, no entanto, aponta para o processo histórico que nela está imbricado: de um lado, para a história da expansão colonial europeia, marcada pela tentativa de

⁵Consultar: WADE, Peter. Afro-Latin Studies: Reflections on the field. In: *Review Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. Vol. 1, Nº. 1, April 2006. p.105-124. <<http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/LACES%20Afro-Latin%20studies.pdf>>. Acesso em: 21/02/2012.

homogeneização do território denominado América, a partir da construção discursiva pautada na supremacia do continente europeu; do outro, para a história da diáspora africana no continente americano, também iniciada com a consolidação do projeto de modernidade, empreendido pela Europa, mais especificamente, Portugal e Espanha. George Andrews discute as marcas da experiência histórica no processo de constituição da ideia de “América Afro-Latina”, evidenciando a escravização dos africanos e afrodescendentes nas colônias americanas, enfatizando, nesta perspectiva, o trabalho escravo na agricultura de *plantation*. Segundo discute o estudioso,

[...] sendo maioria ou minoria, a presença negra marca uma experiência histórica específica compartilhada por quase todas as sociedades da América Afro-Latina: a experiência da agricultura de *plantation* e a escravidão africana. À medida que os cidadãos da atual América Afro-Latina lutam para escapar da herança econômica de pobreza e dependência deixada pela agricultura de *plantation*, eles o fazem sob a sombra da herança social de desigualdade racial e de classe deixada pela escravidão. Isto requer que definam seu relacionamento com a “negritude” o indicador mais visível e óbvio do baixo *status* social. Devem também decidir se desejam, e em que grau, participar de formas de expressão cultural negra há muito encaradas pelas elites locais e nacionais como primitivas e bárbaras, mas que cada vez mais têm constituído a base da cultura popular e de massa na região. (ANDREWS, 2007, p.30)

Se há uma experiência histórica semelhante e compartilhada entre as sociedades latino-americanas, há também as diferenças marcantes entre cada uma dessas sociedades. Se houve um processo de colonização territorial e escravização dos povos trazidos de África em comum nessas regiões, houve também estratégias de negociação e formas de reações variadas em cada uma dessas comunidades imaginadas que posteriormente viriam a compor este construto discursivo, a América Afro-Latina. Conforme pontua Achugar, América Latina é um “espaço a partir de onde combatem, pelo poder, diferentes projetos nacionais” (ACHUGAR, 2006, p.56). No que tange à categoria político-cultural chamada América Afro-Latina, o pesquisador Luis Ferreira também assinala tais aspectos. Ferreira pontua que o termo “afro-latino-americano” vem sendo utilizado, nas últimas décadas, por estudiosos e ativistas das organizações políticas negras da América Latina, para se referir aos povos da diáspora africana. Para ele,

Os sentidos dos termos "afro" e "latino" devem ser discutidos, sem dúvida, em termos das singularidades nacionais e locais destas categorias e das experiências desses povos, considerando também gênero, classe e etnicidade, histórias locais, regionais e nacionais⁶.

⁶FERREIRA, Luis. *A diáspora africana na América Latina e o Caribe*. Disponível em: <<http://afro-latinos.palmares.gov.br/temp/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 19/09/2012.

A estudiosa Lélia Gonzalez (1988) propõe a terminologia *amefricanidade* para se referir às marcas que “evidenciam a presença negra na construção cultural americana” (GONZALEZ, 1988, p.71). Assim, pode-se perceber a diversidade de abordagens acerca das discussões sobre a diáspora negra no continente americano, mais especificamente, na América Latina. Desse modo, longe de ser uma categoria unificadora e homogeneizadora, o que se convencionou chamar América Afro-Latina não é uma entidade fixa; é dinâmica e passível de mudanças, conforme a necessidade dos diferentes (e diversos) sujeitos que a integram e, principalmente, conforme as transformações da história. Desde o século XVI, com o processo de escravização dos povos vindos de África para a América Latina, os cenários para a formação do construto político-discursivo designado de América Afro-Latina começaram a ser constituídos. A condição de escravizado não foi passivamente aceita pelos sujeitos da afrodiáspora. Nesse aspecto, ao longo dos quase 300 anos de regime escravocrata, estratégias de negociação com os senhores, criação de instituições – irmandades religiosas, corporações de artesão, associações culturais, tais como a imprensa negra – já demonstravam a capacidade de articulação dos povos que configuraram (configuram) a América Afro-Latina. Outros aspectos como a música, a dança, as religiões, as vestimentas, a culinária, a (arte/luta) capoeira, que integraram (integram) os sistemas de significações dos sujeitos da diáspora, serviram também como forma de resistência e, para além disso, como elementos de fundamental importância para a constituição de identidades culturais afro-latinas. Acrescenta-se a isso a criação de quilombos e *palenques* (equivalente aos quilombos no Brasil) que surgiram como forma de resposta (resistência) à escravização.

Atualmente, os modos de subjugação e resistência são outros. Se não há mais um processo de escravização institucionalizado, outros mecanismos de dominação e marginalização foram criados pelos grupos detentores do poder hegemônico para manter o seu *status quo*, como por exemplo, as péssimas condições sociais e econômicas, a vulnerabilidade às intempéries naturais, aos subempregos, ao preconceito e à discriminação racial destinados aos afrodescendentes e indíodescendentes. Assim, diante desses mecanismos, esses grupos marginalizados forjam também outras formas de resistência, seja através dos discursos escritos ou orais, seja através das manifestações culturais e religiosas, como discute o romance *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella, no excerto seguinte:

La humedad no carcome la resistencia interior del campesino. La tregedia pierde el rostro feroz y se transforma en bestia dormida. La resignación es otra manera de

resistir, de lucha, de enfrentarse a las crecientes. Saben que no están desamparados. Santo Domingo vela por todos. (OLIVELLA, 2002, p.69)

No final do século XIX e início do século XX, embora políticos e intelectuais tenham empreendido esforços para embranquecer as populações latino-americanas; em alguns países da América Latina, como Brasil, Colômbia, Venezuela e Equador, a política do “branqueamento” não foi bem sucedida, já que a população afrodescendente nestes países continuou bastante numerosa. Se, por um lado, a estratégia de incentivar a imigração europeia não surtiu o efeito necessário no processo de embranquecimento das nações latino-americanas; por outro, o discurso da “democracia racial” foi muito mais eficaz no sentido de esmaecer as diferenças étnico-raciais e, assim, tentar silenciar histórias e relatos. Ainda, nos dias atuais, o construto da “mestiçagem racial” é bastante difundido e utilizado pelos meios midiáticos e acadêmicos, principalmente como forma de deslegitimar os estudos e produções culturais e literárias relacionados à afrodescendência e para escamotear o racismo e o preconceito racial ainda vigentes nas sociedades da América Latina.

Nos dias atuais, a prática da divisão racial do trabalho, proposta desde o período colonial –, mesmo com outras configurações e outros modos de exercer esse controle – ainda é bastante perceptível em muitos espaços da denominada América Afro-Latina. Conforme discute Aníbal Quijano, o sistema de divisão de trabalho – de exploração/subjugação –, no período colonial, esteve articulado com a classificação racial, fato que “hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso” (QUIJANO, 2000, p.205). Desse modo, ainda se percebe, nos espaços sociais e no mercado de trabalho, a distribuição de privilégios de acordo com o fenótipo – de um modo mais incisivo, a cor da pele – dos indivíduos. O estudioso Andrews também discute as relações de trabalho, caracterizadas pelo sistema capitalista de produção, na atual configuração das nações que constituem a América Afro-Latina. Para Andrews:

Esta má distribuição aguda da riqueza da região limita severamente as oportunidades para os afro-descendentes que estão desproporcionalmente concentrados entre os pobres e a classe trabalhadora. Reduzindo ainda mais sua capacidade de lucrar com o crescimento econômico estão as barreiras sociais há muito estabelecidas que continuam a canalizar os trabalhadores negros para as áreas menos remunerativas e mais mal pagas da economia. Essas barreiras são visíveis em todos os países, inclusive em Cuba. (ANDREWS, 2007, p.230)

Pode-se inferir, então, que, no mercado de trabalho, há ainda a perpetuação de um sistema forjado desde o século XVI, que reservou à população negra as práticas dos serviços braçais e, atualmente, dos subempregos e, adicionalmente, que no campo artístico-cultural, a ação do sistema eurocêntrico de dominação se mostrou ainda mais eficaz. Durante muito

tempo, a produção poética de escritores/as negros/as e afro-latinos ficou relegada ao esquecimento. No imaginário coletivo popular, predominava (predomina) a ideia de que, aos indivíduos negros e afrodescendentes, restava apenas o trabalho braçal e que a produção intelectual era (é) privilégio dos indivíduos brancos. Imaginário esse que corrobora com o discurso da homogeneidade nacional e, assim, com o apagamento dos sujeitos da afrodiáspora dos registros historiográficos considerados oficiais. Tal imaginário vem sendo desconstruído através de pesquisas realizadas por estudiosos da cultura e das produções artístico-literárias denominadas afrodescendentes (ou afro-latinas), que evidenciam um grande número de escritores e intelectuais negros latino-americanos que, desde o século XIX, vêm produzindo uma textualidade que questiona tanto os modelos impostos pelo colonizador quanto os processos de segregação racial, além de evidenciar outros modos de representação divergentes dos preestabelecidos conforme os moldes europeus.

Acrescentam-se a isso os esforços políticos recentes empreendidos por alguns governantes latino-americanos – fruto de décadas de lutas de intelectuais da afrodiáspora e integrantes de movimentos negros – para formular e outorgar leis que estimulam a preservação e contribuem significativamente para a difusão da História e da Cultura africanas e afrodescendentes. Na Colômbia, por exemplo, em 1993, foi promulgada a lei 70 (de nº 41.013), que tem como objetivo o reconhecimento das comunidades negras que habitam terras não produtivas nas zonas rurais ribeirinhas da Ceunca del Pacífico, bem como o estabelecimento de mecanismos para a preservação da identidade cultural e dos direitos das comunidades negras da Colômbia enquanto grupo étnico. No Panamá, em 2002, foi aprovada a lei nacional antidiscriminação, que tem como um dos princípios o fim de qualquer forma de discriminação. No Brasil, a lei 10.639 foi publicada em 2003, tornando obrigatório o ensino de História e Culturas Afro-brasileiras, nos estabelecimentos de ensino médio e fundamental, nas redes públicas e privadas de ensino.

No âmbito acadêmico e cultural, os encontros, movimentos negros, associações, congressos e seminários organizados por intelectuais e ativistas negros latino-americanos ratificam os esforços constantes dos sujeitos afro-latinos em evidenciar a cultura e a história da diáspora na América Latina, bem como tornar ainda mais perceptível a significativa participação de homens e mulheres negros/as na constituição dos elementos selecionados para representar as “comunidades imaginadas”. Direito que foi negado durante e após o processo de escravização. Além disso, a criação desses espaços de discussão forjam outros modos de produção e circulação do conhecimento, tendo em vista que, de muitos desses encontros,

surgiram (surgem) coletâneas, antologias e anais que contemplam a diversidade temática das pesquisas relacionadas à afrodescendência na América Latina e, assim, alimentam um acervo para pesquisas posteriores.

Na configuração do construto denominado América Afro-Latina, os movimentos culturais, sociais, políticos e artísticos organizados por homens e mulheres negros e negras americanos/as afro-latinos/as, desde o período escravocrata até os dias atuais, desempenharam importantes papéis; seja na reconstrução das tradições culturais de matrizes africanas, através de manifestações artísticas (música, dança, capoeira, as práticas religiosas); seja nos processos de resistência às opressões do sistema de servidão, através dos quilombos e *palenques*; seja na construção de subjetividades e na denúncia do preconceito e da discriminação, através da escrita de textos poéticos; seja ainda na luta para a elaboração de políticas públicas para a preservação e difusão da história e das culturas afrodescendentes – afro-latinas. Conforme discute Andrews, esses movimentos surgiram e (vêm surgindo) “no decorrer do tempo em resposta a condições históricas específicas e a necessidades sociais, políticas, culturais e econômicas reais” (ANDREWS, 2007, p. 236). Entretanto, essas articulações não ocorreram de forma simultânea em todos os países que compõem a América Afro-Latina; em cada espaço, as especificidades histórico-temporais e as condições político-sociais determinaram os processos de ocorrência desses movimentos. Tampouco as configurações desses encontros e organizações foram iguais e homogêneas. Cada grupo, em cada sociedade – ou até os diferentes grupos na mesma sociedade – conduziram e conduzem de forma diferente a organização desses movimentos, conforme a agenda de cada espaço.

Na década de 70 do século XX, no Brasil, por exemplo, foi publicado o primeiro volume da antologia *Cadernos Negros*⁷, inaugurando, assim, outro espaço de publicação e divulgação dos textos literários produzidos por escritores/as negros/as no país. Na Venezuela, em 1994, ocorreu o primeiro *Congreso de los Pueblos Afrovenezolanos*. No ano 2000, no Panamá, foi criado o Dia da Etnia Negra Nacional. Na Colômbia, na década de 70, foi organizado o primeiro Congresso de Culturas Negras das Américas. Esses eventos reiteram que, embora haja uma articulação entre as nações da América Afro-Latina, as estratégias de negociação, os movimentos de resistência e os encontros e discussões ocorreram de maneira

⁷A antologia *Cadernos Negros* é destinada à publicação de textos literários de escritores e escritoras negros/as brasileiros/as. Teve o seu primeiro volume publicado em 1978, sob a organização dos intelectuais e poetas Helton Fesan e Cuti. A partir daí, tornou-se uma publicação anual que – organizada pela editora Quilombhoje – alterna entre um volume dedicado a contos – os de números pares – outro a poemas – os de números ímpares. Recentemente foi publicado o número 35 da antologia, configurando, assim, uma tradição que já percorre pouco mais de três décadas.

diferente e com diferentes configurações. Conforme pontua Luis Ferreira, a população afrodescendente da América Latina, “con sus movimientos y formas de organización sociales, buscan nuevos imaginarios, construyen corporalidades y formas de socialización, desarrollando en muchos casos pensamientos disidentes y epistemologías alternativas a las dominantes”⁸.

No campo das artes, essas articulações – políticas, sociais e culturais – foram de fundamental importância para a criação e difusão de produções (literárias, artísticas e culturais), dos sujeitos da diáspora. Como forma de marcar o lugar de fala dos indivíduos enunciadore e chamar a atenção para o contexto de produções, a designação desses discursos é geralmente seguida do vocábulo “afro” ou do adjetivo “afrodescendente”. Desse modo, as denominações “literatura (música, dança, e outras artes) afro-brasileira”, “afro-colombiana”, “afro-peruana”, “afro-venezuelana” e, de um modo mais geral, “afrodescendente” ou “afro-latina”, assinalam as identidades “hifenizadas” desses sujeitos, compostas pela experiência da diáspora – representada pelo prefixo “afro” – e pela experiência da nação em que vivem.

A marcação por meio do prefixo “afro” e da nacionalidade (colombiana, brasileira, venezuelana, argentina, etc.) pode sugerir também uma perspectiva de produções artístico-literárias que rasura a ideia de arte “universal”, construída pelo discurso hegemônico. Tal qual discute o estudioso Hugo Achugar, “o sujeito social pensa, ou produz conhecimento a partir de sua ‘história local’, ou seja, a partir do modo que ‘lê’ ou ‘vive’ a ‘história local’, em virtude de suas obsessões e do horizonte ideológico em que está situado” (ACHUGAR, 2006, p.29). Assim, os discursos produzidos por intelectuais e escritores/as afro-latinos/as representam as suas experiências e subjetividades enquanto sujeitos historicamente situados. São relatos, narrativas, histórias múltiplas, produzidos por sujeitos diversos que integram, cada um com suas especificidades políticas, sociais e culturais, o construto denominado América Afro-Latina. O que reitera que

“A história local” de um sujeito social não é a mesma “história local” de outro, mesmo que ambos pertençam à mesma comunidade; ou dito de outra forma, não somente se produz em função de uma “história local”, como também em função do “posicionamento” – os “interesses locais e concretos” – dentro das ditas histórias locais. (ACHUGAR, 2006, p.28-29)

⁸FERREIRA, Luiz. *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales*.: área de estudios de la presencia africana en América Latina. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/coediciones/20100823033703/13ferre.pdf>>. Acesso em: 06/11/2012.

Desse modo, a chamada América Afro-Latina constitui-se através das diversas “histórias locais” contadas pelos diversos sujeitos sociais, de diferentes filiações, tradições e perspectivas que propõem a revisão das histórias e das epistemologias globais. Vale ressaltar que, assim como todo relato, as “histórias locais” presumem vilões e heróis, começos e fins, amarras, conflitos e estratégias narrativas (ACHUGAR, 2006, p.30). Assim, o presente trabalho também é produzido sob a perspectiva das “histórias locais”, a partir de interesses locais, em função de um “posicionamento”, de um lugar de fala que não necessariamente é geográfico, mas sim geopolítico e geocultural. Trata-se de um discurso historicamente situado, construído com base em estratégias narrativas e que não se pretende universal nem homogênea. Diante de tal perspectiva, é importante ressaltar que, quando se fala em produção literária afro-latina, deve-se considerar a multiplicidade discursiva, assim como, as diversas “histórias locais” que estão entrelaçadas em tal denominação. Desse modo, pode-se falar em literaturas afro-latinas, para assim, tentar contemplar, a partir do uso do plural, narrativas e subjetividades que compõem as produções poético-discursivas de América Afro-Latina. Conforme foi exposto anteriormente, cada uma dessas produções é historicamente contextualizadas, pressupõe um posicionamento, um lugar de fala e, de certo modo, provoca uma rasura na estrutura homogênea do cânone literário latino-americano, na medida em que questiona as noções de literatura universal e literatura nacional.

Vale ressaltar que, embora desde a década de 70 já exista referência à terminologia “América Afro-Latina”, as discussões sobre a temática ainda são bastante iniciais. Ainda é um campo de pesquisa pouco visitado por intelectuais e estudiosos latino-americanos, mas que começa a ser sistematizado através de estudos tais como os de George Andrews, Peter Wade, Lélia Gonzalez, Luiz Ferreira e as investigações que vêm sendo desenvolvidas no Grupo *de EtniCidades: escritoras/es e intelectuais afro-latinas/os*. Estes estudos contribuem para a difusão desta outra perspectiva que integra o construto discursivo denominado América Latina e demonstram também a multiplicidade de abordagens em torno das produções discursivas denominadas afro-latinas. No tópico seguinte, serão tecidas discussões sobre a afrodescendência na Colômbia, contextualizando, de modo mais específico, a “história local” da qual trata esse trabalho.

2.2 O CONTEXTO DA COLÔMBIA NO ESPAÇO DA AMÉRICA AFRO-LATINA

O campo dos estudos sobre a afrodescendência na Colômbia, assim como em outros espaços da América Latina, caracteriza-se por diferentes abordagens e enfoques nas diversas áreas do conhecimento. Porém, no contexto colombiano, os conflitos armados e o foco nas representações das comunidades negras rurais têm dado um caráter específico às investigações sobre a presença/ausência de negros e afrodescendentes neste espaço. Seja no campo da antropologia seja no âmbito das produções artísticas tais estudos ainda são bastante incipientes e buscam a inserção nos espaços sociopolíticos e acadêmicos. Vale ressaltar que, embora se tenha registro da existência de mulheres e homens negros no território colombiano desde o século XVI, no início do período colonial, as abordagens sobre tal temática ganharam maior ênfase em meados do século passado.

A Costa Pacífica colombiana é considerada por alguns estudiosos do campo da afrodescendência como a região com maior quantidade de habitantes negros do país. Conforme discute o pesquisador Ulrich Oslender (2004), cerca de um milhão de afro-colombianos vivem neste espaço – que se caracteriza pela grande confluência de rios que cortam os povoados da região –, já há muitos séculos. É também conhecido como um espaço no qual as manifestações culturais da diáspora conseguiram se manter, ao longo dos séculos, mesmo que incorporando elementos da cultura do colonizador (OSLENDER, 2004, p.36). No entanto, o reconhecimento por parte das instituições governamentais só se efetivou na década de 90 do século passado, com a Constituição Colombiana de 1991 e, depois, com a Lei 70, de 1993. Mas, juntamente com os aparatos legislativos, emergiram, na região, outrora conhecida por ser um local pacífico, invasões e conflitos desencadeados por grupos armados, provocando assim, o “deslocamento forçado”⁹ da população afrodescendente do Pacífico colombiano. Conforme pontua o pesquisador Arturo Escobar,

Desde 1996 aproximadamente, y con mayor intensidad a partir de 1998, se empezaron a producir desplazamientos masivos de población cuando los grupos armados de guerrilleros izquierdistas y paramilitares derechistas penetraron en muchas zonas en la región. Matanzas y desplazamientos masivos se han convertido en fenómenos cotidianos en la región, a medida que se ha intensificado la lucha por sus ricos recursos. (ESCOBAR, 2004, p.56)

⁹A esse respeito, consultar: OSLENDER, Ulrich. Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

Do século XVI ao XIX, a população negra na Colômbia foi desterritorializada, dizimada, perseguida, silenciada pela violência do regime escravocrata, nos séculos XX e XXI, esse processo se configura pelo preconceito racial e pelas novas formas de repressão articuladas pelos atores da guerrilha e por paramilitares. Por um lado, o Estado reconheceu o direito dos afro-colombianos à terra, já habitada por eles há séculos; por outro, não empreendeu políticas necessárias ao exercício de tal direito pela população negra colombiana do Pacífico. A Lei 70, de 1993, determinou a preservação das manifestações culturais afrodiáspóricas das regiões rurais ribeirinhas da Colômbia, entretanto, não houve garantia de que tais determinações fossem cumpridas. Juntamente com os aparatos governamentais, vieram também os projetos econômicos de determinados grupos que, interessados em explorar os recursos naturais e os projetos de desenvolvimento na região, assassinam e expulsam as populações do Pacífico. Conforme pontua Escobar (2004), neste local, o fenômeno do deslocamento das populações negras/afrodescendentes tem uma ligação evidente com o conflito armado (ESCOBAR, 2004, p.58). Os projetos de expansão agrícolas – que visam ampliar a plantação de “palma aceitera africana” – e a propagação do cultivo ilícito da coca despertaram o interesse desses atores dos conflitos armados pelo Pacífico colombiano.

Assim, a violência dos grupos armados – seja exército, guerrilhas seja paramilitares – provoca rupturas na suposta integridade territorial, social e cultural, à medida que interfere no processo de organização político-social dos povos negros e indígenas habitantes do Pacífico colombiano e também limita (ou até proíbe) as práticas culturais. Fato que contribui significativamente para o silenciamento ainda maior dessas populações que ficam suprimidas entre as leis promulgadas pelo Estado (mas não cumpridas) e as ações dos grupos armados. Consoante às discussões do estudioso Arturo Escobar,

El terror y los desplazamientos tienen por finalidad desbaratar los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, lograr incluso su exterminio, lo cual se ve facilitado por la utilización cada vez mayor de armas de fuego. (ESCOBAR 2004, p.61)

Como se pode inferir, a partir das discussões de estudiosos da temática, os deslocamentos das populações negras são planejados pelos grupos armados; estrategicamente organizados em função dos espaços mais almejados, nos quais os projetos de expansão agrícola são mais viáveis economicamente; e financeiramente patrocinado pelos donos de

indústrias localizadas nas proximidades da região do Pacífico¹⁰. Se, nos séculos anteriores, tentava-se apagar as diferenças étnico-raciais em nome de um ideal de nação unificada e homogênea, hoje tal apagamento é embasado na ideologia do desenvolvimento econômico pautado na transformação dos espaços naturais das regiões ribeirinhas do Pacífico colombiano em grandes campos agrícolas. O pesquisador Oscar Almario (2004) afirma que uma das características desses atos de violência é a *limpeza étnica*, já que os índios e afrodescendentes são os alvos principais das ações violentas de extermínios e expulsão do território (ALMÁRIO, 2004, p.76). Fato que também é discutido pelas estudiosas Sandra Castilho e Graciele Abril. Segundo elas,

Hoje, os territórios a que se refere a Lei n. 70 adquiriram uma enorme importância geopolítica e econômica devido à sua riqueza em recursos naturais, como madeiras finas, metais preciosos, abundante água; por isso, o litoral Pacífico transformou-se em cenário de pugna do interesse de instituições públicas e privadas para instaurar uma nova ordem territorial baseada na modernização e progresso tecnológico. Trata-se mais uma vez de lutas políticas por terras que afundaram o país numa eterna guerra, na qual as comunidades indígenas e negras foram assassinadas pouco a pouco com total impunidade, ou na qual, na melhor das hipóteses, foram deslocados para as grandes orbes, onde passam a engrossar os cinturões de miséria.(CASTILHO & ABRIL, 2008, p.168-169)

À medida que a violência praticada pelos atores dos conflitos armados efetiva uma limpeza étnica, por meio do genocídio e do deslocamento forçado das populações negras e indígenas, o discurso da “democracia racial” escamoteia as representações culturais, religiosas e artísticas desses grupos, diluindo as diferenças étnico-raciais, com base na ideia de que o processo de mistura racial eliminou toda e qualquer diferença de “raça” e cor no país. Desse modo, se não são exterminados pela violência dos grupos armados, o são pela violência simbólica¹¹. Sobre esse aspecto, uma outra forma de apagamento das populações afrodescendentes na Colômbia é a difusão dos discursos que afirmam que a população negra está concentrada na zona rural, nas áreas ribeirinhas, de modo mais específico, no Pacífico Sul colombiano e ausente dos centros urbanos. A academia, o Estado e até mesmo algumas

¹⁰A esse respeito, consultar: ESCOBAR, Arturo. Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.53-72.

¹¹O termo *violência simbólica* é utilizado, nesse trabalho, com base na acepção discutida pelo pesquisador Pierre Bourdieu em seu livro *O poder Simbólico* (1989). Embora se saiba que o conceito de Bourdieu não dá conta do processo complexo de violência imposta pelos grupos dominantes, ele é aqui utilizado com referência aos mecanismos de subjugação e dominação empreendidos por instituições de poder consideradas hegemônicas para escamotear e exercer a suposta supremacia diante dos grupos dominados.

vertentes dos movimentos negros colombianos vêm reiterando essa perspectiva, que é discutida por estudiosos como Eduardo Restrepo e Carlos Efrén Agudelo (2004). Para Agudelo,

[...] el discurso académico como el político han hecho énfasis en una matriz rural-fluvial-Pacífica como paradigma de referencia de la ‘identidad negra’. Es cierto que la asociación histórica entre el Pacífico, las poblaciones negras y ciertas prácticas culturales y sociales propias son un hecho relevante cuando se trata de evocar la problemática de estas poblaciones. Pero no es menos cierto que las poblaciones negras habitan prácticamente todo el espacio nacional incluyendo una presencia importante en centros urbanos y desarrollan formas múltiples de mestizaje y participación en la sociedad. (AGUDELO, 2004, p.179)

O processo de invisibilidade da população afro-colombiana é discutido pela estudiosa Nina de Friedemann em seu ensaio *Negros en Colombia: identidad e invisibilidad* (1992). Segundo Friedemann, a invisibilidade é uma estratégia discursiva que esmaece a cultura, a história e os direitos de grupos e indivíduos e seu exercício implica no uso de estereótipos que fixam características que reduzem as complexidades culturais e marcam negativamente a representação dos grupos subjugados (FRIEDEMANN, 1992, p.14). O discurso da invisibilidade da população negra foi difundido durante todo o período colonial, ratificado no processo de formação da “comunidade imaginada” e continua através das práticas da violência dos grupos armados, do silêncio da academia em relação às investigações sobre a história, as manifestações culturais e a literatura dos afro-colombianos. Ainda conforme Nina de Friedemann, os estudos sobre a população negra/afrodescendente começaram de forma bastante tímida, na década de 1940 do século XX, a partir de iniciativas de pioneiros como Rogerio Velásquez, José Rafael Arboleda e Aquiles Escalante – no âmbito da antropologia –, Delia Zapata Olivella e Manuel Zapata Olivella – no campo da música e da literatura (FRIEDEMANN, 1992, p.543). No entanto, tais estudos se depararam com as barreiras acadêmicas que impossibilitaram a sua difusão e, assim, permaneceram desconhecidos ao longo dos anos. Fato que vem sofrendo mudanças – embora, ainda muito lentas –, nos dias atuais, através de pesquisas desenvolvidas por estudiosos interessados na temática e envolvidos na proposta de evidenciar a presença de escritores e intelectuais negros nos espaços de produção do conhecimento.

É importante ressaltar que, embora o campo de estudos sobre a afrodiáspora na Colômbia venha se formando desde a década de 40 do século passado, no espaço acadêmico, ele ainda é incipiente, sendo que grande parte dessas pesquisas é desenvolvida por homens brancos – e muitos não vivem na Colômbia. Desse modo, o que se percebe é que os negros e afro-colombianos figuraram, ao longo de todo esse tempo, como objetos dos discursos do

outro (não negro), seja nas produções teóricas, seja na escrita literária. Foram poucos os intelectuais e escritores/as negro/as – como Aquiles Escalante, Rogerio Velasquez e Manuel Zapata Olivella¹² – que se tornaram conhecidos nos cenários acadêmicos, conforme discute Eduardo Restrepo; o que não quer dizer que eles não produziam conhecimento teórico. Tal perspectiva reitera o ponto de vista de Nina de Friedemanan sobre o processo de invisibilidade das produções teórico-discursivas dos afrodescendentes e as barreiras impostas pela academia diante das abordagens de tais investigações. Diante disso, intelectuais, escritores e ativistas de movimentos negros criaram outras estratégias de divulgação do saber que vão desde encontros, seminários até organizações¹³ que se empenham em preservar, difundir e reafirmar a identidade afro-colombiana, além de lutar pelos direitos étnicos, culturais e territoriais da população negra na Colômbia.

Merece destaque, ainda, o fato de que a maioria desses estudos é sobre a região do Pacífico sul colombiano, reforçando, assim, a ideia de uma matriz “rural-fluvial-Pacífica” afrodescendente na Colômbia, conforme discute o pesquisador Agudelo (2004). O estudioso Eduardo Restrepo (2004) pontua que as representações acadêmicas do negro, na Colômbia, foram estruturadas tendo o Pacífico como paradigma, fenômeno que ele denomina de “‘pacificalización’ del negro en Colombia” (RESTREPO, 2004, p.132). Restrepo discute ainda que, se os estudos sobre as populações negras já são raros, mesmo os que se referem ao Pacífico, muito mais raras são as investigações que concentram seus interesses em compreender as dinâmicas histórico-culturais das populações afrodescendentes urbanas da Colômbia (RESTREPO, 2004, p.133). Criou-se um imaginário, no país – propagado nos meios sociais, políticos e acadêmicos –, que difunde a ideia de que os negros que vivem nos grandes centros urbanos são cidadãos imigrantes e em processo de integração com as cidades que trazem expressões culturais de outras partes¹⁴. Desse modo, é possível perceber o porquê de a maioria dos escritores e escritoras negros/as ou afro-colombianos que aparecem nas pesquisas dos investigadores interessados na temática ter sua origem ligada às regiões

¹²A esse respeito, consultar: RESTREPO, Eduardo. Hacia los estudios de las Colombias negras. In: ROJAS, Mauricio Pardo; MOSQUERA, Claudia; RAMIREZ, María Clemencia (org.). *Panorámica afro-colombiana: estudios sociales em el Pacífico*. Bogotá: ICANH – Universidad Nacional, 2004. p.127-165.

¹³Alguns desses encontros e organizações são: Movimiento Nacional Cimarrón (1980), Proceso de Comunidades Negras – PCN (1993), Asociación de Afrocolombianos Desplazados – AFRODES (1998), Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados (2000).

¹⁴A esse respeito, consultar: AGUDELO, Carlos Efrén. No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.173-193.

ribeirinhas do país – como Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palácios, Juan Zapata Olivella, Gregorio Sánchez Gomez, María Teresa Ramírez, Mary Grueso Romero, Carlos Arturo Truque etc. – e poucos são aqueles/as que nasceram nos grandes centros urbanos colombianos. E, de certo modo, as obras desses autores também trazem representações das experiências das populações ribeirinhas, da relação estabelecida entre o ser humano e o meio natural. Isto é perceptível na obra *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella – que será analisada no último capítulo do presente trabalho, conforme descreve o trecho a seguir:

Las champas avanzan por entre los bancos de algas flotantes. Los canaletes parlotean todos a una misma voz, la voz ronca de la ciénaga desgarrada por los nocturnos bogas. Los sapos y grillos agujeran la oscuridad con la misma persistencia de las luciérnagas. Los hombres callan; es un silencio funeral, supersticioso, que no se atreven a violar. (OLIVELLA, 2002, p.68-69)

Segundo pontua o pesquisador Carlos Efrén Agudelo (2004), longe de ser uma entidade monolítica, limitada ao espaço rural ribeirinho do Pacífico, as identidades negras, na Colômbia, possuem diversas expressões, produtos de diferentes processos de construção e de contextos diversos (AGUDELO, 2004, p.177). Desse modo, pode-se pensar nesse processo de formação identitária da população afro-colombiana articulado a partir do diálogo entre essas duas possibilidades: ligados às tradições orais, à dança e às experiências ribeirinhas, rurais, mas também relacionados às expressões culturais e sociais dos espaços urbanos. Assim, refletir sobre as representações e os estudos sobre a afrodescendência na Colômbia aciona outra série de discussões e perspectivas que devem ser revisitadas e, em alguns momentos, questionadas. Trata-se de mais de cinco séculos de histórias que foram excluídas, silenciadas ou narradas sob a ótica do colonizador europeu; em outras palavras, desde o século XVI até meados do século XX, os negros e afro-colombianos tiveram os seus relatos apagados e suas experiências narradas com base nos parâmetros eurocêntricos. O que contribuiu para a fixação de estereótipos relacionados ao corpo e à capacidade intelectual dos povos da afrodiáspora – sexualidade afluída, preguiça, lascívia, propensão à desordem, irracionalidade, capacidade apenas para o trabalho braçal.

Nos dias atuais, esse processo histórico de negação e invisibilidade dos povos da diáspora vem sendo questionado através de pesquisas desenvolvidas por intelectuais negros (e não negros, no caso da Colômbia), das lutas políticas dos movimentos e organizações negros e também através da escrita poética produzida por escritores afro-colombianos e que rasuram noções como: os ideais de unidade nacional, homogeneidade literária, tradição e cânone literário. Embora, ainda hoje, os negros e afro-colombianos constituam os grupos mais pobres

do país, vítimas do preconceito e da discriminação racial, outros espaços de representações vêm sendo construídos, a fim de contestar os modos de representação estereotipada forjados e difundidos ao longo da história. A nova Constituição colombiana, promulgada em 1991, já apontou mudanças em relação às perspectivas políticas da afrodescendência, já que reconhece os direitos territoriais e culturais desses grupos marginalizados. Até a década de 90 do século XX, era perceptível o silêncio das autoridades governamentais diante dos direitos dos grupos afro-colombianos, pode-se inferir que, conforme o ideal de nação – una e homogênea –, não faria sentido reconhecer uma diferença que não existe, já que, tal qual a nação, o povo também é uno e homogêneo. A Constituição de 1991, entretanto, representou uma ruptura no âmbito político-social, já que instaurou uma lógica de reconhecimento da diferença étnico-racial que constitui o país. É importante destacar que essa “outra ordem política” foi resultado de décadas de lutas empreendidas por intelectuais, escritores e integrantes de movimentos negros. Dessas reivindicações também vieram a Lei 70, de 1993 – que objetiva a preservação cultural de negros e indígenas – e a Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana – que será abordada no capítulo seguinte.

No imaginário popular, principalmente que se construiu fora do país, a ideia que se tem de Colômbia é de uma país com sua população majoritariamente composta por indígenas. O discurso acadêmico, conforme discute a antropóloga Nina Friedemann, contribuiu significativamente para a formatação e a difusão desse imaginário. Para a pesquisadora, “en el decenio de 1950, a la incomunicación entre ciencia y literatura se sumaba la ausencia del negro como sujeto específico de trabajo en ambas disciplinas. La antropología se concentraba en áreas de indio” (FRIEDEMANN, 1983, p.81). O estudioso Aquiles Escalante reitera tal perspectiva ao afirmar que “hasta hoy todo el interés de los antropólogos colombianos ha incidido sobre el amerindio; poco o ningún esfuerzo se ha hecho por el estudio del tronco étnico negroide [...]” (ESCALANTE *apud* FRIEDEMANN, 1983, p81). Assim, pode se perceber que o silêncio acadêmico acerca da temática reafirma o processo de invisibilidade dos povos da diáspora nas historiografias colombianas, nas organizações políticas e no âmbito social. Consoante à discussão da estudiosa Nina de Friedemann, em seu texto, *Negros en Colômbia: invisibilidad y presencia*, tratar das questões relacionadas ao preconceito e à discriminação racial é uma tarefa complexa, pois os adeptos do discurso da “democracia racial”, reafirmado nos diversos espaços socioculturais colombianos, estão empenhados em negar a existência de qualquer manifestação de preconceito e discriminação, já que a Colômbia é um país que se fundamenta constitucionalmente numa “democracia racial”.

Assim, aqueles/as que, porventura, vierem a falar de racismo e discriminação racial são apontados/as como “racistas ao revés”¹⁵; ou conforme se diz no Brasil, é uma prática do “racismo às avessas”.

Desse modo, além do imaginário de país indígena, há que se discutir a ideia construída no processo de constituição da “comunidade imaginada”, no século XIX, de um país unificado racialmente por conta da mestiçagem. Desse modo, já que não foi possível erradicar as marcas dos povos indígenas e africanos, para formar, assim, uma nação homogênea conforme os moldes europeus, criou-se o discurso da “democracia racial”, forjando um ideal de nação que não extinguiu as diferenças étnicas, mas manteve a lógica da hierarquia com base na classificação racial (brancos, negros, mulatos, zambos, etc.). O que é perceptível até os dias atuais através das condições socioeconômicas dos negros e afrodescendentes na Colômbia – assim como em outras nações da América Latina – que geralmente vivem nas regiões mais pobres, sem acesso à educação e saúde de qualidade e, muitas vezes, são alvos dos grupos armados que atuam no país. Perspectiva discutida pelas pesquisadoras Castilho e Abril. Nas palavras dessas estudiosas,

Em contraste com a “igualdade” proclamada pela Constituição, a situação atual de afro-colombianos e indígenas caracteriza-se pela permanência de estados de marginalidade, cujos principais focos de conflito residem na imposição de novos esquemas de territorialidade, na violação dos direitos fundamentais, no desconhecimento dos direitos culturais e na existência de condições econômicas precárias. (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.169)

Todo esse processo discursivo-político – a construção da imagem de país indígena ou de democracia racial – foi formatado com um propósito principal: o apagamento das marcas das tradições africanas no processo de constituição da “comunidade imaginada” denominada Colômbia. Desse modo, percebe-se que, ao longo de mais de cinco séculos, foram várias as estratégias de supressão da história dos sujeitos da diáspora africana. Primeiro, o processo de desterritorialização – a retirada forçada de homens e mulheres das suas famílias, dos seus espaços territoriais – e a escravização desses povos e, com isso, a impossibilidade de narrar e registrar as suas histórias nos espaços considerados oficiais. E segundo, a constituição de discursos político-científicos, tais como: de “inferioridade racial”, “mestiçagem”, “democracia racial” e, em alguns momentos, a valorização dos elementos indígenas em detrimento do aporte cultural dos povos da afrodiáspora. Fatos que, para a antropóloga Nina

¹⁵ Expressão utilizada pela pesquisadora Nina de Friedemann, em seu texto intitulado *Negros en Colombia: invisibilidad e presencia*, publicado em 1983, nos anais do *Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia*.

de Friedemann, contribuíram para a invisibilidade dos negros e afro-colombianos ao longo de mais de cinco séculos de história. De acordo com a estudiosa,

Invisibilidad que en Colombia se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos y que se ha plasmado en variados ámbitos de la ciencia y de la política. Invisibilidad que se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América, y se complementa con el manejo de la estereotipía que desde épocas greco-romanas Europa ha practicado en sus relaciones con la población negra. (FRIEDEMANN, 1983, p.70)

Em grande parte da América Latina, o que se pode perceber é a negação de um conhecimento histórico sobre a afrodiáspora em diversos níveis sociais. A negação do direito de participar da constituição histórico-social dos espaços os quais esses grupos dos saberes negados ajudaram a formatar. Mais do que simples contribuição, os homens e mulheres negros/as trazidos/as de África para a América Latina e seus descendentes, foram de fundamental importância na formação social, cultural e econômica das “comunidades imaginadas” latino-americanas. Longe de ser apenas um número relacionado a escravos pertencentes a uma fazenda, como figuram nos registros histórico-sociológicos ao longo desses cinco séculos, os negros e afrodescendentes figuraram como uma força criadora dessa “nova” sociedade, desenvolvendo, desse modo, um papel ativo durante todo esse processo histórico de subjugação: no campo religioso, cultural, político, no âmbito da culinária, na introdução de novas técnicas de trabalho, na música, na dança etc. Consoante às discussões do escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella,

El significado del negro en la historia, sociedad y cultura de Colombia y de América no puede reducirse a una simple recolección y contribución en términos de documentos escritos u orales. El negro conlleva una fuerza viva y creadora, dinámicamente actuante en el contexto de la cultura nacional: en nuestros pensamientos conscientes e inconscientes: en la totalidad de las manifestaciones materiales, espirituales y transcendentales del país. (OLIVELLA, 1983, p.123-124)

Desde meados do século XX, escritores, intelectuais e ativistas de movimentos negros latino-americanos vêm desenvolvendo produções discursivas – ensaios, poemas, narrativas, etc. – que resignificam, revisam e narram de outro modo as suas histórias. Os discursos produzidos por esses indivíduos reiteram o lugar de sujeitos ativos na produção de conhecimento, no desenvolvimento de outros modos de saber que questionam os saberes já preestabelecidos e difundidos ao longo de mais de cinco séculos de dominação. Assim, as produções literárias e intelectuais de homens e mulheres negros/as e afrodescendentes evidenciam a reversão de um outro processo histórico: de lugar de objeto de estudo do outro –

homem, branco e educado, conforme os parâmetros europeus –, esses homens e mulheres negros/as e afrodescendentes, passam a sujeitos do próprio discurso; passam da representação a autorrepresentação nas áreas da cultura e da literatura.

As discussões tecidas no presente capítulo intencionaram traçar um panorama acerca do contexto sócio-histórico da presente pesquisa. As abordagens sobre os construtos América Latina, América Afro-Latina e Colômbia pretenderam demonstrar os espaços de conflitos e tensões nos quais estão situados a obra e o autor objeto/sujeito de estudo desta investigação. O próximo capítulo que compõe o presente trabalho será dedicado à análise do campo denominado de literatura afro-colombiana, a fim de perceber como se dão as abordagens da temática no contexto colombiano e como os textos produzidos por autores negros contribuem para a reversão do processo de invisibilidade discutido pela antropóloga Nina de Friedemann e pelo escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella, conforme exposto acima. Será também traçado um sucinto perfil biográfico do escritor e intelectual, Manuel Zapata Olivella, estudado nesta pesquisa.

3 LITERATURA AFRO-COLOMBIANA: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO (OU A CONSTRUÇÃO DE CONCEITOS?)

Nuestras palabras no presuponen desdén por los documentos insustituibles de la historia. Tan solo queremos recalcar que nosotros, por el lenguaje, el vestido o el color, también somos personajes vivos de la historia que camina. (OLIVELLA, 1983, p.126)

Han perdido la fe en sus propios santos. Muchos prefieren estarse fuera de la iglesia por temor a que se derrumbe. (OLIVELLA, 2002, p.146)

A literatura negra/afrodescendente é atualmente um dos campos de investigação mais polêmicos e complexos na área dos estudos literários e culturais. É recorrente pesquisadores/as e estudiosos/as da temática se depararem com beletristas e defensores da “pureza”, da “unidade” e da homogeneidade da literatura considerada nacional, decretando a ilegitimidade dos estudos e pesquisas voltados para as questões culturais da afrodescendência. No Brasil, tornaram-se lugar comum as tentativas de deslegitimar os trabalhos e investigações sobre a produção poética de autores autodenominados negros ou afro-brasileiros. Como exemplo recente, tem-se o poeta Ferreira Gullar que, em texto publicado no jornal *Folha de São Paulo* (2011), defendeu a inexistência da literatura negra e reforça, mais uma vez, a já contestada tese da homogeneidade nacional. No entanto, escritores e intelectuais negros como o pesquisador e poeta Cuti e a pesquisadora Florentina Souza, entre outros, já teorizam e discutem tais questões, desde a década de 80, contestando e comprovando que o discurso da homogeneidade e da unidade nacional, tal qual representa a literatura canônica, assim como outros constudos discursivos, também é passível de questionamentos. Esses estudiosos/as e escritores da produção poética afrodescendente demonstram que outras vozes – suprimidas no discurso da “comunidade imaginada” – emergem com maior força em meados do século XX, questionando, assim, o seu silenciamento ao longo da história e evidenciando outras vertentes discussivas e literárias divergentes dos discursos considerados oficiais. Fato semelhante e diferente simultaneamente ocorre na Colômbia, pois a ideia de “democracia racial” está presente nas “comunidades imaginadas” de América Latina, embora, considerando as particularidades de cada configuração nacional.

Em textos catalogados e lidos durante o desenvolvimento dessa pesquisa, foi possível perceber que os estudos voltados para a literatura afro-colombiana ainda buscam a legitimação no âmbito da literatura nacional e no contexto acadêmico. Vale salientar ainda

que a grande maioria dos estudiosos selecionados, lidos e referenciados neste trabalho não são de nacionalidade colombiana ou não estão no contexto acadêmico do país. Os pesquisadores sediados nas universidades norte-americanas são referenciados com mais frequência quando se tratam das investigações sobre literatura e cultura afrodescendentes na Colômbia. Diante de tal constatação, surge o questionamento: na Colômbia, não há pesquisadores – intelectuais negros/afro-colombianos – interessados na temática? Para o pesquisador Laurence E. Prescott, na área da antropologia, há algumas décadas, já se discute o estado das investigações afro-colombianas, apontando para a necessidade das mesmas sob diferentes perspectivas disciplinares. No entanto, não se tem dado igual importância à produção literária de homens e mulheres colombianos afrodescendentes (PRESCOTT, 1999, p.554).

Segundo Nicolay Vargas (2005), datam de 1956 os primeiros registros historiográficos acerca da produção literária de sujeitos afrodescendentes na Colômbia¹⁶. Porém, estudos apontam que, desde o século XIX, escritores e intelectuais já atuavam de forma a falar de si e do seu grupo, narrando as suas experiências e subjetividades através da linguagem poética. Como exemplo, há o poeta Candelário Obeso (1849-1884) que, em meados do décimo nono século, já se utilizava do poder da palavra escrita seja para exaltar e evidenciar, de modo positivo, as marcas da tradição africana na Colômbia seja para denunciar o preconceito, a marginalização social e a discriminação racial vividos pelos negros durante e após o período escravocrata. Além disso, utilizava-se também para representar os processos de recriação pelos quais passaram as tradições advindas de África em território colombiano para que pudessem ser mantidas e propagadas. Obeso é considerado por alguns estudiosos da poética negra como o precursor da produção poético-discursiva que, posteriormente, viria a ser denominada literatura afro-colombiana. Segundo Prescott,

[...] no son pocos los ciudadanos afro-colombianos que, decididos a lucir sus talentos literarios y capacidades intelectuales y a conquistar un merecido lugar de respeto dentro de la cultura nacional, han insistido en incluir su voz dentro de la lírica nacional. Eso explica que escriban y publiquen obras que expresan no sólo su yo íntimo — sentimientos, emociones e inquietudes —, sino también los valores, problemas y aspiraciones de su etnia y de su región. (PRESCOTT, 1996, p.105)

Vale ressaltar que a vertente literária denominada afrodescendente/negra é bastante ampla e complexa e compartilha de diversas perspectivas teóricas dos estudiosos da cultura e

¹⁶Trata-se da historiografia intitulada *Literatura colombiana. Sinopsis y comentarios de autores representativos*, de autoria de Núñez Segura e publicada em 1952. Nicolay Vargas, no entanto, não elenca, em seu artigo intitulado *Aproximación al problema de las literaturas de minorías. Mujeres, negros e indígenas en el mapa historiográfico de la literatura colombiana*, textos ou autores da literatura afro-colombiana que compõem a obra em questão; apenas menciona que se trata da “única história que dedica unas páginas a la poesía negra y mulata en Colombia” (VARGAS, 2005, p.129), até o ano de 1952.

da produção poética negra. Sendo assim, as divergências/convergências conceituais também são múltiplas e caberiam discussões mais amplas, em trabalhos posteriores, a respeito dessas diversas tentativas de conceituar a literatura chamada de negra/afrodescendente. Nos textos lidos para este trabalho, foram poucos os autores que ousaram esboçar uma discussão conceitual de literatura negra/afrodescendente/afro-colombiana. Diante disso, foram catalogadas duas perspectivas de conceituação desta produção literária aqui discutida, porém, para o presente trabalho, foi considerada mais pertinente a perspectiva teórico-discursiva construída pela pesquisadora Florentina da Silva Souza¹⁷. Segundo ela, a literatura negra/afrodescendente se constitui por um “conjunto de textos escritos com a predisposição de insurgir-se contra os tradicionais sistemas de representação” (SOUZA, 2005, p.67). Conforme discute Souza, esta literatura se caracteriza por ser “uma produção cultural híbrida”, que não se resume à mera cópia da tradição europeia, nem se constitui apenas como uma transposição das culturas africanas. Ainda segundo a estudiosa,

São textos que, utilizando linguagem e recursos literários apreendidos da tradição literária ocidental, jogam com a possibilidade de deslizar de modo produtivo entre as heranças da tradição ocidental e as heranças das tradições da literatura oral de origem africana que se transformaram na diáspora. (SOUZA, 2005, p.67-68)

Assim sendo, pode-se afirmar que a produção artístico-literária desses autores, autodenominados afrodescendentes, recriam, através da linguagem poética, as tradições herdadas das matrizes africanas e evidenciam representações dos homens e mulheres negros/as, seja de forma mais enfática seja de maneira mais sutil, divergentes daquelas difundidas pela literatura considerada canônica. Tal ponto de vista, discutido pela pesquisadora Florentina Souza, dialoga com a perspectiva do presente trabalho que intenciona analisar as representações e autorrepresentações do negro/afrodescendentes na Colômbia, tendo como base o texto literário *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella. Interessa, aqui, o negro como sujeito articulador do próprio discurso, como ator/autor nas cenas da representação e nos grandes cenários dos textos literários. O conceito apresentado por Souza enfatiza o aspecto intelectual e a capacidade criadora (e recriadora) do sujeito negro em relação ao discurso literário, o que se diferencia da proposta de Nicolay Vargas, que prioriza questões extraliterárias em detrimento da produção poético-discursiva elaborada por

¹⁷ A pesquisadora constrói estas reflexões a partir da produção poética de autores negros e brasileiros, porém, o conceito de literatura negra/afrodescendente elaborado por ela em sua obra *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornais do MNU* (2005) pode ser estendido a outros estudiosos e pesquisadores, dada a semelhança entre os projetos literários dos escritores negros (as)/afrodescendentes nos diversos países da América Latina, para as discussões sobre a literatura produzida pelos escritores da diáspora em território colombiano.

esses indivíduos autodenominados afrodescendentes, desconsiderando, desse modo, a experiência desses sujeitos poéticos da diáspora africana enquanto narradores/atores das suas próprias histórias. Para Vargas, em sua conceituação bastante resumida (e reducionista),

Encontramos explícito el motivo por el cual se independiza la literatura afrocolombiana: la raza. Es la única categoría donde un factor extraliterario explica la diferenciación en las historias de la literatura con respecto a las mujeres, hombres e indígenas. La periodización se logra de acuerdo a los ambientes literarios en los que el autor ha incursionado, por lo general poesía, novela, periodismo y drama. (VARGAS, 2005, p.129)

Estudos apontam um grande número de autores/as que, desafiando as propostas da unidade literária, vem tecendo outras narrativas e relatos históricos que divergem daqueles considerados hegemônicos. Mesmo com o difícil e lento acesso às letras colombianas e sendo relegado à “periferia do cânone”, autores como os irmãos Juan e Manuel Zapata Olivella, Candelário Obeso, Jorge Artel, Arnoldo Palacios e Helcias Martan Góngora, entre outros escritores/as, encontraram meios de produzir seus textos e vêm obtendo, ainda que de forma lenta, reconhecimento por parte de alguns estudiosos interessados na investigação da ausência/presença de autores/as e intelectuais negros/as na Colômbia (ORTIZ, 2007, p.23). No entanto, nas historiografias, conforme aponta Prescott (1996) e Ortiz (2007), tais nomes não estão registrados enquanto escritores da literatura colombiana. E, em relação à produção poética de mulheres negras, o quadro se torna ainda mais problemático. É uma das áreas da literatura negra/afro-colombiana que carece de maiores investigações, pois as pesquisas têm demonstrado que a maioria dos escritores afrodescendentes na Colômbia, cuja obra se conhece, são homens, enquanto as mulheres negras escritoras permanecem ainda olvidadas. São raras as exceções no meio literário colombiano. No século XX, por exemplo, de oito antologias publicadas, apenas duas citam o nome de escritoras negras¹⁸ (PALMEIRA, 2012, p.890). Cabe, aqui, expor duas inquietações: se esses/as autores/as estão produzindo uma textualidade que, de certo modo, representa também uma identidade nacional e reflete sobre questões relacionadas às condições subjetivas do homem e sobre a situação socioeconômica, política e cultural do país, por que não estão listados nos compêndios, historiografias e antologias literárias? Por que o silenciamento da academia e, principalmente, dos estudiosos da área das Letras, diante da presença/ausências desses/as escritores/as negros/as nas páginas das histórias literárias colombianas? A Colômbia é, depois do Brasil, Cuba e Panamá, o país

¹⁸As antologias que incluem os nomes de escritoras negras são as seguintes: *Antología 21 años de poesia colombiana 1942-1963*, organizada por Óscar Echeverri Mejía y Alfonso Bonilla Naar e publicada em 1964 e a coletânea *Diosas en bronce. Poesía contemporánea de la mujer colombiana*, publicada em (1995) e organizada por Teresa Rozo-Moorehouse.

da América Latina que tem o maior número de afrodescendentes, segundo afirma Lawo-Sukam (2010); sendo assim, em um país com uma maioria negra, cabe indagar (e também investigar) o porquê da invisibilidade política, social e cultural e da não representação dessa parcela da população. O pesquisador Alain Lawo-Sukam aponta uma perspectiva de resposta:

A pesar de su valor literario, la mayoría de los escritores afro-colombianos siguen siendo pasados por alto en los principales anales bibliográficos, antologías e historia de la literatura colombiana.[...] Desgraciadamente, la mayoría de los escritores afro-colombianos siguen esperando el día de su resurrección literaria debido a la poca atención que les presentan los críticos, las casas editoriales y debido también a la política exclusivista del canon literario. (LAWO-SUKAM, 2010, p.15)

São várias as explicações para justificar o apagamento de escritores afrodescendentes nas historiografias literárias colombianas, justificativas essas que tentam reforçar e legitimar o mito da “igualdade racial” e, ao mesmo tempo, podem revelar o preconceito e a discriminação racial, escamoteando, assim, as designações étnicas e as marcas das tradições africanas tão evidentes na Colômbia e em outros territórios da América Latina. Além disso, ressalta-se ainda o temor que determinados grupos têm em tratar de assuntos relacionados ao racismo, tanto no cerne social quanto no âmbito acadêmico, receando mexer em antigas feridas ou abrir novas fendas no construto de homogeneidade nacional vigorosamente difundido pela literatura – que também é concebida e vigorosamente defendida como única e homogênea tal qual a ideia que se tem de seu povo. Além disso, conforme afirma Prescott (1996), discutir sobre raça e/ou racismo, fomentar estudos sobre a negritude em escolas e universidades, lutar contra a discriminação racial, através de organização de movimentos e campanhas de orgulho racial, são atividades que vêm sendo qualificadas como racistas, segregacionistas e causadoras de discriminação e preconceito racial (PRESCOTT, 1996, p.106-107). Soma-se a isso o fato de muitos autores da literatura afro-colombiana estarem distantes dos grandes centros urbanos, o que dificulta o acesso aos espaços editoriais e, assim, a publicação, a circulação e o reconhecimento da sua obra (PRESCOTT, 1996, p.112). Na acepção de Manuel Zapata Olivella, “Se hace necesario, sin embargo, luchar contra los reflejos condicionados heredados del viejo coloniaje que sepultó la cultura indígena, subestimó a la negra y autodiscriminó a la mestiza” (OLIVELLA, 2010, p.196).

Porém, iniciativas como a organização da *Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana*, editada pelo Ministério da Cultura da Colômbia, provam que, apesar do longo caminho a ser percorrido a fim de que tais produções sejam legitimadas tanto no âmbito da academia e da sociedade, já há um interesse – político, social e, sobretudo, acadêmico – em catalogar,

analisar e difundir os textos elaborados por escritores e intelectuais da diáspora africana. Os volumes que compõem a biblioteca acima mencionada se encontram disponíveis *on-line*¹⁹ e em algumas livrarias da Colômbia e é composta por 19 títulos, nos quais estão expostas produções ensaísticas e literárias de vários autores²⁰ afro-colombianos, em um recorte de tempo que se inicia em meados do século XIX e segue até início dos anos 2000. Vale salientar que a Biblioteca Afro-Colombiana, apesar de contribuir para a difusão da literatura e de outros trabalhos intelectuais produzidos por autores negros colombianos, não contempla a totalidade de poetas, romancistas, ensaístas, etc. que, desde meados do século XIX, vêm tentando construir uma tradição literária afrodiáspórica na Colômbia²¹. É importante pontuar que este trabalho empreendido pelo governo colombiano é resultado de mais de um século de lutas e negociações, articuladas por intelectuais negros (e não negros), a fim de tornar visível a produção de escritores/as afrodescendentes que se dedicaram, ao longo desse tempo, a reescrever um passado histórico – através do texto literário ou de outras produções discursivas – do qual foram esmaecidos ou lembrados de forma estereotipada e a narrar o presente enquanto sujeitos do próprio discurso. A Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana se configura como um outro espaço de circulação da escrita literária produzida por grupos minoritários. Espaço esse que se distancia dos circuitos das grandes editoras e se constitui enquanto alternativo, à medida que se diferencia dos padrões estéticos e das regras de circulação e leitura impostos pela tradição canônica.

¹⁹ Os textos que compõem a Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana estão disponíveis (inclusive para *download*) no seguinte endereço eletrônico: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biblioteca-afrocolombiana>>.

²⁰ Dentre os autores que compõem a Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana estão: Manuel Zapata Olivella, Gregorio Sánchez Gómez, Arnoldo Palácios, Carlos Arturo Truque, Lenito Robinson-Bent, Óscar Collazos, Hugo Salazar Valdés, Candelário Obeso, Jorge Artel, Helcías Martán Góngora, Alfredo Vanín, Rogerio Velásquez Murillo, Óscar Collazos, Pedro Blas Julio Romero, Rómulo Bustos Aguirre. Merece destaque, dentre os livros que compõem a biblioteca em questão, por ser a única obra dedicada à produção literária de mulheres negras que compõe a Biblioteca de Literatura Afro-colombiana, a *Antología de Mujeres Poetas Afro-colombiana*, organizada por Alfredo Ocampo Zamorano e Guimor Cuesta Escobar. Nela, estão nomes como: Teresa Martínez de Varela, Luz Colombia Zarkanchenko de González, María Teresa Ramírez, Mary Grueso Romero, Edelma Zapata Pérez, Julia Simona Guerrero, Dionicia Moreno Aguirre, Emiliana Bernard Stephenson, etc.

²¹ Neste trabalho, literatura afrodiáspórica pode ser compreendida como o conjunto de textos poético-narrativos produzidos por escritores afrodescendentes nos diferentes espaços da diáspora africana. Tais textos representam o contexto sociohistórico do sujeito enunciador bem como do grupo cultural ao qual pertence; reconstruem e representam, via linguagem escrita, traços das culturas vindas de África que foram fundamentais para a constituição das identidades “afro” nos territórios da diáspora africana, especificamente, na América Latina. Desse modo, a categoria “literatura afrodiáspórica” inclui os textos denominados literatura afro-brasileira, afro-venezuelana, afro-argentina, afro-colombiana, afro-peruana, etc. visto que tais produções são situadas no contexto da afrodiáspora no espaço denominado América Latina.

Embora se saiba que, após décadas de produção poética e intelectual, de lutas e negociações, já se inicia um processo de reconhecimento da literatura negra/afrodescendente, a crítica colombiana, conforme Laurence Prescott (1996), não tem dado a devida importância à produção escrita dos afrodescendentes (ou não se interessa em dar visibilidade a tais produções) e devido a tal “esquecimento” ou invisibilidade, exercidos pelos críticos tradicionais da literatura nacional colombiana, alguns autores negros são mais estudados e reconhecidos em outros espaços fora da Colômbia. Candelário Obeso, Jorge Artel, Manuel Zapata Olivella, Arnoldo Palácios, Helcía Martán Góngora, Juan Zapata Olivella etc. são exemplos de nomes de escritores e intelectuais que através da linguagem poética construíram outras perspectivas histórico-literárias das representações de povos e culturas herdeiras de tradições africanas que se diferenciam de forma a contrapor as narrativas consideradas oficiais. A produção de tais intelectuais, assim como a de tantos outros, reitera o fato de que, apesar dos horrores da travessia do Atlântico, a recriação e a reconfiguração das heranças serviram como mote de resistência ao processo de dominação do colonizador.

Além do processo de recriação das tradições de matrizes africanas nos espaços da diáspora que atravessa a produção poética dos escritores afrodescendentes na Colômbia, as temáticas dessa literatura são diversas e múltiplas, tais quais as perspectivas e o contexto de produção de cada autor. Cabe listar algumas que, segundo os estudiosos da literatura afro-colombiana Antonio D. Tillis (2012) e Alain Lawo-Sukam (2010), são mais recorrentes nas obras desses autores: a relação homem/natureza, denúncias da violência, da intolerância religiosa e da negligência do governo para com os grupos desprivilegiados economicamente, além das denúncias contra o preconceito e a discriminação racial. A convivência simbiótica homem-natureza é, aliás, protagonista de muitas obras desses escritores da diáspora tais como Zapata Olivella, Hélcias Martán Gongora, Hugo Salazar Valdés, dentre outros. Vale ressaltar ainda, conforme afirma Roland Walter, que

Desde o holocausto do sistema da escravidão, a natureza/paisagem tem um papel de suma importância na experiência dos negros: o mar enquanto espaço de vida e morte, a plantação e as minas enquanto cativo, o manguê, a floresta, as colinas e montanhas enquanto esconderijos, entre outros. (WALTER, 2009, p.117)

A natureza figura não apenas como o espaço paradisíaco que serve de cenário para as histórias de amor; ela assume um papel de suma importância na produção literária desses autores. É, muitas vezes, personagem fundamental desta poética afrodescendente, que intenciona a reconstrução da história dos povos da diáspora negra, através dos espaços nos quais viveram seus antepassados: rios, matas, bosques, montanhas, savanas, etc. (WALTER,

2009, p.177). Os rios, mares, fauna e flora têm o poder supremo – tal qual o poder divino pregado pela tradição católico-cristã – de deter ou de sustentar a vida; em outras palavras: “a natureza pode tanto dar, como tirar a vida” (TILLIS, 2012, p.35). A obra em estudo, *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella, tece reflexões acerca dessa relação homem/paisagem natural, desse poder de prover e ceifar a vida. Tal poder supremo, na obra em questão, é representado pela imagem do rio que transborda em tempos de inverno, levando as plantações e as habitações, assolando toda a população ribeirinha da vila de Chimá; como se percebe no trecho abaixo:

[...] con las primeras lluvias los chimaleros se acuerdan de los cultivos, de los animales, de sus propios hijos. Al largo del río se construyen defensas que contengan las crecientes. En los pantanos se siembra el arroz. Los caballos mueren encalambrados o pierden los cascos por la humedad. Las fiebres se incuban en las ciénagas y, al caer la tarde, los zancudos perforan los toldos, succionan y envenenan la sangre. El río socava los barrancones: las ciénagas se llenan cada vez más de agua y los caminos anegados sitian los pueblos. El acoso combinado de las lluvias, el río y las ciénagas precipita la tragedia presentida: la inundación. Cultivos, raíces y granos maduros naufragan hacia el mar. (OLIVELLA, 2002, p.69)

Desse modo, pode-se inferir que a natureza é também responsável por prover o sustento familiar (principalmente no caso das populações rurais), uma vez que, sem a cooperação da fauna, da flora, dos rios não pode haver pesca, caça, plantio e/ou colheita. Ao mesmo tempo em que figura como o espaço do trabalho forçado e do cativo no período colonial, materializado nas plantações e nas minas, o meio natural é também a via de resistência dos povos negros escravizados, através da fuga para as florestas, da formação de quilombos nesses locais e da relação estabelecida ente homem e ambiente natural fundamental para a sobrevivência desses povos. Desse modo, o bioma tem também o poder de reconstituir histórias, de reconfigurar manifestações culturais, forjar identidades e de recriar lugares de sobrevivência para os “desterritorializados” da diáspora negra. Esta relação de respeito e de trocas mútuas entre o homem e o meio natural estabelece diálogos com a tradição africana também no que diz respeito às manifestações religiosas – os deuses pertencentes às matrizes religiosas herdadas da África foram recriados nos territórios das Américas a partir dessa forte relação entre as divindades e os elementos da natureza. A respeito dessa simbiose homem/natureza/ religião, Lawo-Sukam pontua:

El amor que tienen nuestros autores por la naturaleza no solo se arraiga en el deseo de sacar a su tierra del olvido, sino también en una reafirmación (implícita) de los valores ancestrales africanos. En efecto, la naturaleza como creación orgánica divina es respetada y protegida en la cosmovisión africana. Esta mentalidad tradicional se trasladó a las Américas. (LAWO-SUKAM, 2010, p.24)

Assim sendo, através das representações – por meio da palavra – da força e do poder vital da natureza e da sua interação com os seres humanos os escritores da afrodiáspora constroem seus textos dialogando com a cosmovisão africana. Através da recriação e reinvenção dessa perspectiva dialógica entre homem e meio natural, constrói-se também outros modos de saber e de agir. Pode-se afirmar que, por meio dessa relação de entrecruzamento se sobrepõem visões de mundo metaforizadas via linguagem poética. Desse modo, “el hombre y la naturaleza se entrecruzan y se entroncan. La naturaleza es la mediación para plasmar su visión del paisaje, de la cultura, de los sentimientos propios” (LAWO-SUKAM, 2010, p.229).

Vale ressaltar, ainda, a força e importância do espírito criador e ao mesmo tempo improvisador desenvolvido pelos sujeitos diaspóricos em prol da sua sobrevivência e empregado na recriação das suas manifestações culturais e religiosas em territórios da diáspora. Essa estratégia do improviso permitiu a continuidade – mesmo que de forma diferente, “adaptada” – de muitas práticas herdadas das tradições africanas, perceptíveis através da culinária, da música, da dança, de práticas religiosas, dos rituais fúnebres e das manifestações folclóricas²² (especificamente em algumas regiões da Colômbia), de estruturas de organizações sociais, etc. Vale ressaltar que, no processo de travessia do Atlântico, vestimentas, armas, ferramentas de trabalho e até a própria língua, tiveram que ser deixadas para trás. Desse modo, desprovidos de recursos materiais/financeiros, os povos da diáspora negra africana trazidos para a América Latina, valendo-se da capacidade de improvisação, da memória e dos recursos que aqui encontraram, produziram, neste vasto e heterogêneo território, formas culturais que passariam a representar as suas vivências e experiências em outros espaços, longe das suas terras, dos seus costumes e dos seus familiares. A capacidade de criar, de inventar é uma característica que distingue os humanos dos outros seres vivos e, segundo afirma o escritor e pesquisador Manuel Zapata Olivella,

Esta capacidad ontogénica creadora del ser humano, le permitió al africano, cualquiera que fuese la cultura del colonizador, del amo, del esclavista, generar su propia imaginación, su propio sentimiento. No de hombre esclavizado, no de

²²Embora se saiba que no Brasil a palavra *folclore* é bastante questionada por sua conotação pejorativa e já não é mais benquista por algumas vertentes acadêmicas dos estudos de culturas, na Colômbia, algumas manifestações da cultura popular, são denominadas de *folclore*. Tal palavra é bastante utilizada por Manuel Zapata Olivella e por sua irmã Delia Zapata Olivella em seus textos sobre a música, a dança e as demais manifestações artísticas da cultura popular colombiana. A palavra em questão é utilizada em vários contextos no meio intelectual e cultural colombiano; a exemplo do periódico *Revista Colombiana de Folclor*, que se dedica a publicações de trabalhos relacionados ao tema. Acrescenta-se a isso os textos intitulados *Delcal folclor musi*; *Del folclor colombiano*; *Del folclor costeño*; *Razones del mestizaje folclórico colombiano*, *Los pasos del folclor colombiano: Alabados y lumbalúes*; *Los pasos del folclor colombiano: El folclor andino*; *Los pasos del folclor colombiano: Canciones de laboreo y vaquería*; *Los pasos del folclor colombiano*, etc. todos de autoria de Manuel Zapata Olivella.

hombre limitado por las condiciones que se le imponían; sino la condición ontogénica de ser un creador. Y esa condición ontogénica tenía que partir de la base que lo primero que tenía que asegurar de acuerdo con el mandato, con el culto de sus ancestros, era defender la vida, y que la vida no tenía color, que la vida no era simple y llanamente un comer hoy y un morir mañana, sino que era también recrear a partir de los elementos que les imponían las condiciones sociales a que habían sido sometidos. Recrear una nueva visión. (OLIVELLA, 2012, p.91-92)

Consoante a perspectiva de Manuel Zapata Olivella (2010), o povo negro trazido da África no processo de colonização das Américas “desposeído de sus pautas propias –religión, lengua, hábitos, geografía, sociedad, etcétera –, se vio obligado a encontrar otra, la que le imponía el amo y el medio social al que fue arrojado”(OLIVELLA, 2010, p.225). Ainda de acordo com a afirmação do autor em questão, “la necesidad de hacerse a una nueva cultura y expresar en ella lo que tenían de la suya propia, constituyó el sentido de su lucha” (OLIVELLA, 2010, p.373). Assim sendo, a recriação cultural dos povos da diáspora africana nas Américas está representada nas estruturas dos cantos religiosos (alabados, romances y arrullos), nos instrumentos musicais, nos rituais fúnebres, nos ritmos musicais, nos bailes e danças de carnaval, principalmente na cúmbia²³. Desde a travessia do Atlântico e chegada ao principal porto de desembarque, na Colômbia, de escravizados trazidos de África – Cartagena de las Indias –, os homens e mulheres negros/as já se deparavam com a diversidade e diferença cultural ao conviver com habitantes de diversas regiões do continente africano, falantes de diferentes línguas. Nos primeiros contatos desencadeados nesse processo de escravização, os povos subjugados tiveram que improvisar a fim de estabelecer um código de comunicação entre eles. Desse modo,

[...] o Atlântico não é só a via que leva os futuros escravizados para as Américas, mas é também a rota por onde navegarão os diversos discursos constitutivos da negritude, incluindo os projetos de volta à África e a circulação de ideias e artefatos políticos e culturais. (HATTNER, 2011, p.19)

Merece destaque, ainda, no que diz respeito à produção literária afro-colombiana, a subversão dos paradigmas coloniais por meio da reafirmação e da valorização da identidade

²³A cúmbia, conforme afirma Manuel Zapata Olivella (2010), é um baile folclórico na costa Atlântica colombiana que tem sua origem notadamente africana (p.82). É um tipo de dança no qual os membros do corpo adquirem movimentos de sincronia específica. Em algumas regiões da costa Atlântica, o baile é executado em torno de uma árvore denominada *bohorque*. Os músicos se agrupam em volta da árvore e os pares de dançarinos, formados por homens e mulheres, formam outro círculo ao redor dos tocadores. O fogo também é um elemento importante no cenário da dança e é geralmente conduzido pelas mulheres que carregam em sua mão direita velas acesas, no lugar das tochas utilizadas nas cerimônias dos bailes da cúmbia em tempos passados. Para a pesquisadora Délia Zapata Olivella, a cúmbia é um movimento musical formado pela influência das matrizes africanas e indígenas. Segundo a estudiosa, o contínuo contato entre índios e negros durante o processo de servidão colonial, devido à situação de subjugação comum entre os dois povos, deveria produzir, entre suas consequências, a aproximação e a fusão parcial de suas expressões musicais: “la melancólica gaita o flauta indígena, en cercano contraste con la alegre e impetuosa resonancia del tambor africano” (p.190-191).

afrodescendente. Se aos povos subjulgados foram impostos padrões de comportamento social, cultural e linguístico, baseados nos moldes europeus, a sua assimilação pelos sujeitos da diáspora não ocorreu de forma passiva. O preceito básico era a incorporação de tais modelos vindos da Europa, recriando, transformando e adaptando para a sua realidade cultural de sujeitos deslocados geograficamente. Tal perspectiva está, hoje, reiterada na dança, na música, na cultura do tambor e da máscara, nos mitos, nos rituais, na religião e principalmente na linguagem – elementos da expressão cultural afro-latina que encontram espaços de representações no tecido da literatura produzida por escritores negros/afrodescendentes. Desse modo, pode-se afirmar que o processo de dominação colonial foi bastante efetivo no âmbito da linguagem. Ele começa e conclui com a linguagem, conforme afirma Alain Lawo-Sukam (2010, p.27).

Caso a linguagem seja o lugar em que os processos de dominação ganham terreno fértil, é por meio dela também que se dá a resistência (ou reversão) desse processo. Consoante a tal perspectiva, os escritores da literatura denominada negra/afro-colombiana se utilizam do poder da linguagem – principalmente da palavra escrita – para contestar os paradigmas eurocêntricos e traçar outros modos de perceber o mundo. É também no espaço da palavra escrita que se dão as reinvenções e recriações das práticas culturais herdeiras das tradições africanas e também se problematizam as representações estereotipadas dos sujeitos negros, construídas pelos textos literários considerados canônicos. Enquanto que em séculos passados a resistência ao processo de escravização tinha o quilombo como um dos seus maiores representantes, nos dias atuais, a palavra escrita, o projeto poético empreendido pelos escritores da diáspora africana vêm ganhando espaço e se firmando enquanto lugar de combate a discriminação, a marginalização de homens e mulheres negros/as e ao preconceito racial. O pesquisador Alain Lawo-Sukam tece a seguinte reflexão sobre essa relação do escritor afro-colombiano com a linguagem:

La forma y el estilo que cada escritor elige para expresar sus vivencias, inquietudes y protestas, es la palabra, aquella que, con su carga de significado, los poetas nos hacen interiorizar en imágenes y símbolos. El español (del colonizador) y el aporte dialectal local, más que un medio de comunicación se convierten en un receptáculo donde los poetas guardan su memoria ancestral. (LAWO-SUKAM, 2010, p.228)

A apropriação da língua do dominador pelos povos da diáspora pode ser entendida como uma estratégia para estabelecer a comunicação entre os diversos grupos transplantados para os territórios das Américas. Vindos de diferentes regiões de África, falantes de diferentes línguas, os povos da afrodiáspora possuíam em comum a necessidade (e o desejo) de

preservação das suas manifestações culturais e criar meios de comunicação – a partir da língua do dominador (recodificada) –, entre esses diversos grupos foi uma importante estratégia de recriação e reconfiguração das suas culturas. O diálogo entre os grupos da diáspora seria um método bastante eficaz de preservação de memórias e histórias. O estabelecimento desse código linguístico, estrategicamente constituído pelos africanos escravizados, permitiu não apenas a comunicação entre grupos falantes de línguas diferentes, mas também o entendimento da sua condição e o fortalecimento de um modo de resistência através de uma discursividade forjada no contexto do cativeiro, da servidão forçada e do apagamento cultural. Ainda na contemporaneidade, pode se afirmar que é a língua do colonizador – apropriada e reconfigurada pelos escritores da diáspora – que contribui para o processo de difusão e recriação das memórias e das culturas negras. Conforme defende Hattner,

O processo de apropriação da língua do dominador inicia-se no momento em que os escravizados, provenientes de diversas regiões culturais na África (e consequentemente, falante de diversas línguas) passam a elaborar uma linguagem própria, fruto dessa apropriação e das transformações da língua do colonizador efetuadas por meio da múltipla experiência do cativeiro. A língua do colonizador, que seria um dos elementos fundamentais no processo de apagamento do sujeito diaspórico, torna-se, dialeticamente, o primeiro *locus* de resistência desse sujeito, e o ponto de partida da evolução das culturas negras na diáspora. (HATTNER, 2011, p.19)

Para Zapata Olivella (2010), o idioma hispânico, mesmo após séculos de imposição à população negra e indígena nas Américas, ainda é recriado, reinventado e modificado seja por escritores da diáspora africana ou mesmo pelos falantes populares aos quais a língua do colonizador foi imposta. Ainda segundo a perspectiva do intelectual e escritor em questão, a incorporação de raízes e termos próprios do índio e do negro no idioma hispânico ainda está em processo. Manuel Zapata Olivella critica ainda o tradicionalismo gramatical defendido por alguns intelectuais colombianos e afirma que tal zelo pela gramática cria “complejos idiomáticos” (OLIVELLA, 2010, p218); assim sendo, conforme o autor aqui discutido, “antes que escritores nos preocupa ser filólogos. Afán de afirmarnos en un idioma que todavía nos es extraño”(OLIVELLA, 2010, p218). Por outro lado, em dissonância a esta fala herdada, imposta, surge outra, própria, no agitado cotidiano do povo (OLIVELLA, 2010, p.218). Falar esse que, na definição de Zapata Olivella, configura-se por:

Palabras que nadie sabe quién las inventó, de dónde vienen, hacia dónde van en el continente o en qué sitio se quedan, fuera o dentro de los cartabones académicos. Son millares. Unas viven un día y otras perduran. Las creamos inconscientemente y, sin embargo, comunican un concepto que es captado de inmediato por el que oye,

habitante del mismo lugar, de la geografía social que nos enfrenta.(OLIVELLA, 2010, p.218)

Conforme a perspectiva de Walter Mignolo (2003), língua e literatura foram armas poderosas e aliadas no processo de construção de comunidades imaginadas homogêneas (MIGNOLO, 2003, p.299). A crença em uma língua pátria, difundida por uma literatura nacional foi um dos elementos-base para a construção de uma identidade nacional unificada. A língua, desde o processo de colonização até a formação do construto discursivo de nação, serviu como instrumento de dominação e exercício de poder, uma vez que os idiomas dos grupos detentores de poder hegemônico foram impostos aos grupos dominados, pautados em um modelo de comportamento linguístico (de fala e de escrita) que deveria ser seguido pelos sujeitos subjugados. Modelo esse controlado por regras e baseado em rígidas estruturas gramaticais. E a literatura funcionou como um grande veículo difusor desse padrão de fala e escrita, bem como dos valores nacionais desejados pelos grupos dominantes. Desse modo, percebe-se que “língua e literatura faziam parte de uma ideologia de Estado” (MIGNOLO, 2003, p.299). No entanto, a partir de meados do século XX, tal perspectiva de unidade nacional, fixada na língua e na literatura, passou a ser contestada por não contemplar uma maioria da população das nações latino-americanas. Para Mignolo, “os fortes elos entre língua, literatura e territórios, concebidos como uma configuração neutra no século 19, estão sendo constantemente desatados por transformações sociais e também por práticas culturais” (MIGNOLO, 2003, p.320). Fato que pode ser percebido na emergência dos discursos literários dos grupos considerados minorias: homens e mulheres negros/as, moradores de periferia, indígenas, homossexuais, etc. que desejam “compor a multiplicidade do discurso nacional” (SOUZA, 2005, p.88). Conforme afirma o pesquisador Walter Mignolo, “a noção de culturas nacionais homogêneas e a transmissão consensual de tradições históricas e literárias, bem como da transmissão de comunidades étnicas inalteradas, estão passando por um processo de profunda revisão e redefinição” (MIGNOLO, 2003, p.321).

Outras histórias e narrativas estouram os discursos da homogeneidade nacional, cultural e étnica, estabelecendo, assim, outras pautas de discussão e reivindicação, bem como outros modos de produzir, difundir e transformar o conhecimento. Esse processo de revisão e de redefinição da noção de homogeneidade do qual fala Mignolo aciona saberes e memórias que protagonizam a recriação – seja através das narrativas poéticas ou históricas –, de culturas, tais como as de matrizes africanas na diáspora. Foi, sobretudo, através da memória, que se deu o processo de reconstrução das culturas da diáspora em territórios das Américas.

Foi através desse recurso que elementos das culturas africanas foram aqui reconfiguradas e transmitidas para as gerações seguintes. A travessia do Atlântico em condições sub-humanas, o espaço do cativo, as dores e revoltas impulsionadas pela retirada involuntária do seu espaço territorial fortaleceram ainda mais o desejo de reconstituir suas tradições culturais, suas manifestações religiosas e estruturas sociais. O navio negreiro, pode-se dizer, foi um espaço planejado para o esquecimento estratégico das etnias, das culturas e dos modos de vida dos povos africanos nele transportado. Porém, “por meio de uma criatividade mítico-poética” (WALTER, 2009, p.20), as comunidades negras, nos territórios da América Latina, foram capazes de forjar suas representações culturais a partir dos horrores da travessia do Atlântico, a bordo dos chamados navios negreiros, provando assim a importância da memória na recriação da história dos povos da diáspora. Conforme discute Roland Walter,

O ato de *recordação* – um complexo processo seletivo que (re)codifica imagens e pensamentos – que dá acesso à *memória* é um ato de resistência à perda, expropriação, desterritorialização e desarraigamento sofridos pelos afrodescendentes pan-americanos. (WALTER, 2009, p.20) (grifos do autor)

A escrita literária afrodescendente é atravessada pela memória da travessia do Atlântico, dos horrores da escravidão, dos seus ancestrais, dos quilombos; tal como representa o romance *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella, no trecho: “la color morena pode llegar al padre Berrocal de las costas cercanas de San Bernardo, por donde se expandieran los negros fugitivos en botes y canos en tiempos de la Colônia” (OLIVELLA, 2002, p.94). Acrescentem-se a isso as lembranças da experiência da diáspora, da dança, da música, da religião, da organização familiar. Através da evocação da memória, tenta-se reescrever a história dos povos da diáspora negra nas Américas; desconstruir estereótipos difundidos pelo discurso oficial e reconfigurar identidades no espaço da afrodiáspora. Lembrar e esquecer – processos que constituem a memória, segundo discute Pollak (1992), – fundamentam a reescrita da história e a constituições de novas (outras) manifestações culturais e religiosas nos territórios da afrodiáspora. Neste caso, fala-se de memórias coletivas, no sentido de que se deseja a preservação – a reconstituição – de um passado e se quer reforçar um sentimento de pertencimento a um determinado grupo. Seleccionam-se fatos, elementos e objetos que outrora comporiam as manifestações culturais e religiosas da diáspora, pois conforme afirma Pollak (1992), a “memória é seletiva” e, assim sendo, elege o que deve ser esquecido (silenciado) e lembrado. Além disso, longe de ser um fenômeno estático, a memória é mutável e, como tal, está sujeita a “flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p.2). Trata-se de uma construção discursiva social ou

individual. Por meio dela, os grupos de africanos escravizados que foram arrancados dos seus territórios e trazidos para as Américas reinventaram modos de sobrevivência, preservação e transmissão das suas manifestações culturais, das suas práticas religiosas, das suas histórias e seus diversos modos de saber. A memória, desse modo, constituiu um meio de resistência para os povos negros da diáspora; um recurso potente e eficaz para a preservação da história de um povo marcado pelas feridas abertas pela violência da escravização.

Conforme aponta Nely Novaes Coelho (1993), a literatura, denominada negra/afrodescendente, na América Latina, emerge do discurso da diferença que ganha maior ênfase na década de 70 do século passado. Tal produção literária trouxe à cena artístico-discursiva as representações que as literaturas ditas nacionais silenciaram durante muito tempo. Não se pode perder de vista que as literaturas da diáspora negra surgem, conforme aponta Achugar, nos espaços da “transculturização”, da “hibridez”, da “heterogeneidade”, da “multidisciplinaridade”. Segundo Achugar (2006), “todas essas ideias propuseram novos relatos culturais sobre a América Latina ou, se não foi assim, abriram a reflexão a novas interpretações, ou novas construções, sobre relatos culturais latino-americanos” (p.144). No espaço das diferenças, das divergências e das diversidades, conforme são percebidas as nações latino-americanas, as literaturas das chamadas minorias (negros, mulheres, homossexuais, moradores de periferias, dentre outros grupos) vêm adentrando os espaços – que antes não lhes permitiam acessar – com outros discursos, outras narrativas e outros sujeitos não representados ou representados de forma estereotipada pelos discursos hegemônicos e considerados oficiais. Para o pensador Hugo Achugar,

Os novos narradores que começaram a contar suas histórias fizeram estourar a unidade monológica do relato hegemônico anterior. Eles o fizeram de diversos modos, ora recontando e corrigindo o esquecido, ora recontando os relatos que antes existiam e foram desterrados dos arquivos, passando à letra escrita o que permanecera através da transmissão oral, mas também, por vezes, esquecendo ou silenciando outras narrções. (ACHUGAR, 2006, p.144)

Apesar de anteriormente, já haver registros de estudos acerca das contribuições dos afrodescendentes na Colômbia, é nos finais da década de 70 do século XX que tais pesquisas ganham maior fôlego, através de organizações de congressos idealizados por intelectuais, escritores e militantes negros, nos quais a proposta principal se pautava na discussão acerca da presença e invisibilidade dos povos e manifestações culturais oriundas de África. Como exemplo, tem-se o *Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas* que ocorreu em 1977, em Santiago de Cali, e teve como mentores e organizadores os escritores, intelectuais e militantes Manuel Zapata Olivella, da Colômbia, e Abdias do Nascimento, do Brasil.

Conforme afirma Laurence E. Prescott (1999), o congresso teve um êxito incalculável; com a repercussão do evento, muitas outras instituições se empenharam em organizar simpósios, seminários, encontros e colóquios²⁴ com o objetivo de discutir as questões relacionadas à afrodescendência na Colômbia. Devido à tamanha repercussão, a revista *Letras Nacionales* (que teve Manuel Zapata Olivellas como um dos fundadores) dedicou seu trigésimo quinto número a publicações de contos, poemas, notas biográficas e comentários das obras de autores afrodescendentes. A proposta da revista seria a de prestar uma “homenagem ao *Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas*”, assim, o número 35 da *Letras Nacionales* recebeu o título *El negro en la literatura colombiana*²⁵. Consoante o ponto de vista de Laurence E. Prescott, esta edição da revista constitui a primeira antologia de literatura afro-colombiana publicada (1999, p.554).

Nina de Friedemann (1992), em seu texto *Negros en Colombia: identidad e invisibilidad*, discute sobre a invisibilidade e, conseqüentemente, sobre o processo de marginalização da população negra na Colômbia. Consoante a pesquisadora em questão, a invisibilização dessa parcela da população se dá em todos os níveis: cultural, social e político. No que diz respeito aos discursos sobre o elemento eleito para representar a nacionalidade colombiana, ganha destaque a figura do índio, reforçando, assim, a construção discursiva – bastante difundida pelo discurso considerado oficial – que prega a ideia de que, na Colômbia, a população negra é minoritária e restrita a algumas regiões do país²⁶. Esse processo de apagamento e silenciamento dos afrodescendentes, difundido pela empresa colonial e que

²⁴Na lista desses eventos estão: o Primer Simposio sobre Bibliografía Negra en Colombia (Bogotá, 1983); Seminario Internacional “La Participación del Negro em la formación de las sociedades Latinoamericanas” (Bogotá, 1986); Seminario de Cultura Negra (Universidad del Cauca em Popayán, 1987, 1988, 1991, 1996) e o Coloquio sobre Contribución Africana a la cultura de las Américas (Bogotá, 1992). Todos esses encontros estão listados no texto *Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidades de la literatura afro-colombiana* de Laurence E. Prescott (1999, p.553).

²⁵ Prescott, 1999, p.554.

²⁶ Conforme Eduardo Restrepo Uribe, a maioria dos estudos sobre população negra na Colômbia se refere às áreas rurais, são raras as pesquisas que se voltam para a investigação da presença/ausência de negros no ambiente urbano. Tal afirmação nos leva a duas interpretações: a primeira é que, se há maior recorrência de estudos sobre a população negra nas zonas rurais, pode-se inferir que há uma maior concentração dos grupos afrodescendentes nos espaços dos rios do Pacífico, nas minas, nas regiões agrícolas, etc. A segunda interpretação é que essa ausência de estudos pode ser entendida como uma forma de silêncio (ou apagamento) em relação a essa parcela da população ou, ainda, pode-se inferir que o discurso da mestiçagem racial foi mais bem sucedido nos espaços urbanos do que nas áreas rurais. Vale ressaltar que, nos estudos divulgados sobre a população negra nas áreas rurais, em sua maioria, o negro aparece como objeto de investigação do outro e não como sujeito do próprio discurso. Consultar: URIBE, Eduardo Restrepo. *Hacia lós estudios de las Colombias negras. In: Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales em el Pacífico*. Instituto Colombiano de Antropología e História – ICNH – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

ganhou força ao longo dos séculos e se arrasta aos dias atuais tem causado consequências irreversíveis para os povos descendentes de matrizes africanas nos diversos países da América Latina. Na Colômbia, conforme os estudiosos Castilho e Abril,

[...] os índios e os afro-colombianos constituem os segmentos mais pobres do país e apresentam sérios problemas de saúde, educação, marginalização, e são as principais vítimas da violência, produtos de diversas forças armadas que atuam no país, sejam guerrilhas, paramilitares, narcotráfico ou instituições do Estado. (CASTILHO & ABRIL; 2008; p.159)

São invisíveis politicamente, invisibilizados também nos espaços simbólicos das representações culturais. Subjacente a noções como as de “cultura”, “escrita”, “literatura”, “linguagem” perpassam a noções de poder responsáveis pela seleção/exclusão do que deve ser aceito/rechçado dentro dessa larga esteira das representações artísticas, conforme pontua Roberto Reis (1992). É a partir de tais critérios que se formam as listas restritas do denominado cânone literário. Critérios esses que dialogam diretamente com o ponto de vista dos responsáveis – geralmente homens, brancos e educados nos moldes europeus – pelo processo de eleição/exclusão das obras que serão consideradas canônicas. No campo da literatura, as listas do cânone vêm reforçando a ideia da representação cultural como um bloco monolítico, homogêneo e, conseqüentemente, supressor das diferenças étnicas e culturais. Desse modo, a formação de um cânone estaria pautada na ideologia dos seus avaliadores, de modo que, aqueles que não corroborassem com tal forma de pensar e agir seriam excluídos tanto do processo de constituição quanto do interior das listas do cânone. Antônio D. Tillis utiliza a expressão “amnésia seletiva” (TILLIS, 2012, p.178) para discutir o apagamento de determinados grupos do contexto de produção poética da América Latina. Para Tillis, o discurso de homogeneização da literatura latino-americana deu origem a um “processo hiperbólico de ‘branqueamento’ cultural e supressão étnica.” Ainda conforme o pesquisador em questão, “os latino-americanos têm exagerado e encorajado seus ‘eus’ hispânicos a suprimir traços indígenas e africanos” (TILLIS, 2012, p.178). Para Alain Lawo-Sukam,

Aunque la literatura afro-colombiana sea abundante, los estudios críticos sobre la misma tardan en realizarse. Este fenómeno es debido a factores socioeconómicos y políticos. La mayoría de los escritores afro-colombianos carece de recursos financieros suficientes para editar sus obras en casas editoriales. Prefieren hacerlo de manera artesanal, lo que impide una gran circulación nacional e internacional de los libros. A eso se agrega la lentitud de reconocimiento del valor literario de aquellas obras y su inclusión en el acervo cultural del país. (LAWO-SUKAM, 2011, p.41)

O discurso literário é – assim como outras práticas discursivas – construído por um sujeito social inscrito por diversas marcas contextuais e atravessado por experiências inerentes

ao próprio sujeito enquanto ser histórico. Desse modo, pode-se afirmar que a literatura é um meio de propagação de projetos socioculturais de classes, gêneros e etnias e todos eles se constituem com base em seleções/exclusões. O que se percebe é que, durante muito tempo, ela esteve a serviço dos grupos detentores de poder e, sendo assim, servia como difusora das ideias desses grupos, apagando as vozes de outros sujeitos e reproduzindo estereótipos acerca daqueles que não estariam “habilitados” a falar de si: negros, mulheres, homossexuais, índios e moradores de periferia.

Diziam-se povos, conseqüentemente, extinguem-se relatos históricos e memórias. A “capacidade democratizadora”²⁷ do discurso da mestiçagem conseguiu diluir a diversidade racial presente na Colômbia e propagou, assim, a invisibilidade dos grupos étnicos e especificamente os afrodescendentes que, durante muito tempo, foi objeto do discurso do outro – homem, branco, educado nos moldes europeus –, sendo reduzido aos estereótipos relacionados ao corpo: força física, sexualidade aflorada, etc. Conforme pontua Friedemann, o discurso da mestiçagem “como ideología de acción política, sigue siendo útil para aniquilar diversidades socio-raciales que reclaman derechos de identidad” (FRIEDEMANN, *apud*, ORTIZ, 2007, p.14). Nessa perspectiva, o construto discursivo que difunde o ideal de cultura mestiça serve apenas ao ideal das culturas consideradas hegemônicas, pois, como se sabe, nesses cenários, culturas como a afrodescendente e a indígena são esmaecidas, tendo em vista a ideologia de uma nação que se projeta enquanto mestiça, na qual, qualquer diferença sócio-racial “desaparece” em prol dos mitos da homogeneidade e unidade nacionais. Segundo discute a pesquisadora Nina de Friedemann,

El mestizaje a su vez fue sustento en la construcción de una sociedad de castas, entendidas estas como categorías de gente que sin ser blancas aspiraban a serlo, aunque se encontraran en algún lugar de la pirámide entre la base donde estaban los negros y los indios y el vértice de los blancos, que cuidaban su estatus con celo agudo. Tanto que pasar de una casta a otra requería entrar en el proceso de blanqueamiento, cuyos resultados podrían comenzar a apreciarse y validarse solo en curso de una sucesión de generaciones. (FRIEDEMANN, 1992, p.13)

A literatura foi um dos grandes veículos difusores dos discursos da igualdade racial, da mestiçagem, da homogeneidade e unidade nacionais. Através dela, construíram-se imagens de representações nacionais a partir do ponto de vista de um determinado grupo detentor do poder político-discursivo que atendiam apenas às expectativas de nação desse restrito grupo. Aqueles – pessoas ou grupo de pessoas – que não se “adequaram” a esse imaginário de nação

²⁷Consultar: CASTILHO, Sandra Soler; ABRIL, Graciele Pardo. Colômbia: Invisibilidade e Exclusão. In: VAN DIJK, T. A. (org). *Racismo e Discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008. p.159-201.

foram apagados dos processos que visavam a formatar esse discurso de nacionalidade, com base nos ideais e modelos da metrópole. Assim sendo, propagou-se a invisibilidade dos negros e afrodescendentes nesse amálgama político-discursivo que constituiu a comunidade imaginada denominada Colômbia. Desse modo, a ideologia do “branqueamento”²⁸ foi a mola propulsora desse processo. Apagaram-se os rastros das etnias afrodescendentes e indígenas e difundiu-se o ideal de nação puramente hispânica (no sentido de nação branca). Os negros, segundo afirma Ortiz, “eran considerados un obstáculo para el progreso de la nación y desta manera se legitimaron las leyes que autorizaban la inmigración de blancos al país para ‘blanquear’ a la población mezclada” (ORTIZ, 2007, p.14).

A literatura – como veículo difusor de tais ideais – é também o meio de contestação desses discursos. É através do tecido textual, seja na modalidade escrita seja oral, que escritores autodenominados afro-colombianos contestam os construtos da unidade, do mito da democracia racial e da homogeneidade nacional. É pelo viés da produção literária, denominada afro-colombiana, que esses autores contestam a ideologia do “branqueamento” tão difundida nas nações que sofreram o processo de colonização de base escravocrata. É, também, por meio da palavra que estes autores expressam suas experiências pessoais enquanto sujeitos da diáspora africana. Expressão individual, que consoante Alain Lawo-Sukam,

Es innegable la presencia de una voz poética individual y concreta, cuyos pensamientos y sentimientos se expresan con un lirismo profundo. En esta voz individual se escucha una voz colectiva, la del pueblo de ascendencia africana que ha sufrido la negación de una historia y la coisificación de su existencia. (LAWO-SUKAM, 2010, p.227)

A produção literária afro-colombiana traz à esteira das representações aqueles indivíduos que até então permaneceram invisíveis ou a mercê das representações estereotipadas do outro. Esta produção poética estabelece um diálogo com a literatura considerada canônica, na medida em que traz à cena práticas culturais de grupos marginalizados politicamente, socialmente e culturalmente que, até então, não figuravam nos textos literários considerados canônicos, enquanto sujeitos do próprio discurso. É uma literatura de denúncia, de protesto e resistência, mas é também um texto onde o sujeito

²⁸ Segundo a pesquisadora Lélia Gonzalez, a ideologia do branqueamento tem como pressuposto a difusão e a perpetuação da ideia que elege os valores e modelos da cultura ocidental branca como sendo os únicos, legítimos e universais. Tal perspectiva é difundida pelos meios midiáticos e também através dos textos literários. Conforme afirma Gonzalez, “Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’ como se diz no Brasil), é internalizado com a conseqüente negação da própria raça e da própria cultura” (GONZALEZ, 2011, p.15).

poético expressa suas experiências de mundo, seus sentimentos, amores e desencontros amorosos. Assim como a heterogeneidade de perspectivas e visões de mundo dos seus vários escritores, as temáticas da literatura negra/afro-colombiana também são diversas, perpassando pela representação do espaço geográfico, da relação homem/natureza, pelas manifestações culturais e religiosas e pelas experiências dos sujeitos da diáspora africana em território colombiano e de modo mais geral em território latino-americano. Conforme discute o estudioso Alain Lawo-Sukam (2011), apesar da diferença de geração entre os escritores afro-colombianos, percebe-se, em suas obras, uma mesma preocupação pelo resgate e a celebração da cultura afro-colombiana em seu contexto local, sagrado e secular. Ainda conforme o pesquisador, “esta inclinación cultural se yuxtapone al deseo vehemente de denunciar las duras condiciones de vida del pueblo afro-colombiano y abogar por una mayor y más incluyente humanidad” (LAWO-SUKAM, 2011, p.41).

É importante observar que raras foram as vezes, nas pesquisas e leituras realizadas para o presente trabalho, que nomes de autores negros e, especificamente de Zapata Olivella, foram listados nos textos sobre literatura colombiana. Nas historiografias literárias, conforme apontou Prescott (1999), a ausência desses escritores é quase uma constante, quando se trata da produção literária na Colômbia ao longo dos anos. Eduardo Coutinho, em seu texto *Hacia una nueva historiografía literaria en América Latina* (2003), discute os processos de mudança que as historiografias vêm sofrendo no contexto latino-americano. Segundo Coutinho,

Con la contribución de corrientes del pensamiento como la Deconstrucción, la Nueva Historia y los llamados Estudios Culturales y Postcoloniales, la Historiografía Literaria ha sufrido, en las dos últimas décadas, una considerable transformación, que se hace sentir por el cuestionamiento, entre otras cosas, de su linealidad tradicional, basada en nociones como las de progresión o evolucionismo. (COUTINHO, 2003, p.44)

Mesmo sob a égide de tais reformulações, ainda há um extenso caminho a ser percorrido no que tange à ausência/presença de poetas, romancistas, escritores e intelectuais afrodescendentes nas historiografias literárias latino-americanas e, especificamente, colombianas. Nelas, desde os organizadores, até os escritores selecionados para comporem os *corpus*, predominam as figuras masculinas, de cor branca e que privilegiam os parâmetros culturais e de pensamento europeus. Como discurso, longe de serem destituídas de qualquer grau de inocência, as histórias da literatura são/estão vinculadas ao interesse daqueles que as formatam/constroem/redigem, pois como sujeito inscrito historicamente e culturalmente, o redator é também um indivíduo comprometido com o seu tempo e lugar de enunciação, assim

sendo, a narração empreendida pelo historiador literário pode ser entendida como uma seleção de textos e acontecimentos, que traduzem o ponto de vista do seu narrador e as marcas da comunidade a qual pertence. A pesquisadora Carmiña Navia Velasco, em seu texto *La novela colombiana en las dos últimas décadas*, traça um panorama da literatura colombiana, especificamente nas décadas de 70 e 80 do século passado, mas o seu estudo não faz referência à produção literária de Manuel Zapata Olivella, que, desde a década de 40, já escrevia e publicava seus textos representando valores, anseios, preconceitos, costumes e experiências subjetivas (assim como outros autores da literatura considerada canônica). Tampouco faz referência a outros escritores contemporâneos da literatura afro-colombiana.

É válido ressaltar que, no imaginário popular, quando se fala em literatura colombiana, a figura do escritor Gabriel García Marquez é a mais recorrente, seguida de outros escritores que compõem as listas do cânone da literatura nacional colombiana. Porém, pesquisas como as desenvolvidas por alguns estudiosos citados neste trabalho apontam um caminho para a mudança de perspectiva em relação a este imaginário construído sobre as produções culturais colombianas. A ideia de unidade e homogeneidade cultural e nacional já não mais se sustenta no contexto atual da Colômbia. Os “discursos da diferença” se insurgem, instaurando outros modos de perceber a nação. As literaturas produzidas por esses outros autores, diferente do ideal de literatura pregado pela tradição hegemônica, são caracterizadas por sua função social. Contexto de produção e obra dialogam diretamente entre si, configurando também outros modos de ler o texto. O lugar de fala do autor torna-se indispensável no processo de produção, circulação e leitura do texto, de modo que as experiências do sujeito enunciator estão inscritas no discurso poético, propondo, assim, um entrelaçamento entre autor/sujeito histórico/obra. Como discute Eneida Maria de Souza, “os fatos da experiência, ao serem interpretados como metáforas e como componentes importantes para a construção de biografias, se integram ao texto ficcional sob a forma de uma representação do vivido” (SOUZA, 2007, p.113). Para a pesquisadora Leonor Arfuch, “[...] toda literatura – escrita – é autobiográfica na medida em que participa desse plano concreto, não por aglutinar convencionalmente um conjunto de tropos, mas por compartilhar, mesmo sem confessas, medos, paixões, obsessões, fantasias” (ARFUCH, 2010, p.233). Na perspectiva de Manuel Zapata, a literatura, além de ser a arte da palavra, é também um produto da vivência do escritor enquanto sujeito inserido num contexto sócio-histórico. No tópico seguinte, será esboçada uma breve biografia do escritor, médico e intelectual negro

Manuel Zapata Olivella, visando a perceber como se dá essa relação dialógica e intrínseca entre autor e produção literária.

3.1 INSCRIÇÕES HISTÓRICAS DO ESCRITOR E INTELLECTUAL NEGRO MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Pesquisar a vida de Zapata Olivella exigiria um percurso por muitos continentes em busca de fatos e anedotas históricas. (TILLIS, 2012, p.18)

A vida do escritor e intelectual negro Manuel Zapata Olivella é marcada por diversos trânsitos culturais, por experiências “transcontinentais” e pela vivência negra em variados espaços do mundo. Um jovem viajante e curioso por descobrir! Descobrir o novo, o diferente, o outro, descobrir-se. Assim foi a trajetória do escritor afro-colombiano Zapata Olivella. Etnólogo, antropólogo, médico e escritor – este é um pequeno esboço da vasta área de atuação do intelectual que ora se apresenta –, refletiu e produziu textualidades sobre áreas do conhecimento, tais como: música, literatura, “folclore”, cultura popular colombiana, etc. Acrescentam-se a isso as obras literárias de sua autoria.

Panamá, Costa Rica, Nicarágua, Honduras, Guatemala, México, Estados Unidos, Espanha, França, Rússia, Alemanha, Mongólia e China são exemplos de espaços transitados pelo sujeito multifacetado em questão. Porém, foi em Harlem, bairro negro dos Estados Unidos, que o escritor aqui estudado reencontrou sua consciência étnica. Lá foi recebido pelo poeta Langston Hughes, que viria a ser um dos seus grandes influenciadores. Embora Zapata Olivella tenha convivido com a miséria e a discriminação racial na Colômbia, ser testemunha de tais fatos em um país considerado rico e desenvolvido lhe causou maior impacto. Dessa sua experiência no Harlem, veio a matéria-prima para o ensaio *Harlem olvidado* (1948) e para a sua obra literária *Hotel de vagabundos* (1954). Conforme o estudioso Antonio D. Tillis, “durante esse período de ‘descoberta’, Zapata Olivella começou sua carreira como escritor. Suas inúmeras aventuras supriram a matéria-prima para a criação de seus textos” (TILLIS, 2012, p.20). Das suas experiências, enquanto viajante “vagabundo” (era assim que se definia), enquanto sujeito desejoso de explorar o mundo, de recolher testemunhos e vivências outras, vieram as motivações para muitas das suas produções ensaísticas e literárias. Uma delas é a obra *Changó, el gran putas*, da qual o próprio Manuel Zapata Olivella discute o seu processo de produção:

Ya en América tuvo, por muchas razones, la experiencia de Haití, la experiencia de Brasil, tuve la experiencia de los Estados Unidos, de México, etc. Así es que *Changó, el gran putas* es producto de una vivencia, y de una investigación histórica, de una preocupación siempre de estar entendiendo, comprendiendo la realidad americana, colombiana, no solamente a través de los libros, sino a través de la investigación directa e recogiendo testimonios²⁹. (OLIVELLA, 1997, p.62-63)

Changó, el gran putas (1983) é talvez uma das obras de Manuel Zapata Olivella mais conhecidas e estudadas nacional e internacionalmente; embora existam registros, em pesquisas desenvolvidas por estudiosos como Antonio D. Tillis e Laurence Prescott, de que desde a década de 40, Zapata Olivella já havia produzido textos literários que também possibilitavam a reflexão acerca das questões sociais e étnico-raciais e que estavam atravessados pelas suas experiências de viagem e “descoberta” pela Colômbia, pela América Latina e pelo mundo. Tem-se como exemplo a obra *En Chimá nace un santo* (1964) que neste trabalho é analisada, não apenas como objeto estudo, mas também como produção de conhecimento e como reflexões sobre problemas históricos e de interesse da humanidade (MIGNOLO, 2003, p.305). A respeito da apropriação de experiências pessoais para a transformação em material literário discorre o próprio Zapata Olivella:

De nuestra propia vida pueden hacerse muchas historias, tal vez una o ninguna novela. Para que las vivencias se transformen en material creativo se necesita que ellas, además de singulares, sean capaces de retomar vida independiente de uno mismo. Como esas pesadillas que perturban nuestros sueños y que no deseamos repetir. Fueron experiencias que se independizaron y adquirieron existencia propia, aunque persistan en nosotros. (OLIVELLA, 2010, p.213)

Para a pesquisadora Olga Arbeláez (2005), mais do que relatos de viagens – gênero textual que se desenvolve em meio à tradição eurocêntrica –, as narrativas que surgiram das experiências de deslocamentos de Zapata Olivella se incluem na categoria de texto denominada por Mary Louise Pratt como autoetnografia³⁰. Nos relatos de viagem, conforme Pratt, o sujeito enunciador pertence ao grupo do que observa e relata. É uma narrativa sobre o Outro, geralmente em condição de subalternidade em relação ao observador. Por outro lado, nos textos autoetnográficos, o outro se autoconstrói, autorrepresenta-se em resposta às ou em diálogo com as representações construídas pelos relatos do dominador. (PRATT *apud* ABELÁEZ, 2005, p.6). Segundo as palavras da pesquisadora Daniela Gianna Beccaccia Versiani,

²⁹Entrevista concedida a pesquisadora Lucía Ortiz. ORTIZ, Lucía. Conversación con Manuel Zapata Olivella. In: *X Congreso de la Asociación de Colombianistas*. Anais. Pennsylvania State University, 1997. p.60-66.

³⁰In: ARBELÁEZ, Olga. *Un vagabundo en los Estados Unidos: desplazamiento y exilio en He visto la noche y Hotel de Vagabundos* de Manuel Zapata Olivella. Disponível em: <http://scienti.colciencias.gov.co:8084/publindex/docs/articulos/0123-4412/1/1.pdfm>. Acesso em: 23/11/2011.

[...] autoetnografias – entendidas [...] como discursos de construção de *selves* que refletem sobre os contextos culturais nos quais se inserem – podem ser consideradas como processos discursivos alternativos de saber, sejam eles saberes cotidianos, históricos ou antropológicos; em suma, discursos que se constroem enquanto alternativas aos discursos legitimados por poderes oficiais, sejam eles os poderes de um Estado autoritário, sejam eles os poderes que outorgam legitimidade e autoridade a um saber disciplinar tradicional. (VERSIANI, 2005, p.120)

Desse modo, a obra *En Chimá nace un santo* pode ser percebida como uma autoetnografia, à medida que se constitui enquanto um discurso que destoa daqueles legitimados pelas instâncias de poder hegemônico, além de evidenciar os sujeitos marginalizados como atores e produtores de sua própria textualidade. Assim, conforme afirma Tillis (2012), a produção textual de Manuel Zapata Olivella “revela a negação de uma presença histórica. Falam da ausência ostensiva de contribuições de afro-colombianos no desenvolvimento da nação” (TILLIS, 2012, p.15). Ele evidencia, em seus textos, as temáticas que foram silenciadas nos discursos históricos e literários oficiais: “opressão, marginalização, silenciamento, racismo histórico e desprivilégio de africanos e afrodescendentes” (TILLIS, 2012, p.15) na Colômbia e em outros países da América Latina. Aspectos que, segundo estudiosos como Antonio Tillis e Lucía Ortiz, estão estritamente relacionados com a subjetividade de Manuel Zapata Olivella.

Filho de Antônio María de Zapata e Edelmira Olivella – o pai negro e a mãe descendente de indígena e europeu –, o escritor em questão nasceu em Santa Cruz de Lorica, Colômbia, em 17 de março de 1920. Definia o pai como “mulato”³¹ e a mãe como “crioula”, inferindo, assim, o processo complexo e (problemático) de configuração da sua identidade e, de um modo geral, da própria formação identitária dos indivíduos da América Latina. Desse modo, “sua herança étnica, que vem a ser um ponto de referência importante em suas últimas obras, é resultado da miscigenação histórica e da escravidão no Novo Mundo” (TILLIS, 2012, p.18). Embora se autodeclare triétnico e utilize os termos “mestiço” e “mulato” como designação para os povos latino-americanos, Manuel Zapata Olivella reconhece que, nesse processo violento de “mistura” racial, os padrões de beleza e os modelos culturais europeus foram eleitos como os únicos e legítimos a serem seguidos. Enquanto que as manifestações culturais ameríndias, africanas e afrodescendentes foram apagadas dos discursos históricos

³¹Tal termo, no Brasil, já é bastante contestado nas áreas das pesquisas relacionadas à afrodescendência. As categorias “mestiço” e “mulato” foram bastante utilizadas, no Brasil, pelos discursos histórico-científicos no século XIX, no processo de constituição nacional, para apagar as diferenças raciais e também para mascarar a realidade étnica do país. São categorias consideradas depreciativas e condizentes apenas aos ideais dos discursos da homogeneidade e unidade nacional. Os intelectuais, escritores e integrantes de movimentos negros no Brasil, vêm problematizando tais perspectivas, desde a década de 70, do século XX, através de pesquisas acadêmicas, produções poéticas e movimentos de afirmação e autoafirmação da identidade negra.

oficiais ou, em muitos casos, representadas de forma distorcida, estereotipada (Tillis, 2012, p.18-19).

Desse modo, o *leitmotiv* da produção literária, teatral e ensaística do autor aqui estudado passa a ser a tentativa de evidenciar o que a historiografia dominante se negou a reconhecer: a forte e inegável presença das matrizes africanas na formação social, histórica e cultural das Américas. Acrescenta-se a isso a luta contra as sutis, porém perceptíveis, segregação racial, discriminação, marginalização e opressão sofridas pelos negros e afrodescendentes na Colômbia e em outros territórios latino-americanos. Partindo desse pressuposto, Zapata Olivella propõe, em suas obras, reflexões sobre a experiência da diáspora negra no chamado Novo Mundo, bem como intenciona reescrever, recontar a história dos povos dominados – na perspectiva do dominado –, a partir do texto literário.

Quando questionado sobre suas relações com o Pacífico Sul Colombiano – região majoritariamente habitada por negros e na qual se situam os *palenques*, e que figuram como espaço de referência das heranças culturais herdadas das matrizes africanas na Colômbia –, em entrevista concedida ao estudioso Darío Henão Restrepo, Zapata Olivella responde:

Una es eminentemente literaria a través de escritores como Sofonías Yacup, Martín Góngora, Arnoldo Palacios y Natanael Díaz; ellos como yo, llegaron a la capital a realizar estudios universitarios. También mi aprendizaje con maestros como Rogelio Velásquez y Aquiles Escalante que fueron pioneros en los estudios afro-colombianos.

[...] La otra fueron mis andanzas por el Pacífico. Cuando decidí abandonar el quinto semestre de medicina en la U. Nacional para irme a recorrer los caminos de América, me fui para Buenaventura sin plata, pasé la primera noche con frío y lluvia, esperando que abrieran la oficina de Sanidad que había allí para ver si el director de esa oficina me daba trabajo, en mi condición de estudiante de quinto año de medicina. [...] Yo considero que esos son vínculos personales que tuve. Luego, durante muchos años hice estudios e investigaciones en la región, entre los que destaco también la labor de mi hermana Delia con las danzas folclóricas, su labor en el Instituto Popular de Cultura.³² (OLIVELLA, 2002, p.6)

A sua experiência na chamada região mais negra da Colômbia foi marcada pela troca de conhecimentos na área da pesquisa etnográfica, da medicina e pelo encontro com aqueles escritores e intelectuais do Pacífico Sul que posteriormente viriam a ser referências no desenvolvimento dos seus trabalhos ensaísticos e nas suas obras literárias.

Conforme pontua o biógrafo e estudioso da obra de Zapata Olivella, Antonio D. Tillis, a formação acadêmica foi um componente de fundamental importância na vida do escritor em questão e dos seus demais irmãos. Por influência do pai – que era educador e fundou o primeiro colégio para alfabetização de adultos denominado *Fraternidade*, em Lorica, e

³² Entrevista concedida a pesquisador Darío Henão Restrepo e publicada em: *Revista Cultural de la Facultad de Humanidades* – Univalle. Número 1 – Agosto de 2002. p.4-7.

também conseguiu o acesso e a conclusão do ensino acadêmico pela Universidade de Cartagena –, Zapata Olivella e seus irmãos “receberam educação formal e se tornaram os promulgadores da cultura colombiana por meio da literatura e do folclore” (TILLIS, 2012, p.19). E por meio da militância e dos trabalhos intelectuais acerca da cultura popular colombiana, da literatura afrodescendente e dos estudos sobre as manifestações culturais afro-colombianas, Manuel e seus irmãos Juan e Delia Zapata Olivella ganharam o reconhecimento de pesquisadores e atualmente são objetos/sujeitos de estudos desenvolvidos dentro e fora da Colômbia. Manuel Zapata Olivella ingressou na faculdade de medicina da Universidade Nacional da Colômbia, mas interrompeu seus estudos devido a questões financeiras. Durante o período em que esteve distante da vida acadêmica, empreendeu suas “aventuras” por diversas partes da Colômbia e do mundo. Só, em 1944, retoma os estudos na faculdade e conclui, em 1949, o curso de medicina.

Além da vasta produção literária, vale ressaltar a atuação intelectual de Manuel Zapata Olivella na organização de eventos acadêmicos sobre a cultura afro-americana e afro-colombiana. Destaca-se aqui, o *Primeiro Congresso de Cultura Negra das Américas*, em 1977, que contou com a presença do brasileiro Abdias do Nascimento e do pesquisador Laurence Prescott. Foi uma iniciativa pioneira para a época e que teve o importante apoio de militantes e intelectuais negros do Brasil. Fato ressaltado por Zapata Olivella em entrevista:

En ese congreso estuvieron el brasileño Abdias do Nascimento y Lorenzo Prescott, uno de los precursores de la revista AFROAMÉRICA. También estuvo un representante del movimiento de Nelson Mandela, estuvo la comisión norteamericana con más de doce representantes, y por el Brasil más de 80 participantes. Los brasileños fueron los que tomaran la bandera allí, por la consciencia que tenían y por el desafío. Eso tuvo mucha importancia, posteriormente repercutió en lo internacional ya que todos los que estuvieron se llevaron la mejor impresión de ese congreso. Esas cosas están muy bien señaladas en las memorias que fueron publicadas por la Unesco. (OLIVELLA, 2002, p7) (grifos do autor)

Embora não tenha o merecido reconhecimento nos espaços acadêmicos do país onde nasceu, Manuel Zapata Olivella não é estranho à academia norte-americana. Foi palestrante e participou de congressos, colóquios e conferências em universidades, tais como: Haward e Missouri-Columbia. Além disso, lecionou disciplinas na área de cultura e literatura colombiana na Universidade do Kansas, na qual foi docente visitante, nos anos 70 do século XX (TILLIS, 2012, p.21). Ainda, como resultado da sua atuação intelectual e literária, recebeu premiações e homenagens tanto dentro quanto fora da Colômbia: o Prêmio Espiral Espanhol (1954) pela sua produção *Hotel de Vagabundos*; em 1963, foi premiado pela Casa de las Américas (Cuba) por sua obra *Chambacú, Corral de Negros*. Nesse mesmo ano,

ganhou o Prêmio Nacional de Literatura com a obra *Detrás del rostro*; em 1988, por sua obra *Levantate mulato* ganhou o Prêmio de Direitos Humanos Parisiense. Por seu programa de rádio sobre identidade colombiana, recebeu o prêmio Simón Bolívar, em 1989, em Bogotá. Em Biarritz, na França, no ano de 1955, foi condecorado com a distinção de *Caballero de la Orden de las Artes y la Cultura*, dentre outras premiações. No ano 2000, foi homenageado pelo presidente Andrés Pastrana Arango por ter se dedicado a promover os valores da cultura nacional colombiana. Além disso, ocupou diversos cargos públicos, inclusive postos diplomáticos, na Colômbia. No Brasil, no Estado de São Paulo, recebeu o prêmio Francisco Matarazzo Sobrinho, em 1985, por sua obra *Changó, el gran putas*.

Seu comprometimento com a cultura nacional e afrodescendente é perceptível em sua trajetória enquanto intelectual e escritor. São inúmeros os seus trabalhos desenvolvidos acerca da cultura popular e afro-colombiana e das manifestações identitárias e culturais na Colômbia³³. Zapata Olivella morreu em 2004, aos 84 anos, em Bogotá, onde residia com a sua esposa. Presenciou, ainda que de forma tímida, o processo de reconhecimento das suas produções literárias e intelectuais e das suas lutas pela valorização da cultura africana e afrodescendente na Colômbia e em toda a América Latina. Porém, ainda há um vasto trabalho a ser desenvolvido em prol da reversão dos estereótipos fixados, principalmente, na população negra e da visibilidade das vozes silenciadas ao longo da história. Muitas das obras de Zapata Olivella sequer são conhecidas no país; e, nas academias, o seu nome ainda não está inscrito enquanto escritor da tradição literária que configura o *corpus* da denominada literatura nacional colombiana.

3.2 ESBOÇO DE UMA ESCRITA LITERÁRIA AFRODESCENDENTE NA COLÔMBIA (MANUEL ZAPATA OLIVELLA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA LITERATURA AFRO-COLOMBIANA)

Durante o período compreendido entre os anos de 1940 a 2000, Manuel Zapata Olivella publicou diversas obras, passando pelos diversos gêneros textuais: romances, contos, textos teatrais e ensaios críticos. Dentre as quais, estão: *Tierra Mojada*, *He visto la noche* e

³³Na *Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana* há um volume dedicado a ensaios produzidos por Manuel Zapata Olivella que contemplam as discussões sobre cultura popular, cultura negra e manifestações artísticas tais como as músicas e as danças na Colômbia. O volume tem como título *Por los senderos de sus ancestros textos escogidos: 1940-2000* e encontra-se disponível em meio digital. Além disso, a obra *Changó, el gran putas* também está disponível no site da *Biblioteca de Literatura Afro-Colombiana*.

Pasión Vagabunda (1949); *Hotel de Vagabundos* (1955); *La Calle 10* (1960); *Detrás del rostro* (1963); *Chambacú, corral de negros*(1962); *En Chimá nace un santo* (1964), *¿Quién dió el fúsil a Oswald?* (1967); *Changó, el gran putas* (1986) ; *El fusilamiento del diablo* (1986); *Levantate mulato* (1990) e *Hermingway, cazador de la muerte* (1993). Acrescenta-se ainda o imenso número de textos ensaísticos.

Há quem afirme que as primeiras obras de Zapata Olivella são de cunho realista, pautando-se nas abordagens das temáticas sociais e no rigor formal, de modo geral, sem esboço de preocupação com as questões raciais. É apenas na segunda fase das suas obras que as preocupações com a constituição identitária afrodescendente, as questões étnico-raciais, o preconceito e a discriminação racial começam a ser evidenciadas. Conforme Liliana Ramírez,

[...]en su primera etapa literaria se apega formalmente más a las técnicas canónicas del realismo, en su segunda se sacude de eso y es más experimental. En esta segunda etapa no sólo se pretende centrar temáticamente en lo afro sino que también a nivel de forma subvierte los cánones literarios, la forma de hacer historia, el uso del lenguaje, los géneros literarios. (RAMÍREZ, 2007, p.172)

O pesquisador Aragon (2005) pontua que um escritor como Zapata não pode ter sua obra reduzida “a algo así como ‘lo negro’”, sob a pena de ser estigmatizado no meio acadêmico e inexistente nas bibliotecas e livrarias. Para ele, Manuel Zapata Olivella é um pensador universal num “país de cegos”, pois os intelectuais insistem em afirmar que o autor em questão escreve sobre e para os afrodescendentes sem enxergar a vertente humanista e universalista do pensamento de Zapata Olivella. Segundo Aragon (2005), o escritor e intelectual aqui estudado é um pensador humanista e não deve ser visto apenas como um escritor engajado com as questões raciais da Colômbia. Por outro lado, o pesquisador reconhece que:

A Manuel Zapata Olivella lo mató el silencio de la sociedad colombiana, el silencio por la discriminación, el silencio por los prejuicios de la sociedad y de nuestra aciaga intelectualidad, apuntalada aún hoy con su mentalidad e imaginarios, no del siglo XXI sino de la herencia endina y castrante del “blanqueamiento” de clases y estructura colonial.³⁴

Em contraponto a tal perspectiva, Lucía Ortiz, Antonio D. Tilles e Laurece Prescott classificam Manuel Zapata Olivella como um dos escritores que corroboram com o processo de constituição de uma tradição literária denominada afro-colombiana. Assim, por meio do ensaio, da poesia, do teatro e da narrativa, Zapata Olivella se incursionou pela cultura afrodescendente na América e, mais especificamente, na Colômbia, através da apropriação da

³⁴ARAGÓN, Wiliam Mina. *Zapata Olivella: en el País de los Ciegos*. Disponível em: <http://manuelzapataolivella.org>. Acesso em: 26/11/2011.

palavra escrita, sem negar, contudo, a importância da oralidade nesse processo; e, muitas vezes, mesclando elemento das duas tradições – oral e escrita – na sua produção textual, sem estabelecer hierarquias, recriando outras formas de lidar com a linguagem, outros modos de narrar e de (re)construir e (re)contar outras histórias que divergem das perspectivas do discurso dito oficial. Sobre esse aspecto, Lucía Ortiz assegura que,

Zapata Olivella recurre a varios elementos para desarticular el discurso oficial: el uso de mito, la ruptura con el léxico y las estructuras gramaticales, la superposición de géneros, la creación de neologismos, la manipulación del punto de vista para crear voces múltiples, la reinteracción, el ritmo, la onomatopeya. (ORTIZ *apud* RAMIREZ, 2007, p.172)

A palavra escrita é um espaço de poder que, durante muito tempo, foi restrito a determinados grupos detentores de privilégios sociais e econômicos. Desse modo, valendo-se de tal perspectiva e de posse do saber acadêmico – que de certo modo lhe confere um lugar de prestígio – Manuel Zapata Olivella fez da sua escrita uma ferramenta de resistência e luta contra a discriminação e o preconceito racial. Construir um contradiscurso, problematizando o discurso e a suposta unicidade do saber hegemônico é uma das propostas da textualidade de Zapata Olivella que não apenas está restrita à produção literária, mas subdividida em várias áreas do conhecimento. Sua trajetória de viagens por diversas partes do mundo, das suas experiências em diversos trânsitos culturais e das suas pesquisas de campo na área da cultura, da música, do folclore, das manifestações religiosas e da dança, principalmente da população negra, rendeu-lhe uma imensa gama de trabalhos escritos: textos poéticos e teatrais romances, contos, ensaios etc.; alguns publicados e conhecidos em vários países, como é o caso de *Changó, el gran putas* (1986), uma das suas obras mais vendidas e que ganhou maior atenção da crítica e o tornou mais conhecido em outras partes do mundo.

Embora alguns críticos insistam em afirmar que nas primeiras obras de Zapata não existia uma preocupação com as experiências dos afrodescendentes na Colômbia, pode-se afirmar que, dentre tantas outras temáticas, o racismo, a marginalização social dos negros, a perseguição religiosa àqueles que praticavam outras matrizes religiosas divergentes da tradição católico-cristã, a crítica ao silenciamento de determinados grupos e a supremacia do discurso eleito oficial, a negligência do poder público diante da precária situação dos espaços habitados majoritariamente por negros, a valorização das tradições de matrizes africanas e a desconstrução de estereótipos estão também representadas e discutidas nas obras de Manuel Zapata Olivella. Tais temáticas estão presentes inclusive na obra *En Chimá nace un santo*, classificada por alguns críticos como pertencente à primeira fase literária desse autor.

Enquanto sujeito inscrito na história da diáspora negra nas Américas, pode-se afirmar que Zapata Olivella não se desvencilhou das suas experiências de indivíduo negro e, já desde a década de 40 do século passado, Zapata Olivella publicava artigos/ensaios que discutiam questões relacionadas à presença/ausência do negro na Colômbia, à cultura afro-americana, à escravização do negro nas Américas e às manifestações da poesia oral e do “folclore” colombiano, mostrando, assim, que a preocupação com a afirmação étnica e identitária não foi um projeto posterior aos seus primeiros textos literários. Como forma de resistência e denúncia social, o escritor em questão utilizou-se da palavra não apenas para relatar as experiências dos sujeitos afrodescendentes da Colômbia, mas também para se autorrepresentar; para se colocar enquanto autor, ator e sujeito do próprio discurso; para denunciar o preconceito e a discriminação racial e o abandono do poder público diante das mazelas vividas pelos grupos menos favorecidos economicamente e para evidenciar vozes silenciadas ao longo da história.

É importante ressaltar que durante as investigações, catalogações e leituras realizadas para a presente pesquisa não foi possível identificar declarações de Manuel Zapata Olivella se autointitulando escritor da literatura afro-colombiana, porém, os estudiosos desta produção poética o classificam como tal. Em conjunto com Candelário Obeso, Jorge Artel, Juan Zapata Olivella etc., o escritor estudado neste trabalho contribuiu para manter vigentes as tradições culturais praticadas pelos negros desde sua vinda para o continente americano. Desse modo, pode-se dizer que os textos de escritores afro-colombianos constituem um importante processo de resistência cultural, de recriação e reinvenção das expressões orais e escritas herdadas das matrizes africanas. Embora não seja um dos precursores da escrita poética denominada afro-colombiana, Zapata Olivella é considerado um dos seus maiores expoentes. Para Lucía Ortiz,

Si en su incansable trayectoria, Manuel Zapata Olivella ha incursionado en la cultura de los afrocolombianos por medio del ensayo, el teatro y la poesía, en varias de sus novelas ha sabido rescatar su historia con la profundidad y la dedicación que no lo ha hecho ningún otro narrador colombiano. (ORTIZ, 2007, p.158)

A tentativa de recontar a história da diáspora a partir da perspectiva do sujeito diaspórico se configura como um dos projetos da textualidade de Zapata Olivella e de outros/as autores/as da literatura afro-colombiana. Dentro dessa perspectiva, este trabalho busca a desconstrução dos estereótipos que marcam as representações dos negros no discurso denominado oficial, como também a problematização dos construtos discursivos da *branquitude* e da “unidade racial”, que mascara a discriminação e o preconceito racial e,

muitas vezes, tenta invalidar os discursos que colocam homens e mulheres negros/as como sujeitos ativos capazes de produzir intelectualmente, de se autorrepresentar e se autoafirmar enquanto sujeito da diáspora negra. A respeito da situação na Colômbia, assim se expressa Manuel Zapata Olivella:

En nuestro país, como en otros latinoamericanos donde hay una reconocida población negra, la actitud general es negar la existencia de problemas raciales. «Aquí no hay discriminación racial», es la confesión que se adelanta a cualquier intento de abordar la situación. Desde luego, este encubrimiento por parte de blancos y mestizos, aceptado inconsciente o lúcidamente, incluso por la mayoría de descendientes africanos, no es otra cosa que la introyección de la política del privilegio que le conviene perpetuar. (OLIVELLA, 1978, p.351)

Os discursos da unidade nacional e da unidade racial são também fomentadores da ideia de uma literatura una, homogênea que representa tal ideal de nação e de povo. A escrita literária foi, desde o século XIX, um dos veículos propagadores desse ideal de homogeneidade nacional, desse modo, os eleitos cânones tinham como proposta a elaboração, a disseminação e a reiteração do projeto de constituição da nação forjado por sujeitos detentores do poder político, econômico, social e cultural. A consolidação desses relatos que fundamentaram a formação nacional condenou ao silenciamento e ao esquecimento vários sujeitos, narrativas e relatos, “criações e fatos históricos que não se conformavam com o novo projeto do progresso limitado da sociedade” (ACHUGAR, 2006, p.142). No século XX, tais discursos passam a ser repensados, a partir do surgimento de sujeitos silenciados ao longo da história – mulheres, *gays*, homes e mulheres negros/as, moradores de periferia – construindo, assim, outras imagens dessas comunidades imaginadas. Para o pesquisador uruguaio Hugo Achugar, “A emergência de novos atores sociais permite supor a necessidade, experimentada por esses mesmos atores, de reconstruir uma história própria esquecida pelo discurso da comunidade hegemônica” (ACHUGAR, 2006, p.162).

Tal perspectiva traça um esboço do contexto da produção literária e intelectual de Manuel Zapata Olivella. De objeto do discurso do outro, os indivíduos negros passam a sujeitos da própria narrativa, relatando as suas histórias, falando de si, expressando a sua subjetividade e, ao mesmo tempo, representando o seu grupo. Para Tillis (2012), Zapata Olivella “dá voz e visibilidade às várias representações de latino-americanos ‘silenciados’ e explorados de forma estereotipada na literatura” (TILLIS, 2012, p.173). Helena Araujo (1994), em seu texto, *Después de Macondo* que discute as vertentes da literatura colombiana entre as décadas de 70 e 80, aponta Manuel Zapata Olivella como uma das principais referências para tratar das questões étnico-raciais em uma sociedade racista e classista tal

como a Colômbia. Conforme afirma Araújo, “sus novelas, relatos y ensayos son valiosos aportes al estudio de la tradición, la santería, el ancestro de la negritud” (ARAUJO, 1994, p.37). Manuel Zapata Olivella não percebia sua obra distanciada das suas vivências enquanto sujeito histórico inserido em um determinado contexto social. Para ele, o autor não é uma entidade divina, distante do terreno do humano: “el autor se da y se debe a un fenómeno histórico. Su obra no es un simple rapto de inspiración, sino que incluye, además, una forma de existir, una posición ante la realidad social e individual, consciente e inconsciente a la vez” (OLIVELLA, 2010, p.237). Ainda conforme o intelectual em questão, “analizar este sentir del escritor como individuo viviente, y el contenido de su obra como proyección en esa realidad, constituye, debe constituir, el objeto de la crítica literaria” (OLIVELLA, 2010, p.237).

Tais reflexões reiteram o seu papel social enquanto escritor e intelectual colombiano e latino-americano. Diferente do discurso canônico que prega que a literatura não se presta a papéis sociais e não está a serviço de ideologias de qualquer grupo, Zapata Olivella reafirma o papel da escrita poética nas lutas sociais e na resistência cultural dos grupos subalternos diante da dominação dos grupos detentores do poder hegemônico. Para além do deleite, a arte literária serviu (e serve) como espaço de expressões de subjetividades, de relatos de histórias e memórias de determinados grupos, além da representação, da construção, difusão e perpetuação de ideias de determinados grupos, como também para produzir e difundir contra-narrativas. No capítulo seguinte, será analisada a obra literária *En Chimá nace un santo*, de modo a perceber como são representadas estas relações entre experiência de mundo do escritor e obra literária, bem como perceber como os sujeitos da diáspora se narram e estão sendo narrados, considerando o contexto de produção da obra em questão.

4 *EN CHIMÁ NACE UN SANTO: LITERATURA ÀS MARGENS DO RIO SINÚ*

Los relámpagos que rasgan la noche, amenazan incendiar a Chimá. El olor de la lluvia se esparce sin que caiga el agua. Aumenta la transpiración y se abren los toldos a pesar de la sangría de los mosquitos. (OLIVELLA, 2002, p.125)

O romance *En Chimá nace un santo*, publicado em 1964, na Colômbia, narra a história de Domingo Vidal que é santificado pela população da vila de Chimá, após os milagres que lhes foram atribuídos, mas rechaçado e perseguido pela Igreja Católica. Tendo em vista que Santo Domingo representa uma ameaça para o poder exercido pela instituição católica, o padre Berrocal, representante maior da igreja na pequena e pobre vila, inicia sua perseguição ao santo e também ao próprio povo que outrora se dedicava a cultuar os santos católicos. Entrelaçada à narrativa da santificação de Domingo Vidal há uma série de outros relatos, memórias e denúncias tecidos pelo narrador. Desse modo, a denúncia das péssimas condições de infraestrutura vivenciadas diariamente pelas populações ribeirinhas da Colômbia, o descaso das autoridades políticas diante de tal situação, a violência exercida pelos grupos detentores do poder hegemônico sobre esta parcela da população que vive marginalizada, bem como os relatos e memórias sobre a Vila de Chimá e seus habitantes também aparecem no texto.

A vila de Chimá está localizada em Santa Cruz de Lorica, na Colômbia. É uma região ribeirinha que fica ao Norte do rio Sinú e foi, no período escravocrata, um refúgio para os escravizados que escapavam dos cativeiros. Desse modo, caracteriza-se por ser uma região majoritariamente habitada por afrodescendentes e também por indídescendentes. Santa Cruz de Lorica é também o local onde nasceu Manuel Zapata Olivella, autor da obra analisada neste trabalho. O que estabelece um diálogo entre autor/sujeito histórico e ficção, como foi discutido no capítulo anterior, a partir da perspectiva de biografia e autobiografia com base nas discussões de Leonor Arfuch (2010) e Eneida Maria de Souza (2007).

Domingo Vidal não anda, não movimenta os braços e não se comunica verbalmente. Desde pequeno, antes mesmo de iniciar os primeiros passos, passou a viver preso a sua cama, sem poder se locomover sem a ajuda de outras pessoas. A mãe, Rafaela, preocupada com o estado de saúde do filho que envelhece sobre sua cama de madeira sem executar movimentos nas articulações ósseas, busca ajuda da medicina e de instâncias espirituais, no entanto, o problema de saúde de Domingo tornou-se um mistério não desvendado:

De pequeño apenas alcanzó arrastrarse, y, cuando intentó asirse a la vertical, los huesos comenzaron a doblárseles y dolerle. Los músculos se negaron ayudarle a gatear; viose reducido a su cuna, de la que se alejaban el aleteo de los pájaros, los caballos de palo de de sus compañeros y el vuelo de las pandongas mecidas por la brisa. La madre, alarmada, comprueba que la cabeza del hijo no crece; la barbilla se torna cada vez más pontiaguda y lo asemeja a los pájaros. Ha de hablarle fuerte para que sonría y mire de soslayo. Los médicos comienzan a decir cosas extrañas que Rafaela nunca entiende. “Microcefalia”, “artritis juvenil anquilosante”, “enfermedad de Still”. Termina por encomendarse a los hechiceros cuando el padre Berrocal le aconseja resignación. El diagnóstico de los médicos se cumple irrecusablemente. Los años pasan y no hay drogas ni bebedizos que logren arrancar a Domingo de su lecho de madera. (OLIVELLA, 2002, p. 19-20)

Já sem a crença na eficácia dos santos católicos, o povo “chimalero” – esquecido pelos governantes, oprimido pelo poder exercido pela Igreja Católica e assolado pelas inundações ocorridas no inverno – passa a acreditar em seus feitos milagrosos, desde que o personagem saiu ileso de um incêndio em sua residência, provocado por um raio – mesmo sem conseguir se movimentar. Desse modo, o personagem santificado passa a ser adorado pelos habitantes da vila, em detrimento da devoção aos santos católicos. Assim, a igreja que exercia o seu poder sobre a população local passa a ser ameaçada. Entretanto, diante de tal ameaça, a instituição católica, de um lado, passa a reprimir o povo, através da violência verbal exercida pelo padre Berrocal, que acusa os fies de fanatismo e heresia e proíbe a prática de qualquer manifestação religiosa que não seja a católico-cristã. Do outro, o poder civil, representado pela figura do prefeito, passa a exercer a violência física através da perseguição policial aos seguidores de Santo Domingo.

Com a repercussão dos milagres atribuídos ao santo beatificado pela população, outro personagem, o sacristão Jeremías, passa a ser a figura responsável pela organização dos cultos a São Domingo. O sacristão se aproveita da ascensão do santo para angariar benefícios financeiros e doações que seriam destinados à manutenção da devoção, mas também se torna um representante do povo, à medida que deixa de ser um membro da igreja e passa a ser um intermediário entre a comunidade e o santo popular. Desse modo, Jeremías se alia às práticas não católicas e, após a morte de Domingo Vidal, o sacristão é eleito profeta e passa a utilizar-se do discurso de luta a favor do povo e contra a igreja. O que dialoga com as práticas de líderes de movimentos messiânicos praticados em outros espaços da América Latina, principalmente no Brasil. Segundo discute a pesquisadora Maria Isaura Queiroz,

Vinculados à vida rural do país, encontramos no meio brasileiro movimentos messiânicos cuja importância é grande, pois, conhecidos desde o início do século passado, ainda hoje continuam existindo. É difícil dizer qual a sua frequência e quantidade, somente os de maior vulto foram registrados, os quais, em geral, deram lugar a repressões sangrentas. (QUEIROZ, 1976, p.216)

A estudiosa enumera alguns desses movimentos que ganharam grande repercussão no país, tais como o sebastianismo, os movimentos liderados por Antônio Conselheiro e por Padre Cícero (o “Padim-Ciço”) respectivamente. Essas organizações populares são, muitas vezes, de caráter religioso e, consoante às discussões de Queiroz,

Todos têm como fulcro um indivíduo que se acredita possuir atributos sobrenaturais e que vaticina catástrofes de que só se salvarão os seus adeptos; estes buscam ou desencantar um Reino ou fundar uma Cidade Santa, pondo para isso em prática os comportamentos aconselhados pelo líder. (QUEIROZ, 1976, p.305)

Esses movimentos de caráter popular são quase sempre rechaçados pelas instituições governamentais ou “acabam quase sempre destruídos pelas forças da sociedade global” (QUEIROZ, 1976, p.305). No entanto, o fim de tais organizações, em muitos casos, não se deu de forma pacífica e sim através de lutas entre os seus adeptos e as instituições repressoras. No caso do movimento liderado pelo personagem Jeremías, no romance *En Chimá nace un santo*, Igreja Católica e Estado se aliaram a fim de reprimir o culto ao santo popular que a cada momento angariava mais adeptos, como descreve o narrador, no excerto abaixo:

Los prodigios se realizan diariamente. La excitación contagia a otros y cada quien desea ser objeto de milagro. Hasta los hechos conocidos, cotidianos, adquieren inesperados caracteres de misterio. Los ancianos, habituados a la sombra de los rincones, salen de sus ranchos en demanda de Dominguito, deseosos de recobrar la perdida alegría de vivir. Las viejas que desistieron de suplicar a santa Lucía del Carito para que les devolviera la vista, se hacen acompañar de sus nietos y claman a Domingo un puñado de claridad en sus ojos. (OLIVELLA, 2002, p.28-29)

A mãe do personagem Domingo, Rafaela Vidal, é viúva e cuida do filho juntamente com as outras duas filhas: uma beata, virgem, de aparência envelhecida e que sonha com a maternidade – Andrea – e a outra com distúrbios mentais, beirando a infantilidade – Balaude. As três constituem uma família de mulheres solteiras, na qual, a única presença masculina é de Domingos que não se movimenta sem ajuda de terceiros. Embora introspectiva e desiludida pela viuvez, Rafaela é, ainda, a matriarca da família Vidal, segundo a descrição do narrador, “Rafaela Vidal hace recordar la estampa del ‘Anima Sola’, quejosa, alucinada. Sus cabellos canosos encenizan el ropón negro de su viudez” (OLIVELLA, 2002, p.8). A filha mais velha, Andrea, é virgem e sonha com a maternidade, porém, “a falta de los hijos que le ha negado su matriz estéril, empolva a Domingo y le acicala como se fuera una muñeca de trapo. [...] Un hijo que le nace obsesivamente en su útero vacío. Siempre fue así, ensimismada, sepultura de sí misma” (OLIVELLA, 2002, p.12). Por outro lado, a irmã Balaude é inquieta, expansiva e está sempre tentando fazer com que o irmão Domingo ande:

“[...] nada ata Balaude. Es la expansión, la inquietud. [...] Quiere dar movimiento a Domingo; le incorpora en la cama y arrasta para obligarlo andar” (OLIVELLA, 2002, p.12).

Depois de morto, o santo é impedido pelo padre de entrar na Igreja. O povo, no entanto, certo da santidade de Domingo e lutando pelo seu reconhecimento perante as autoridades católicas, arrebenta a porta do templo religioso e coloca o corpo do santo ao pé do altar de San Emigio, eleito pela igreja o padroeiro de Chimá. O padre, indignado com tal atitude, após o féretro ser levado ao cemitério e enterrado, dirige-se até o local, retira o corpo de Domingo do túmulo e, juntamente com a polícia, o esquarteja, tentando, desse modo, extinguir o símbolo da “heresia” e do “paganismo”. Isso tornou o movimento de adoração do povo ainda mais forte, já que o padre Berrocal passou a ser visto como um blasfemador pelos fiéis, além de incitar o ódio e a descrença pelo representante da instituição. O profeta Jeremías passou a ser o representante do santo em Chimá e suas pregações e os movimentos de adoração ao santo ganharam ainda mais seguidores.

No entanto, o padre Berrocal tenta de várias formas reprimir os movimentos organizados pelo profeta. Com a morte do padre, o prefeito de Santa Cruz de Lorica investe várias vezes contra o movimento religioso de Jeremías, através da repressão policial; porém as tentativas de coibição foram frustradas e, segundo a crença da população da vila de Chimá, por intervenção milagrosa de santo Domingo. Mas o poder público não desiste de silenciar esta forma de manifestação religiosa popular e planeja uma invasão armada à vila. Apesar de a população ter se organizado para a resistência aos ataques, as armas dos policiais eram mais potentes e a população foi surpreendida com a morte de seus combatentes e do profeta Jeremías. Assim, o prefeito entra na cidade, destrói o mausoléu construído para São Domingos e se retira da cidade rapidamente temendo uma outra revolta da população.

A obra *En Chimá nace um santo*, de Manuel Zapata Olivella, narrada em terceira pessoa, foi publicada em 1964, num contexto marcado por efervescências político-sociais na América Latina e na Colômbia. Neste momento – pós II Guerra Mundial, pós Guerra Civil Espanhola, pós Revolução Cubana e também período das ditaduras na América Latina –, a literatura colombiana, conforme discute o estudioso Jorge E. Castañeda J. (1999), busca evidenciar denúncias sociais dos fatos ocorridos no país, tal como a violência. Segundo Castañeda J., a Revolução Cubana (1959)

[...] despertó en la conciencia social de los intelectuales hispanoamericanos un inusitado fervor reforzado con el bloqueo político-económico de Estados Unidos a la Isla, lo que llevó a un aglutinamiento ideológico entre los escritores incluyendo a Manuel Zapata Olivella. (1999, p.10)

Para o pesquisador Mario Enrique Rey P. (1994), é um período caracterizado pela “vision crítica de la realidad social”, no qual a literatura passa a ser caracterizada pela denúncia dos atos de violência e guerras civis que ocorriam na Colômbia. Tal qual pontua Rey P., a produção literária das décadas de 50 e 60 passou a ser denominada pela crítica colombiana de “narrativa da violência”, por relatar os atos de intolerância, de violência e discriminação praticados pelos grupos hegemônicos contra os setores mais pobres da sociedade. O pesquisador Darío Henao Restrepo afirma que

[...] un poco más de la mitad de estas novelas [escritas entre 1949 e 1967] implican a la Iglesia católica colombiana como una de las instituciones responsables del auge de la violencia; la gran mayoría comprometen a la policía y a los grupos parapoliciales (chulavitas, pájaro, guerrillas, policía rural) del caos, destrucción y muertes habidas; cuarenta y nueve novelas defienden el punto de vista liberal y se atribuye la Violencia a los conservadores; siete novelas reflejan la opinión conservadora y endilgan la violencia a los liberales; catorce hacen una reflexión crítica sobre la Violencia, superando de esta manera el enfoque partidista. (RESTREPO, 2003, p.97)

Por outro lado, o estudioso Óscar Osorio (2003) contextualiza a narrativa da violência como aquela cujo enredo esteja relacionado com o fenômeno histórico de enfrentamento armado que ocorreu na Colômbia entre os anos de 1946 e 1965. Desse modo a “Violência” (com inicial maiúscula) faz alusão aos quase 20 anos de conflito armado que dizimou milhares de pessoas e, no entanto, continuam impunes por se tratar de uma guerra civil político-partidária³⁵. Osorio define tal período da literatura do seguinte modo: “Entendemos como novela de la Violencia la novela cuya diégesis tiene como correlato en lo real este fenómeno histórico. Es decir, aquella novela en donde la historia contada dé cuenta del conflicto armado partidista desarrollado durante los años 1946 a 1965” (OSORIO, 2003, p.133).

É neste contexto que a obra *En Chimá nace un santo* (1964) é publicada. Desse modo, pode-se perceber que a narrativa traz representações do seu contexto de produção, através das denúncias da violência e da intolerância religiosa praticadas pela igreja católica e pelos governantes locais, bem como da representação da realidade social da população da vila de Chimá. A narrativa de Manuel Zapata Olivella traz à cena a pobreza, a falta de esperança e de liberdade de expressão da população ribeirinha da vila de Chimá. Mas, por outro lado, narra também a capacidade que o povo desenvolve de recriar, de resistir e lutar diante de situações de opressão e subjugação, representa, assim, um povo que não aceita passivamente os processos de dominação e imposição dos poderes e saberes hegemônicos. Perspectiva que

³⁵A esse respeito, consultar: OSORIO, Óscar. Anotaciones para un estudio de la novela de la Violencia en Colombia. In: *Revista Poligramas*, Nº 19. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2003. p.127-141.

dialoga com a experiência dos povos da afrodiáspora, não apenas na Colômbia, mas em vários espaços da América Latina. Além disso, a obra de Manuel Zapata Olivella aqui estudada pode ilustrar a representação de fenômenos ocorridos em toda a América Latina decorrentes do processo de colonização europeia, tais como o sincretismo religioso, as diferentes concepções e crenças religiosas coexistindo em um mesmo espaço. Conforme aponta o narrador, a “hechiceria”, a “superchería” e o catolicismo são práticas religiosas que coexistem em Chimá. No entanto, a igreja católica tradicional se quer única, verdadeira e universal, reprimindo qualquer outra forma de manifestação religiosa, tal como se percebe no discurso do padre Berrocal:

[...] Os habéis hecho culpables de idolatría y merecéis con todo rigor la peor de las excomuniones. ¿Dónde está vuestra fe religiosa? ¿Qué aprendisteis del catecismo para que os hubieseis dejado llevar al pecado por el hereje más aborrecido que hayan dado estas tierras? ¿Dónde está oculto quien se llama elegido de Dios y no se atreve a enfrentarse a un simple sacerdote que le reta con la santa Biblia en la mano? No está aquí presente porque es el mismo Satanás y huye de la cruz y de las Sagradas Escrituras. (OLIVELLA, 2002, p.108)

No excerto acima, percebe-se uma crítica ao discurso salvacionista pregado pela Igreja católica desde o processo de colonização e que se propaga até os dias atuais. As palavras do padre Berrocal rememoram os ideais do projeto de expansão colonial europeia: difundir a fé cristã no Novo Mundo e salvar as almas pecadoras. No discurso do representante católico, assim como a evangelização empreendida desde o século XVI, a catequese aparece como um meio de difusão dos princípios cristão-católicos. Princípios esses que se baseiam na Bíblia como único livro sagrado, num deus como sendo único e legítimo e na própria religião como a única e verdadeira. Desse modo, as outras práticas religiosas são consideradas demoníacas, são colocadas no campo da heresia, fora do campo da religiosidade, do sagrado. O ato de salvação das almas somente se daria pela crença nos ensinamentos das doutrinas do catolicismo. Dentro deste construto discursivo forjado pelo discurso cristão-católico, as religiões de matriz africana foram consideradas demoníacas, e assim, perseguidas pela própria Igreja Católica e pelas instituições governamentais, em vários países da América Latina, e ainda hoje são alvos de preconceito e intolerância.

A narrativa de *En Chimá nace un santo* pode ilustrar uma simbiose entre elementos da religião católica e das religiões populares, tais como as de matrizes africanas. O nome e a idade do personagem principal, Domingo, evocam dois símbolos da tradição judaico-cristã: o dia da semana em que Jesus descansou após ter criado o mundo, conforme o mito da criação difundido pela tradição religiosa hegemônica – o domingo –; e a idade em que Cristo foi

crucificado – aos 33 anos. Domingo é considerado santo pelo povo, evoca simbologias da religiosidade cristã, mas foge do ideal de santidade católica, por ser adorado ainda em vida e por estar próximo, poder ser tocado pelo povo. Os milagres do santo popular são realizados de forma mais direta, sem intermédio de orações, sem a intervenção de imagens e da figura do padre. Não se percebe, desse modo, o distanciamento entre o humano e o sagrado. Ou pode-se inferir que há um diálogo mais próximo entre as esferas do humano e do divino. Ou seja, deus e homem estão no mesmo plano.

Em meio à pobreza, aos desmandos do poder político local, a imposição da igreja católica e as catástrofes provocadas pelas enchentes no período do inverno, a população de Chimá, desprotegida pelo governo local e sem esperanças nos milagres de San Emigio – padroeiro da vila – ou de outros santos católicos, cria o próprio santo, gerado no interior da realidade do povo. Um santo vivo, mas que não anda, não se movimenta e não fala, tal qual os habitantes de Chimá frente as instituições governamentais, mesmo desassistidos, sobrevivem. A invenção de San Domingo, conforme é perceptível na narrativa, vem suprir uma necessidade de uma população ribeirinha, de maioria negra, pobre, politicamente esquecida, que não se vê representada nos espaços socioculturais e políticos da Colômbia. Pelo contrário, suas práticas religiosas e culturais e seus modelos de organização social são rechaçados, silenciados e desqualificados ou representados de forma estereotipada. Desse modo, o processo de inventar, recriar estratégias de negociação, estruturas simbólicas de uma cultura em condições de subjugação, de retaliação, de opressão exercidos por instituições de poder hegemônico – tal como a igreja católica e o governo –, conforme está representado na obra de Manuel Zapata Olivella aqui analisada, estabelece um diálogo com o modo como os povos da afrodiáspora reconfiguram suas tradições culturais, religiosas e suas formas de organização social durante o processo de escravização de homens e mulheres negros/as trazidos de África para a América Latina.

O mito da “criação” da santidade de Domingo Vidal contesta os modos preestabelecidos de outorgação de título de santo pela tradição cristã-católica. Não foi necessária a figura do papa ou de representantes maiores da igreja católica, nem de trâmites burocráticos – conforme manda a tradição secular – para que Domingo se tornasse santo. Os “milagres” atribuídos a Domingo foram avaliados pelo próprio povo e a santidade foi-lhe conferida pela população de Chimá. O primeiro milagre atribuído a Domingo foi a sua própria salvação em um incêndio ocorrido na casa da família Vidal. Ironicamente, o enfermo foi salvo pelo padre Berrocal e ambos saíram ilesos das chamas que destruíram a residência de

Domingo. Logo, a população passou a percebê-lo como milagroso, esfacelando, assim, a supremacia da Igreja Católica, já que o padre foi o responsável pelo salvamento de Domingo, e o próprio Domingo passa a ser considerado o realizador do milagre.

A segunda ação considerada milagrosa vem do desejo de Balaude de ver o seu irmão Domingo se comunicar, tanto com ela, quanto com sua irmã Andrea e sua mãe Rafaela. Ao perceber que o seu desejo não fora atendido, Balaude, então, pede para que o irmão faça o desenho da Virgem Maria: “*Extiende una hoja de papel bajo su mano engurrñida y entre el pulgar y el índice le coloca un lápiz./ – ¡Pinta! ¡Pinta a la Virgen!*” (OLIVELLA, 2002, p.12). O santo popular esboça alguns rabiscos no papel e a irmã se convence de que é a Virgem Santa. Todos na vila correm para ver o novo milagre de Domingo, que não se movimenta, mas consegue desenhar a Virgem Maria.

O terceiro milagre narrado na obra é a concessão da maternidade ao casal Anselmo e Eduviges. Após muitas tentativas sem sucesso a fim de conceber uma criança, o casal recorre a Domingo e coloca o amuleto do suposto santo no ventre de Eduviges, dias depois é confirmada a gravidez da esposa de Anselmo. Fato que é, mais uma vez, entendido pela população como um ato milagroso de Domingo. Vieram outros atos considerados como milagres e o santo do povo passou a ganhar ainda mais força na vila de Chimá.

A obra *En Chimá nace un santo* chama atenção para a figura do Padre Berrocal, que nasceu em Santa Cruz de Lorica e por lá viveu até sua ida para o seminário, retornando após ser ordenado padre. Berrocal conviveu com os costumes e práticas culturais e religiosas do local e, no entanto, após assimilar os ensinamentos dos princípios da religiosidade judaico-cristã, passa a reprimir e condenar as manifestações consideradas populares. O padre classifica tais manifestações como pagãs, heresias, idolatrias, demoníacas e repreende qualquer outra vertente religiosa que não seja a católica: – “*¡Idólatras! ¡Sacrílegos! ¡Huid! con estas imágenes demoníacas!*” (OLIVELLA, 2002, p.49). O narrador esboça uma crítica – em tom de denúncia – à intolerância e ao preconceito praticados pelo padre contra as manifestações culturais e religiosas com as quais conviveu na infância e que não pertenciam ao grupo hegemônico. Desse modo, a figura de Berrocal pode ser compreendida como uma representação daqueles indivíduos que assimilam o discurso hegemônico, elegendo-o como o padrão a ser seguido, e assim, nega toda a sua história, repudia toda e qualquer prática que faça referência a suas origens. O narrador de *En Chimá nace un santo* descreve o padre Berrocal com as seguintes palavras:

El padre Berrocal nació en Santa Cruz de Lórica. En su infancia, conoce la superstición del pueblo. Teme, como todos los niños, que las brujas sangren a los recién nacidos chupándoles el cordón umbilical; tiembla por las noches cuando los duendes ponen a andar zapatos y chancletas; conoce las historias de los mohanes que asaltan a los perdidos en la selva; sabe del caballo sin cabeza que galopa por los callejones a la media noche; espía conjuntamente con otros niños, a la luz de la luna, la salida de la gallina negra con polluelos de oro que coloque en la plaza de la iglesia. Alguien le asegura haber pillado uno de esos pollitos y que al apuntar el sol desapareció de sus manos. Sus estudios en el Seminario Conciliar de Cartagena son una brava lucha por deshacerse de estas supersticiones que emponzoñan su religiosidad. (OLIVELLA, 2002, p.40-41)

No trecho acima, percebe-se a referência a lendas e mitos tanto da cultura popular colombiana, quanto de outros países da América Latina, como por exemplo, a lenda da “mula sem cabeça”, no Brasil. Conforme se percebe no decorrer da narrativa e no trecho acima citado, os mitos constituem a identidade local. Nesta perspectiva, mitos podem ser entendidos como narrativas que povoam o imaginário popular e que integram um elenco de elementos eleitos como representativos da região de Santa Cruz de Lórica. No entanto, o padre Berrocal elege a cultura do Outro – do “branco”, europeu – como superior a do seu local de origem. Elege os modelos e padrões culturais do colonizador como os únicos a serem seguidos, negando, assim, as suas experiências enquanto sujeito contextualizado nos discursos constitutivos das “histórias locais” de Santa Cruz de Lórica. Através dos estudos no seminário, Berrocal tenta se livrar desses mitos, lendas e “supersticiones” que conheceu desde a infância. Porém, mesmo depois do seu ordenamento como sacerdote, o povo de Chimá não lhe deixou esquecer-se das narrativas locais, das manifestações culturais e religiosas que destoam daquelas que Berrocal considera como legítimas, conforme pode se perceber na obra em questão. Utilizando-se do recurso de linguagem da ironia, o narrador enfatiza a afrodescendência do Padre Berrocal,

La color morena pudo llegar al padre Berrocal de las costas cercanas de San Bernardo, por donde se expandieron los negros fugitivos en botes y canoas en tiempos de la Colonia. O, más recientemente, penetró a Santa Cruz de Lórica a través de las bocas del Sinú, venida de los mulatos de Cartagena. Jamás se inquitó por averiguar su origen. Su madre, zamba, hermanó en su piel morena al indio y al negro. Pero él recuerda más a su abuelo, el teniente Berrocal, antiguo artillero español residenciado en Cartagena. En su memoria graba los firmes trazos de su cara. A veces duda haberlo conocido de niño y considera que sus recuerdos se confundan con la fotografía que guarda en su celda. Del padre tiene menos noticia. Una bala de cañon le arrebató la cabeza, no recuerda en qué batalla civil. Su madre siempre le dijo que había heredado de él su cuerpo robusto. Los brazos largos y esas piernas ligeramente combas que le han llevados en tantos años de prédicas. (OLIVELLA, 2002, p.94)

E ainda: “Lee a la luz de la llama que humea el crucifijo. A medio vestir, el padre Berrocal revela el cansancio acumulado de los días de fatigosa prédica. La espada, como es propio de mulatos, es más clara que el resto del cuerpo” (OLIVELLA, 2002, p.102).

O narrador do romance evidencia registros de experiências que Berrocal tenta apagar da sua história. Em seus relatos de memória, o padre exalta a lembrança do avô, tenente espanhol, esmaece a imagem da mãe zamba³⁶ e apaga as lembranças do pai, conforme se percebe no trecho acima citado. O texto em questão também evidencia outra narrativa que é apagada das historiografias consideradas oficiais: a história da afrodiáspora na Colômbia, o processo de escravização e a resistência de homens e mulheres negro/as diante de tal processo, bem como o processo de concentração da população negra nas regiões ribeirinhas colombianas, como se pode inferir do excerto acima. Através da figura do padre Berrocal, o narrador tece uma crítica àqueles sujeitos que assimilam a história e a experiência do outro em detrimento da sua. Desse modo, Berrocal é o personagem que representa o “negro assimilado”, que incorpora o discurso de superioridade da cultura do homem branco europeu e rechaça outra parte do seu passado histórico-cultural. E tal qual o *modus operandi* do colonizador, apaga dos seus relatos as marcas da cultura da diáspora africana, reiterando o processo de invisibilidade de homens e mulheres negros/as na Colômbia e em outros espaços de América Latina, como discute a antropóloga Nina de Friedemann (1992).

Diante da supremacia da igreja católica e da inércia do poder público local, os habitantes de Chimá sofrem com a pobreza e a falta de infraestrutura ainda mais agravadas com a chegada do inverno. A estação chuvosa é o período de enchente do rio Sinú, que inunda toda a vila, alagando casas, desabrigando a população ribeirinha e devastando plantações.

Segundo as discussões dos estudiosos Antônio de Tillis (2012) e Alain Lawo-Sukam (2010), apresentadas no capítulo anterior, os escritores da literatura afro-colombiana representam em suas obras a relação entre homem e natureza, colocando o meio natural não apenas como plano de fundo de histórias de amor, mas como um espaço ativo, relacionado ao divino, que tem o poder tanto de prover como de tirar a vida. Desse modo, na obra *En Chimá nace un santo*, os personagens, habitantes das margens do rio Sinú, seguem a dinâmica estabelecida pelas águas, como pode se inferir no trecho seguinte: “Las aguas configuran su

³⁶Na Colômbia, a denominação zamba(o) é utilizada para classificar racialmente os descendentes frutos da relação entre negros e indígenas. Há outras designações que assinalam a classificação racial, com base na miscigenação, assim, tem-se: mestiço – descendente de espanhol com índia; mulato – espanhol com negra; suspenso-no-ar – descendente de capa-mulato com mameluco etc. Essas denominações são baseadas em uma hierarquia na qual as raças “menos miscigenadas” estão no topo e as “mais impuras” estão na base da estrutura hierárquica (TILLIS, 2012, p.146-147).

propia cartografía. Las calles, el lecho del río, los patios persisten sobre la sepultada tierra. Las provisiones de maíz, arroz y plátanos se consumen o averían. El beribéri y la humedad encalambran” (OLIVELLA, 2002, p.69).

Esta relação entre homem e natureza, representada na obra em questão, infere um diálogo com as tradições de matrizes africanas, considerando que, na cosmovisão de algumas sociedades de África, os elementos do universo estão interligados e, assim, homem e natureza fazem parte dessa ligação³⁷. Como herdeiros do legado da afrodiáspora, os habitantes das margens do rio Sinú estabelecem uma relação de respeito com o espaço natural, tendo em vista que é a dinâmica da natureza que permite sua sobrevivência. Muito embora haja essa interligação entre ser humano e espaço natural, as catástrofes ocasionadas pelas enchentes do rio podem ser percebidas também como frutos da ausência de ações do governo local para amenizar a ação devastadora da natureza – destrói casas, plantações, animais – durante o inverno. Segundo as palavras do narrador,

Los gritos y las carreras avivan los patios. Acarrear piedras y sacos de arenas a las champas. La brusca irrupción de las aguas no los toma inadvertidos. Desde que el invierno se inició con sus violentos aguaceros presintieron la arremetida del río. Dos noches atrás estuvo relampagueando por las cabeceras y la corriente arrastró árboles desraizados, cadáveres de animales y cardúmenes de bocachicos que llegaban a ovar a las ciénagas. (OLIVELLA, 2002, p.34)

E ainda,

[...] El río socava los barrancones; las ciénagas se llenan cada vez más de agua y los caminos anegados sitian los pueblos. El acoso combinado de lluvias, el río y las ciénagas precipita la tragedia presentida: la inundación. Cultivos, raíces y granos maduros naufragan hacia el mar. (OLIVELLA, 2002, p.69)

Após a enchente, é o momento de perceber os estragos, retomar a vida na vila e esperar as enchentes do próximo inverno. Embora os avanços tecnológicos venham contribuindo cada dia mais para amenizar os efeitos dessas intempéries naturais, o poder público precisa efetivar as políticas necessárias para a implantação desses recursos tecnológicos nesses espaços vulneráveis às ações de fenômenos naturais que assolam grande parcela da população desassistida pelos governantes. Na vila de Chimá, os efeitos das enchentes que acontecem a cada inverno são devastadores, no entanto, mesmo sendo um fenômeno já previsível, as instituições governamentais não intervêm de modo a amenizar os danos causados. Assim, a população da vila fica a mercê do ciclo natural, segundo discute o narrador,

³⁷PRANDI, Reginaldo. *Os orixás e a natureza*. Disponível em: <<http://www.aguiadourada.com/pdf/natureza.pdf>>. Acesso em: 04/02/2013.

El río recoge sus aguas empantanadas. Las algas nacidas en las ciénagas, en grandes bancos de taruya navegan agua abajo buscando la sepultura del mar; también emigran a otros continentes los pisingos y cormoranes. Los ranchos emergen de las inundaciones con sus horcones enlodados y sus dueños palpan nuevamente el piso de sus casas, los callejones y caminos sumergidos hasta entonces. El sol retuesta las ciénagas y el limo acumulado se levanta en polvaredas revueltas por los vientos. Bien alto, los buitres trazan sus círculos invocando nuevamente las aguas. (OLIVELLA, 2002, p.42)

As representações das instituições estatais aparecem na narrativa de *En Chimá nace un santo*, apenas nos momentos de repressão dos movimentos religiosos do povo, através da figura da polícia ou do exército. O que reitera a ausência de atenção de órgãos do governo responsáveis pela elaboração de políticas para a melhoria das estruturas da vila. Segundo pontua Castilho e Abril, pode se inferir que “o evidente abandono dessas regiões pelo Estado também tem um fundo de discriminação racial (2008, p.169). A fim de conter o denominado “fanatismo” religioso da população de Chimá, igreja e Estado unem seus poderes. Assim, empreendem a perseguição ao profeta Jeremías, responsável pelas pregações dos cultos a San Domingo. A prisão de Jeremías seria uma tentativa de acabar com a adoração ao santo, um meio de silenciar as manifestações religiosas populares.

Foram várias as tentativas de repressão ao profeta e a população de Chimá organizadas pelo padre Berrocal. Com a morte de Domingo Vidal, a perseguição tornou-se ainda mais acirrada, pois a devoção ao santo popular ganhou maior força. O pároco, munido do seu poder de representante da Igreja Católica local, tenta proibir a entrada do cortejo fúnebre na instituição, negando, assim, o direito de um enterro com os rituais católicos a Domingo, devido às práticas populares consideradas pagãs. Desse modo, é importante refletir sobre tais estratégias de supressões simbólicas, pois se não há o direito (poder) de entrar nos espaços hegemônicos, considerados oficiais, não há também o processo de legitimação. Ou seja, se o corpo de Domingo não pode entrar na igreja, não pode ser considerado católico-cristão e tampouco ser elevado ao grau de santidade. Segundo a percepção do padre Berrocal, a religião, os santos legítimos são aqueles eleitos pelos representantes do saber hegemônico – neste caso, a igreja católica –, enquanto que as manifestações religiosas do povo são consideradas “fanatismo”, “idolatria”, “superstição”, conforme se percebe no seguinte excerto: “Mientras tanto el padre Berrocal reza ante la imagen de san Emigio; le suplica aparte a los chimaleros de su idolatría y los vuelve por la religiosidad verdadera (OLIVELLA, 2002, p.56). Segundo as palavras do estudioso Castañeda J.,

[...] en Chimá, la violencia se escenifica entre el poder civil-eclesiastico y Jeremías y sus seguidores, que tambien cae n abatidos ante la therza de la opresión eclesiastico-

civil que, en este caso, es una forma de someter a los que se inclinan a otros cultos religiosos que el poder detesta. (CASTAÑEDA J., 1999, p.39)

O fato é que, mesmo após a morte, Domingo continua sendo uma ameaça à supremacia da igreja católica, pois o povo continua a cultuá-lo, a crer em seus milagres, a defender sua santidade. As peregrinações ao cemitério para visitar o túmulo do santo popular tornam-se mais intensas e o profeta Jeremías ganha ainda mais notoriedade com suas pregações e cultos a San Domingo. Após dois anos, no período da Semana Santa, os fiéis, sob a influência de Jeremías, resolvem exumar o corpo de Domingo para lhe dar um enterro digno de santo. Durante a exumação, percebem que do túmulo jorra água e o corpo permanece intacto, sem sinais de decomposição: “Retira la tapa, cuando esperan ver la osamenta carcomida, encuentra el cuerpo intacto, incorrupto, como el primer día de su muerte” (OLIVELLA, 2002, p.91). Assim, o povo confirma que a água é benta e que Domingo é mesmo santo. A ida da população até o túmulo rememora o episódio bíblico da ida de Maria, mãe de Jesus, e Maria Madalena ao túmulo à procura do corpo de Jesus. Do mesmo modo, os habitantes da vila vão à tumba do seu santo protetor. Convencidos da santidade de Domingo, os seguidores do santo, em um ato de rejeição a intolerância do padre Berrocal, invadem a igreja, arrancam do altar a imagem do santo oficial, San Emígio, e colocam o corpo de Domingo no lugar. A ação popular é narrada conforme as palavras abaixo:

– ¡Cicano! ¡Hereje!
 – ¡Sal de donde estés para que veas con tus propios ojos el milagro!
 No lo encuentran. Registran el altar, voltean la cama y revuelven la sacristía.
 – ¡En el campanario está escondido!
 Suben por la escalera y al no encontrarlo sacuden los badajos con furia incontrolada. Otros repican las campanas con trizos de hierro. Tocan a gloria, pregonan la ascensión de santo Domingo al altar. Los murciélagos vuelan asciscados sobre la plaza y, enceguecidos, se estrellan contra los techos y paredes. En la Plaza las gentes luchan por penetrar a la iglesia, donde se asfixian niños y mujeres. El santo es colocado en andas ante el altar. Jeremías instala los candelabros y prende los cirios. Desde el púlpito, desordenadas las barbas, predica irreverente:
 – Hermanos míos, santo Domingo ha entrado victorioso a la iglesia por la gracia de Dios. (OLIVELLA, 2002, p.93)

A associação dos santos católicos com entidades de outras religiões foi uma estratégia de negociação também utilizada pelos integrantes das religiões de matrizes africanas nos vários espaços da afrodiáspora – associar um orixá a um santo católico foi uma estratégia utilizadas pelos seguidores das matrizes religiosas da afrodiáspora a fim de legitimar ou de amenizar as perseguições sofridas por essas práticas religiosas. Na obra *En Chimá nace un santo*, o povo tenta colocar Domingo em pé de igualdade aos santos da tradição católica, coexistindo com os canonizados pela igreja. Entretanto, a luta enfrentada pelo povo contra o

padre Berrocal não foi suficiente para extinguir a intolerância praticada pela instituição católico-cristã. Assim, é através da violência física que o padre Berrocal combate as manifestações do povo em favor do santo. Ao saber que a população colocou Domingo no interior da igreja, o pároco volta à vila com homens da polícia de Lorica e investe contra a religiosidade do povo, reprimindo-o. Berrocal, juntamente com os policiais, retiram o corpo do santo da igreja, leva-o até o cemitério e o esquarteja.

– Toma el hacha y corta. Primero las piernas, después los brazos. Separa la cabeza del cuerpo.

Indica los cortes con frialdad, como si de tiempo atrás hubiera practicado el descuartizamiento. Está despojado de todo sentimentalismo con aquel cadáver. (OLIVELLA, 2002, p.118)

E ainda,

Para demostrar entereza ante el religioso, arrebata la hachuela y curiosamente corta como si despedazara un árbol viejo y carcomido. Parte y separa con el mismo golpe. Se ceba en las rodillas, en los brazos, en las caderas. Las astillas de huesos saltan y rebotan en su rostro. Sigue como los hombros y luego, cuando solo queda sujeta la cabeza del tronco, parece resentirse por el cansancio. (OLIVELLA, 2002, p.119)

O ato de esquartejar o santo do povo pode ser entendido como uma tentativa de apagar por definitivo os símbolos que representam as manifestações religiosas e culturais do povo. Esquarteja-se o santo e extingue-se, assim, a simbologia representativa da religiosidade da população de Chimá. Se o corpo passa pelo processo de decomposição, não há mais milagres nem o que cultivar. Perspectiva que pode ser percebida na ação do padre ao cortar o corpo de Domingo em pedaços. Chama atenção, na narrativa, um ato de extrema violência ser comandado por um defensor de preceitos católico-cristãos, tais como a bondade, a caridade, a resignação e, mais ainda, o esquartejamento ter ocorrido no período da Semana Santa, criado pela tradição católica, e que se caracteriza pela prática do jejum e pela celebração da Paixão, morte e ressurreição de Cristo. Desse modo, é possível estabelecer relações entre este período católico-cristão e o episódio da retirada do corpo de Domingo do túmulo e do seu esquartejamento. O santo do povo não foi crucificado, mas foi esquartejado em um ritual de violência e crueldade. E tal como Jesus, foi também visitado em sua sepultura no período da páscoa. Assim, é possível perceber as aproximações que o narrador sugere entre os rituais católicos e as práticas religiosas populares. Porém, diante da ameaça do seu poder, o padre parece esquecer-se dos princípios aprendidos no seminário e dos preceitos religiosos pregados pelo catolicismo na Semana Santa e comanda a ação de esquartejamento de Domingo. É importante ressaltar, ainda, que a violência do ato se justifica pelo fato de que, eliminando o corpo intacto de Domingo, extinguir-se-iam também estas práticas da “idolatria”, “heresia”,

“do fanatismo religioso”, e do culto a um santo não canonizado pela igreja católica, conforme o discurso do pároco:

– Demostraríamos temor a los enemigos. Para que nunca más prospere la idolatría sobre este cadáver, debemos despojarlo aquí mismo de su falsa santidad.

El policía es una sombra desplazada silenciosamente por los rincones. El sacerdote le recrimina:

– Acércate, no sé por qué te apartas. ¿Acaso te has dejado contaminar de la herejía? (OLIVELLA, 2002, p114)

Desse modo, pode-se afirmar que o esquiteamento do santo simboliza também o esfacelamento de relatos, histórias e memórias. A história passaria, assim, a ser narrada pela perspectiva do “dominador”, neste caso, daquele que silencia por meio da violência, seja física, seja discursiva. No discurso do religioso, o povo é visto como inimigo a ser combatido, e contra o inimigo todas as armas são válidas. Consoante a narrativa, para o padre Berrocal não pode haver outra forma de expressão religiosa que não a católico-cristã, qualquer tentativa, não é considerada legítima. Desse modo, armas – representadas pelas forças policiais do Estado – e discurso são meios utilizados para combater, através da violência, os inimigos, em outras palavras, o povo. Ao analisar a obra *En Chimá nace un santo*, o estudioso Antônio D. Tillis (2012) afirma que,

É negado aos habitantes subjugados de Chimá o direito de expressão religiosa ao tentarem santificar alguém de seu próprio meio. Poder, autoridade e ordem social emanam de fora para dentro, na figura do padre Berrocal, representação simbólica de força “neocolonial” que dita as regras da estrutura social e da ordem religiosa. Ao sancionar o catolicismo oficial, ele impede o povo de Chimá de exercer o poder coletivo e nega-lhe de gerir a própria espiritualidade. Assim, a população tenta se liberar rejeitando práticas oficiais convencionais e lutando violentamente para manter suas atividades. (TILLIS, 2012, p.89)

Assim sendo, as histórias específicas de Chimá são esmaecidas em função de uma pretensa história universal. Processo que se estende ao espaço colombiano e também a outras nações da América Latina. A obra *En Chimá nace un santo* reflete sobre um longo processo histórico-cultural que se iniciou no século XVI, com a colonização espanhola e portuguesa na América Latina, e perpetua-se até os dias atuais nos discursos acadêmicos, midiáticos e artísticos considerados oficiais que enfatizam apenas o vínculo ocidental em suas culturas. Processo esse que desencadeou marcas, tais como: o apagamento das matrizes africanas, e das manifestações culturais afrodescendentes, indígenas, e indiodescendentes, no processo de constituição das “comunidades imaginadas”, a imposição dos padrões europeus como os únicos a serem seguidos, a intolerância religiosa praticada pela igreja católica e outros cristãos, a repressão a outros modos de expressões culturais, artísticas, religiosas e de outros

modelos de organização social que se diferem dos hegemônicos. A diversidade temática da obra em questão é atravessada pela crítica e pela denúncia da violência praticada por tais instituições contra os grupos economicamente desprivilegiados e pela evidência de outros modos de produção e circulação do conhecimento que questionam aqueles já preestabelecidos ao longo dos séculos.

Se o padre Berrocal percebe a insurgência de outras religiões como uma ameaça para a supremacia da igreja católica, o narrador, de *En Chimá nace un santo* ressalta, todavia, que “la superstición y la religiosidad son dos mundos contradictorios que se complementan” (OLIVELLA, 2002, p. 53). Esses “dois mundos” contraditórios se complementam e coexistem na Colômbia e em muitos espaços latino-americanos. Embora o padre Berrocal se empenhe em combater as práticas religiosas da população de Chimá, ele não consegue eliminá-las da sua própria experiência, já que, como pontua o narrador, tais práticas fizeram parte da sua infância. Após o esquartejamento do corpo de Domingo, o padre morre subitamente, sem conseguir reinstaurar a “ordem” na vila. A morte do padre é atribuída a mais uma ação milagrosa – e dessa vez, em forma de castigo – realizada pelo santo do povo. Morto o pároco, outros líderes religiosos e políticos se empenham em repreender o fanatismo religioso dos habitantes de Chimá. O prefeito Botero se encarrega então de organizar a operação de combate às manifestações do povo, juntamente com a polícia de Lorica.

En la mente de los gendarmes y en quien los rodean se agitan supersticiosamente los últimos sucesos. Llevan armas de sobra: municiones, rifles y bayonetas; lo que les falta es valor. A pesar de los escapularios y medallas que penden de sus pechos, se senten desarmados. El enemigo es una mezcla no definida de superchería y catolicidad. (OLIVELLA, 2002, p.139)

Como é perceptível no excerto acima e no decorrer da narrativa, o povo é tomado como inimigo, não apenas pela questão da força física ou bélica, mas, principalmente pelo fator religioso, espiritual, pela mistura de crenças entre o catolicismo e as religiosidades de matriz popular e, especificamente, a afrodescendente. Desse modo, os atos de violência são também justificados pelo grau de perigo representado pelos inimigos, neste caso os povos afrodescendentes e indígenas que habitam a região de Chimá. Durante o ataque à vila, casas foram incendiadas, pessoas foram mortas, inclusive, o profeta Jeremías, que é assassinado com um tiro em um dos olhos. Dizimada a população, os representantes da igreja e do Estado entram na vila de Chimá, destroem a sepultura de Domingo e saem com temor de que aqueles que sobreviveram à ação violenta se insurjam.

– ¡Salgamos pronto de aquí!

Los subalternos no se hacen repetir la orden y el superior se olvida de la sepultura y la dinamita. Comprenden que el pueblo tiene necesidad de un pretexto para luchar y con aquellos machetes y escopetas serían capaces de realizar mayores potentos que todos los atribuidos a Domingo Vidal. (OLIVELLA, 2002, p. 153)

A obra *En Chimá nace un santo* traz à cena literária o processo de dizimação da população afro-colombiana e indígena, principalmente nas regiões ribeirinhas do país, conforme discutem os estudiosos Arturo Escobar (2004), Sandra Castilho e Neyla Graciela Abril (2008). Em nome do progresso tecnológico, negros e indígenas são dizimados ou forçados a se deslocar dessas regiões para que instituições públicas e privadas explorem suas riquezas naturais: madeira, metais preciosos, água abundante, as grandes áreas de cultivo agrícola, etc. Segundo as reflexões das estudiosas Castilho e Abril, “o abandono e a ausência do Estado nessas regiões poderiam ser vinculados à constituição racial dos grupos étnicos que as habitam. Séculos de aparente condenação à exclusão não serviram para nada” (2008, p.169). Ainda conforme as pesquisadoras,

As heranças da sociedade de castas da época colonial e republicana – na qual negros e indígenas eram considerados ignorantes, deficientes, pobres marginais e culpados do atraso da nação – continuam vigentes e manifestam-se na desvalorização cotidiana da diferença, no ceticismo em relação aos saberes tradicionais dos grupos étnicos, em sua exotização, na naturalização da pobreza e na exclusão em que vivem, na imposição dos modelos ocidentais de vida e na vitimização dos povos indígenas e afro-descendentes. (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.169)

Questões essas que são também discutidas na obra *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella. A narrativa questiona o processo de discriminação, marginalização e a situação de extrema pobreza em que vive a população da vila de Chimá, habitada por negros, afrodescendentes e indígenes; denuncia a inércia do governo colombiano diante das mazelas em que vive essa parcela da população; critica a imposição dos modelos ocidentais e evidencia outras práticas culturais e modos de produção do conhecimento. Questiona, ainda, o processo de silenciamento sofrido pelos povos da afrodiáspora desde o período do domínio colonial até os dias atuais. Se por um lado, a obra em questão traz representações do processo violento de imposição dos padrões eurocêtricos, através do discurso da supremacia europeia e do poder bélico; por outro, representa também a resistência dos grupos subalternizados, a capacidade de recriar elementos das suas tradições – rechaçadas pelos discursos hegemônicos –, de lutar contra as opressões e reconstruir organizações familiares, culturais e religiosas em situações de repressões violentas, de necessidades econômicas e materiais extremas. O parágrafo final do texto literário em questão representa estes aspectos: “Comprenden que el pueblo tiene necesidad de un pretexto para luchar y con

aquellos machetes y escopetas serían capaces de realizar mayores potentes que todos los atribuidos a Domingo Vidal” (OLIVELLA, 2002, p.153).

Como se pode inferir da narrativa, a luta e a resistência são ações as quais os homens e mulheres negros/as, afrodescendentes, índios e indíodescendentes, dentre outros grupos marginalizados, enfrentam diariamente, seja no combate ao preconceito étnico-racial, ao racismo, à intolerância, à violência física contra esses grupos, seja na busca por direitos a eles negados, pela sobrevivência numa sociedade marcada pelo eurocentrismo, pelo machismo e pelo sexismo. O que tem um longo período histórico – iniciado no século XVI – e se perpetua na contemporaneidade, demonstrando que tais grupos não são tábulas rasas e que, ao longo de todo o processo de colonização e subjugação, se articularam para criar estratégias de resistência, luta e negociação.

Embora, na Colômbia, a Constituição de 1991, reconheça a pluriétnicidade do país e outorgue leis que favoreçam os afro-colombianos e indígenas, a atuação das instituições governamentais para o cumprimento destas leis ainda não foram eficazes. Ainda são esses grupos que são majoritariamente dizimados, desterritorializados das suas comunidades e deslocados para os grandes centros urbanos nos quais “passam a engrossar os cinturões de miséria” (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.169). São esses grupos, conforme apresenta a obra literária *En Chimá nace un santo*, os alvos das perseguições religiosas, das representações estereotipadas e da violência bélica e simbólica, como foi debatido nos capítulos anteriores.

O processo de luta e resistência dos povos da diáspora se configurou desde a travessia do Atlântico em condições sub-humanas, a bordo dos navios negreiros. Já em terra firme, a situação de escravização sofrida por homens e mulheres negros/as trazidos da África não lhes permitiu outra alternativa que não a resistência através das negociações com os senhores, das fugas para os quilombos, das lutas, rebeliões e movimentos de insurgência contra os senhores escravocratas e o sistema de escravização. Abolida a escravidão na América Latina, outros modos de subjugação começaram a ser formatados pelas elites. Porém, as relações sociais e de trabalho continuaram a se pautar na hierarquia racial. Desse modo, segundo Castilho e Abril,

A superioridade intelectual, política e econômica, bem como as possibilidades de participação e inserção social, estavam determinadas pelo grau de mescla racial: os estratos mais altos, de sangue europeu puro, encontravam-se na parte superior da pirâmide social, enquanto os indígenas e a gente negra encontravam-se na base, constituindo as castas mais baixas. (CASTILHO & ABRIL 2008, p.161-162)

Assim, a tese da “limpeza de sangue”, na Colômbia, teve como base a tentativa de eliminar todos os sujeitos indígenas e negros, através da mestiçagem. Pensava-se que, desse modo, “a população colombiana apagara, em três gerações, as diferenças entre a população nativa, os europeus e os africanos” (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.163). Tal processo tinha como objetivo o desaparecimento das culturas negras e indígenas dos relatos da “comunidade imaginada” denominada Colômbia. É a propagação da “ideia do branco associado com o progresso e com o bom” (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.163) e que ainda, na contemporaneidade, permanece quase inalterada no imaginário do senso comum. No texto narrativo, percebe-se uma crítica a esse projeto de apagamento dos relatos culturais da população negra e indígena empreendido pelas instituições de poder hegemônico, tais como a igreja católica e o próprio Estado. Desse modo, as ações violentas contra a população de Chimá – organizadas pela igreja e por outras instituições civis hegemônicas – que estão representadas na obra em questão, publicada na década de 60 do século XX, continuam a ser praticadas no século XXI mesmo que por outros grupos e com outras configurações.

A imposição de um padrão único a ser seguido, de uma única religião, de uma única história, de um único modo de produção do conhecimento é também uma forma de eliminar a diferença, de esmaecer outras histórias, outras narrativas, relatos e memórias. A negação das experiências das classes populares é uma maneira de afirmar os discursos hegemônicos. Desse modo, o repúdio dos representantes da igreja católica e de instituições civis ao culto do povo a santo Domingo, na obra em foco, pode ser entendido como uma tentativa de negação da religiosidade do povo, a fim de manter a intangibilidade do catolicismo. O processo de negação da história de homens e mulheres negros/as e afrodescendentes teve como consequência, ao longo de quase cinco séculos, a invisibilidade desse grupo nos relatos históricos, nos espaços políticos e sociais e nas representações culturais da Colômbia e de outros espaços da América Latina; ou ainda, contribuiu para a difusão dos estereótipos que, relacionados ao corpo, – força física, propensão ao trabalho braçal, irracionalidade – são recorrentes nos relatos historiográficos e literários considerados oficiais. Perspectivas que são questionadas na obra em estudo.

É importante ressaltar que, no texto literário *En Chimá nace un santo*, realidade e ficção se entrelaçam a fim de construir uma narrativa cujos limites entre uma e outra sejam imperceptíveis. Conforme discute Wolfgang Iser, em seu texto *Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional*, “há no texto ficcional muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser de ordem sentimental e

emocional” (ISER, 2002, p.958). Ainda segundo Iser, cada texto literário é um modo de tematização do mundo produzida por um determinado autor. Porém, não há uma forma predeterminada pelo mundo ao qual o autor se refere, é preciso que se implante tal forma. O que não significa “imitar as estruturas de organização previamente encontráveis, mas sim decompor” (ISER, 2002, p.860); consoante à perspectiva do estudioso em questão,

Daí resulta a *seleção*, necessária a cada texto ficcional, dos sistemas contextuais preexistentes, sejam eles de natureza sociocultural ou mesmo literária. A seleção é uma transgressão de limites na medida em que os elementos escolhidos texto agora se desvinculam da estruturação semântica ou sistemática dos sistemas de que foram tomados. Isso tanto vale para os sistemas contextuais, quanto para os textos literários a que os novos textos se referem. (ISER, 2002, p.960-961) (grifo do autor)

Na obra *En Chimá nace un santo*, as linhas de separação entre o fictício e o real são bastante tênues. A narrativa, nesta perspectiva, constitui-se enquanto produto do “ato de fingir, resultante dos atos de seleção e combinação” (ISER, 2002, p. 978) dos elementos linguísticos e contextuais que irão compor a narrativa. Segundo a pesquisadora Diana Alejandra Ochoa (2012), a história da personagem central da narrativa, Domingos Vidal, é baseada na trajetória de Domingo Vicente Vidal³⁸ (1841-1898), nascido em Chimá e que se tornou paraplégico por volta dos sete anos de idade por conta de uma paralisia infantil, passando, assim, o resto dos seus dias preso a uma cama. Aprendeu a pintar e desenhar, a ler e escrever, assim como os princípios básicos da matemática. E de posse desses conhecimentos, passou a ensinar gratuitamente os outros habitantes da vila, desse modo, ficou conhecido por sua bondade e também por suas qualidades de vidente e por alguns milagres que lhes foram atribuídos, motivo pelo qual passou a ser chamado de “santo” e também adorado pela população de Chimá. Após sua morte, passou a ser considerado o protetor da vila e até os dias atuais ainda é cultuado e seguido pelos “chimaleros”. Chama atenção o próprio espaço no qual se desenvolve a narrativa: a vila de Chimá; conforme pontuado anteriormente, Chimá é um pequeno povoado que integra o município de Santa Cruz de Lorica na Colômbia. Esse é também o local de nascimento do escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella. Fatos que sugerem relações com a memória e a história, já que o autor seleciona elementos da sua experiência de homem negro, nascido numa área ribeirinha marcada pelo processo de resistência de negros e afrodescendentes escravizados, pela pobreza e pelo esquecimento das instituições governamentais para representar via texto literário. Desse modo, pode se afirmar que as lembranças ficcionais que sugerem o romance em questão não têm como base fatos

³⁸Consultar: OCHOA, Diana Alejandra. Las creencias populares mestizas de *En Chimá nace un santo* como sinónimo de identidad latinoamericana. In: Restrepo, Darío Henao (org.). X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Fronteras e Interculturalidad. *Memorias JALLA*. Cali: Universidad del Valle, 2012. p.711-718.

concretos ocorridos – já que, segundo pontua Wolfgang Iser, o texto ficcional é produto dos atos de fingir, resultantes do processo de seleção e combinação –, mas aciona memórias de um determinado momento e lugar.

Embora na década de 60 do século XX – período de publicação de *En Chimá nace un santo* –, o campo atualmente denominado literatura negra/afro-colombiana ainda não estivesse formatado, escritores como Candelário Obeso, Manuel Zapata Olivella, Jorge Artel, Delia e Ruan Zapata Olivella, dentre outros, já discutiam em seus textos a presença/ausência de negros afrodescendentes na Colômbia, a invisibilidade de homens e mulheres negro/as nas historiografias, nos espaços culturais e políticos, bem como evidenciavam outros modos de representação dos sujeitos da afrodíaspóra diferentes daqueles difundidos nos discursos literários considerados canônicos. A obra em questão, entretanto, está inserida nesse projeto de sistematização de textos da literatura colombiana produzidos por escritores/as da diáspóra africana e que buscam recontar um passado histórico obturado pelas narrativas consideradas oficiais. Consoante às discussões de Antônio de Tillis, estudioso da obra de Manuel Zapata Olivella,

En Chimá apresenta as más condições de uma comunidade na luta por liberdade religiosa. O texto traz as andanças de uma comunidade bucólica cujo poder político é de ordem hegemônica. Na tentativa de se autogovernar, o povo escolhe a pessoa mais indesejada do clã, um inválido, como metáfora da falta de autoridade e do desejo de vencer. Zapata Olivella manipula os personagens, a fim de expressar sua crescente preocupação com o protesto social. Neste texto, mostra o poder para confrontar e vencer a ortodoxia. A sobrevivência cultural é outro componente importante da obra. Em lados opostos são colocados as instituições culturais oficiais e as práticas populares e as crenças do povo. O inválido Domingo Vidal, símbolo de seu protesto, reflete o desejo de um povo de triunfar sobre as forças socialmente opressoras do sistema; neste caso, a Igreja Católica. (TILLIS, 2012, p.175)

A representação do personagem central da obra *En Chimá nace un santo* como um inválido, impossibilitado de movimentar pés e mão e até de se comunicar verbalmente, pode ser também percebida como uma metáfora que simboliza os povos oprimidos pelo poder hegemônico. Os homens e mulheres negros/as escravizados, trazidos de África para as Américas, também foram impossibilitados de se comunicar através da sua língua materna, muitas vezes, impedidos de andar por conta dos castigos empregados com as ferramentas de opressão – a máscara de ferro, as correntes, o tronco etc. –, no processo de escravização. No entanto, criaram estratégias de resistência, de luta; recriaram suas tradições, histórias e memórias em condições de hostilidade e repressão do colonizador. Domingo Vidal, embora inválido, incitou o povo a lutar contra as instituições consideradas oficiais, a fim de angariar a sua liberdade religiosa e cultural. O santo do povo é um contraponto aos santos católicos;

longe de ser representado apenas por uma imagem desenhada ou esculpida, intocáveis pelos fiéis, Domingo está próximo dos seus devotos, pode ser tocado pelos seus adoradores. A história de Domingo é acompanhada de perto pelo povo de Chimá, sua santidade é atestada por aqueles que presenciaram os seus atos considerados milagrosos. Tais aspectos rompem com os preceitos da igreja católica e instauram outros modos de expressão religiosa.

En Chimá nace un santo, assim como outras obras do escritor Manuel Zapata Olivella, traz essa proposta de questionamentos e rompimento com os padrões culturais considerados oficiais – canônicos, universais – difundidos pelos discursos acadêmicos, midiáticos, artísticos e políticos. Se o processo de colonização foi bastante eficaz no âmbito da linguagem – principalmente através da linguagem religiosa católico-cristã – pode ser, também (e principalmente), por meio dela que os evidentes resquícios de tais práticas vêm sendo contestados, desconstruídos e revisados. Desse modo, é através da linguagem religiosa que a população de Chimá, consoante a obra de Manuel Zapata Olivella estudada na presente investigação, questiona e denuncia as imposições da igreja católica, a intolerância religiosa e a violência praticada pelos representantes católicos na tentativa de manter o *status quo* da supremacia da instituição em questão. Se o discurso – literário, artístico, político – é uma ferramenta de dominação, apagamento, silenciamento, escamoteamento de homens e mulheres da afodíaspóra, é também uma ferramenta de denúncia, resistência, luta e reversão da história. Se os relatos historiográficos considerados oficiais apagaram das suas páginas as histórias dos grupos marginalizados, outros relatos – ainda que não difundidos – registraram tais narrativas e contaram suas experiências e memórias enquanto sujeito do próprio discurso. Conforme discute o escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella;

En el proceso cultural, ese hombre [negro] que figura como un simple registro en un archivo histórico, en el presente ocupa un espacio concreto, vivencial. Pero a veces suele mirársele como un extraño en la sociedad contemporánea, asignándole por prejuicios heredados el mismo lugar discriminatorio que ocupaba en la sociedad colonial. Se prejuzga un recién llegado, ajeno a la cultura nacional. De ahí surge ese fenómeno de la invisibilidad que nos denuncia Nina [de Friedemann]; no se le considera como fundamental al igual que el español o sus herederos en la construcción de la nueva sociedad. (OLIVELLA1983, p.126)

Segundo discute Manuel Zapata Olivella, na sociedade colombiana, o negro convive ainda com o preconceito racial e a discriminação herdados do período colonial. Os sujeitos da afrodiáspóra, na Colômbia e em outros países da América Latina, são vistos como não pertencentes às “comunidades imaginadas”, figurando apenas como “registro em arquivo histórico”. No projeto de formatação da nação, os homens e mulheres negros/as e afrodescendentes foram considerados incompatíveis com o ideal de modelo nacional. A raça

“inferior” era imprópria para o progresso da nação, assim, embranquecer a população por meio da mestiçagem foi a alternativa pensada (e implementada) para eliminar os elementos raciais indígenas e, principalmente negros, que condenavam a nação ao atraso. Desse modo, é perceptível o longo processo histórico de invisibilidade da população afro-colombiana, discutido pela antropóloga Nina de Friedeman. Segundo pontuam as pesquisadoras Castilho e Abril,

O tratamento dispensado aos outros povos “inferiores”, os negros, varia num aspecto fundamental, pois estes não são considerados como parte da identidade nacional, mas seriam alheios “ao colombiano” pelo fato de seus ancestrais estarem longe, num continente inclusive mais pobre e subdesenvolvido que o nosso. (CASTILHO & ABRIL, 2008, p.175)

Desse modo, se não fazem parte dos discursos de constituição da identidade nacional, os afro-colombianos não existem nas instituições políticas, sociais e acadêmicas da Colômbia. São alheios à cultura nacional, como afirma Manuel Zapata Olivella (1983), e invisíveis nas representações literárias, nos discursos acadêmicos, nos meios midiáticos e, até o ano de 1991, na Constituição política do país. Entretanto, empenhados em desconstruir esse construto discursivo da não presença de homens e mulheres negros/as no processo de constituição da “comunidade imaginada” denominada Colômbia, escritores, poetas, antropólogos, historiadores, sociólogos, críticos literários, integrantes de movimentos negros vêm desenvolvendo textos poéticos, ensaísticos, críticos, dentre outros gêneros textuais, com a proposta de recontar outras histórias, construir outras narrativas nas quais os homens e mulheres da afrodiáspora figuram como sujeitos, como força criadora – através da cultura, do trabalho, das religiões, das organizações familiares, da culinária, da música, da dança etc. – como matrizes fundamentais nos processos de constituição da nação.

Assim, além da luta contra o preconceito e a discriminação racial sofridos diariamente, os homens e mulheres negros/as e afro-colombianos lutam para marcar a sua existência (sua presença) e participação na formatação dos múltiplos discursos de identidade nacional na Colômbia. Até os anos 90, os grupos negros não eram reconhecidos politicamente enquanto grupos étnicos, pois “não possuíam credenciais territoriais, históricas, sociais e legais que os identificava como etnia” (CASTILHO & ABRIL, p.167); tal *status* pertencia apenas aos indígenas. Os povos negros viviam em terras consideradas como “baldias³⁹” pelo Estado colombiano e, entretanto, sem o reconhecimento legal do seu território. Desse modo, percebe-

³⁹Consultar: RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.271-299.

se a condição dos sujeitos da diáspora africana na Colômbia, diante dos discursos oficiais: sem território, sem história e sem organização social que configura um grupo. O final do século XX assinala uma mudança, neste sentido, com a nova Constituição colombiana de 1991 e com a lei 70, de 1993. Mas os aparatos legais não garantiram o cumprimento dos direitos da população negra sobre o território. Tais espaços territoriais, reconhecidos legalmente pelo Estado colombiano como pertencente aos grupos étnicos negros, ganharam enorme importância econômica por conta das suas riquezas naturais e, desse modo, passou a ser alvo de disputa e cenário de guerras por terras, nas quais a população negra é a mais prejudicada nesses espaços de lutas políticas. Conforme discute o pesquisador Ulrich Oslender,

Estas apropiaciones y el siguiente uso de los espacios, requiere la colaboración de la población local o, en ausencia de ésta, la ‘limpieza’ de dichos terrenos. Así, las comunidades son cooptadas o, más frecuentemente, amenazadas y desplazadas. Grupos paramilitares vacían los terrenos y los preparan así para la intervención del capital. (OSLENDER, 2004, p.37)

Como se percebe, a condição do afrodescendente, na Colômbia, ainda é bastante delicada. As mudanças ocorridas ao longo dos mais de cinco séculos ainda não garantiram a participação política dos sujeitos da afrodiáspora no território colombiano. Se até o século XIX os homens e mulheres negros eram oprimidos pelo regime escravocrata, de meados desse mesmo século até a contemporaneidade, os meios de subjugação são outros, tão violentos quanto os empregados no processo de escravização. Se, até meados do século XIX, os homens e mulheres negros/as e afro-colombianos lutavam pela abolição do sistema escravocrata, nos séculos XX e XXI, as pautas ganharam maior número de reivindicação: as lutas territoriais, o reconhecimento político e social enquanto sujeitos afro-colombianos, as lutas contra o racismo e o preconceito racial, a reivindicação do direito de expressão cultural e, principalmente, religiosa etc. Perspectivas que vêm sendo reiteradas nas produções literárias, culturais e intelectuais dos sujeitos negros colombianos, tal como é perceptível na obra *En Chimá nace un santo*, de Manuel Zapata Olivella. O texto literário em questão evidencia, de modo figurativo, esse cenário de conflitos, combates, negociações, batalhas e lutas vivenciados (experienciados) pela população afro-colombiana. Nas representações evidenciadas no romance *En Chimá nace un santo*, as instituições de poder hegemônico que atuaram ao longo da história da colonização na América Latina – igreja e instituições governamentais – continuam a organizar práticas de repressão contra os sujeitos dominados. Empregam, ainda, a violência, a fim de eliminar os modos de expressões culturais, artísticas e religiosas organizadas

pelos grupos marginalizados. Tais grupos são percebidos como inimigos: – “Demostraríamos temor a los enemigos” (OLIVELLA, 2002, p.114), ou no caso dos negros, como não pertencentes à cultura nacional colombiana. A luta representada no texto literário analisado neste trabalho é também pela sobrevivência cultural. O povo que, outrora, cultuava os santos católicos, diante da condição de opressão, violência e intolerância religiosa praticadas pela igreja, “ha perdido la fe en sus propios santos. Muchos prefieren estarse fuera de la iglesia por el a que se derrumbe” (OLIVELLA, 2002, p.146).

O narrador de *En Chimá nace un santo* denuncia também a exploração dos recursos naturais desse espaço colombiano, praticada pelos representantes do poder religioso e civil de Santa Cruz de Lorica. Utilizando-se da ironia, o narrador relata as ações do Don Cipriano Botero, nas áreas do Sinú, em busca do enriquecimento ilícito. Esse processo de exploração, mascarado pelo discurso do desenvolvimento tecnológico e econômico, provocou (e tem provocado) o processo de extermínio e “deslocamento forçado” dos sujeitos afrodiaspóricos desses espaços. Como descreve o narrador,

A don Cipriano, además, lo empuja un atávico sentido de empresa. Buscando yacimientos de oro, se aventuró por las vertientes antioqueñas. Siempre justificó sus repetidos fracasos con nuevas ilusiones. Así vino a explorar las cabeceras del Sinú, afamadas por su oro desde los tiempos de la Conquista. Finalmente, palúdico pero no derrotado, encontró en Santa Cruz de Lorica una guaca inesperada en los maduros granos de arroz, que compraba a bajos precios en tiempos de cosecha y que, almacenados, colmaban sus bolsillos de dinero en épocas de hambrunas. Disimulada o justificaba su condicia con ostentosa devoción religiosa, se mueve a prestar al sacerdote la ayuda militar depositada bajo su autoridad de alcalde. (OLIVELLA, 2002, p.87)

Em nome da fé católico-cristã, justifica-se a exploração do outro, considerado inferior, a acumulação de bens materiais e até a prática da violência. Atrelada ao discurso da “ostentosa devoción religiosa”, está a justificativa da opressão ao outro. Construto difundido desde o século XVI, no processo de colonização da América Latina, e que se perpetua na contemporaneidade, como pode ilustrar a obra *En Chimá nace un santo*. Conforme pode se perceber, o narrador denuncia também os abusos de poder das autoridades locais, os modos considerados ilícitos de acumulação de riqueza e o uso da violência para a manutenção do *status quo* das instituições oficiais locais – igreja e governo. O texto literário de Manuel Zapata Olivella, analisado nesta pesquisa, representa, assim, uma rasura nos discursos considerados hegemônicos, na medida em que critica e denuncia práticas discursivas difundidas desde o período colonial, evidenciam outros modos de representação dos povos subjugados no processo de colonização das Américas, além disso, o sujeito da afrodiáspora

figura, na narrativa, como enunciador do próprio discurso, como aquele que fala por si e não como objeto do discurso do outro. A população de Chimá, embora sobrevivendo em situação de extrema pobreza, vulnerável a catástrofes naturais, suscetível à ausência do poder público e à intolerância religiosa praticada pela igreja católica e alvo de violência dessas instituições, é composta por sujeitos ativos que protestam, lutam, negociam, resistem às imposições dos padrões ocidentais, as situações de miséria as quais o processo de colonização deixou como legado.

4.1 REPENSANDO NARRATIVAS

Embora a obra *En Chimá nace un santo* possa ser analisada como uma ruptura com alguns modos de representação com base nos parâmetros eurocêntricos, na narrativa em questão foi possível perceber algumas representações julgadas como passíveis de questionamento, tais como a repetição de estereótipos relacionados à mulher, aos negros e aos indígenas. Assim sendo, é válido destacar tais pontos e discuti-los, a fim de problematizar esses modos de representar os grupos considerados minoritários. Modos esses que durante mais de cinco séculos foram difundidos nos discursos políticos, acadêmicos, literários, artísticos e midiáticos da Colômbia e de vários espaços da América Latina. A partir da década de 80 do século XX, intelectuais, integrantes de movimentos políticos, artistas etc. vêm contestando tais representações que fixam determinadas características nestes indivíduos, construindo, assim, os estereótipos⁴⁰. Consoante as discussões do estudioso Homi Bhabha,

Um aspecto importante do discurso colonial e sua dependência do conceito de "fixidez" na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, e um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que e sua principal estratégia discursiva, e uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que esta sempre "no lugar", já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... (BHABHA, 1998, p.105)

Desse modo, pode-se afirmar que os estereótipos construídos no período colonial pautados na "rigidez", na "ordem imutável", na "desordem", na "degeneração", na "repetição demoníaca", nas características fixas, construiu um imaginário que circunda as representações de índios e principalmente dos povos da afrodiáspora. Imaginário esse que é acionado quando se pensa nas construções discursivas sobre esses grupos – seja no âmbito social, cultural seja acadêmico – e que enumera uma série de características negativas, já associadas à imagem

⁴⁰A respeito, consultar: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.q

desses sujeitos e consideradas imutáveis, naturalizadas e comuns, principalmente, a homens e mulheres negros/as e afrodescendentes. A repetição do construto discursivo do estereótipo, conforme discutem os estudiosos Castilho e Abril (2008), Geogre Andrews (2007), dentre outros, acarretou a invisibilidade, a exclusão, o preconceito e a discriminação racial desses sujeitos no processo de formação das “comunidades imaginadas”. Na Colômbia e na Argentina, por exemplo, segundo as discussões de Castilho e Abril (2008), os negros são considerados como indivíduos não pertencentes à nação, já que foram trazidos de outro continente. Desse modo, constituem os grupos mais pobres e marginalizados das sociedades latino-americanas e são os principais alvos das operações policiais, de grupos armados (no caso da Colômbia) e de outras práticas de violência. Em relação às mulheres, a situação é ainda pior. Objeto do discurso do outro – homem, branco e embasado nos modos de representação europeia – a mulher foi, durante muito tempo, silenciada e representada sob o ponto de vista masculino. Conforme pontua a pesquisadora Nely Novaes Coelho, “em todas as épocas, e das mais variadas maneiras, o mundo feminino foi apoio e espaço concretizador das ideias, crenças, conquistas ou invenções do mundo masculino” (1993, p.13). Assim, enumeram-se os estereótipos do sexo frágil, desprotegido, infantilizado, corpo procriador, instinto materno, esposa submissa e obediente (isso quando se trata das mulheres brancas). Já as mulheres negras, os estereótipos do corpo são reiterados e difundidos nos meios midiáticos literários: sexualidade a florada e perigosa, o corpo-objeto do desejo sexual do outro (homem branco), a ama de leite, a incapacidade intelectual e não figuração enquanto mãe⁴¹.

A obra *En Chimá nace un santo* (1964), mesmo introduzindo outros modos de representação dos grupos considerados marginalizados na sociedade colombiana (mais especificamente, índios e afrodescendentes), não fica imune à reprodução de alguns estereótipos relacionados à imagem desses sujeitos. É importante ressaltar que o campo das discussões sobre a afrodescendência, na Colômbia, assim como em outros países da América Latina, começou a ganhar maior impulso a partir de final da década de 70 e início da década de 80 do século passado e com maior incidência no campo da Antropologia e das Ciências Sociais. No entanto, desde a década de 40 do século XX, Manuel Zapata Olivella já discutia, em seus textos, os processos de exclusão e invisibilidade dos negros e afro-colombianos, a marginalização desses sujeitos da diáspora africana, a situação de miséria, violência e pobreza vivenciada por essa parcela da população colombiana, bem como o processo de “mestiçagem

⁴¹A respeito, consultar: EVARISTO, Conceição. Da representação a auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. In: *Revista Palmares*, nº 1, Agosto de 2005. p.52-57.

triétnica” sofrido pela Colômbia com a colonização europeia. Se, por um lado, Zapata Olivella debate sobre tais questões em sua obra aqui analisada, por outro, em alguns momentos do texto literário, utiliza-se de aspectos presentes no discurso do colonizador para compor as representações das personagens da narrativa. Reitera a imagem da mulher como corpo-procriação e da mulher indígena também como objeto do desejo sexual do homem branco e reforça a perspectiva negativa do termo “negro”.

Como foi discutido anteriormente, na obra *En Chimá nace un santo*, o narrador denuncia a intolerância religiosa e a repressão violenta praticadas pela igreja católica na vila de Chimá. No entanto, é perceptível a forte influência dos discursos ocidentais no processo de constituição da narrativa no momento em que o autor se refere à figura do demônio – figura que povoa o imaginário católico como a representação do mal, em oposição à imagem de Jesus – como sendo negro. Assim, no processo de colonização, a escravização dos povos vindos da África foi justificada pela igreja, principalmente, pela alegação dos jesuítas de que os homens negros não possuíam alma. Desse modo, no imaginário coletivo, a figura do negro está associada ao maligno, ao demoníaco, e não representando a “semelhança do bem” – ou seja, contrapondo-se à de Jesus Cristo (imagem construída no imaginário popular como a de homem branco dos olhos azuis, cabelos longos e lisos, como está representado nas figuras expostas nos templos religiosos, nos calendários, nos meios midiáticos, etc.). Segundo as palavras do narrador,

El toro negro, las astas ensangrentadas, se ha apoderado de la Plaza. Los manteros se encaraman en la corraleja, las sábanas rojas plegadas contra el pecho.

[...]

– Toro matrero, *negro como Satanás*, conoce todos los trucos. ¡Déjale que ló mate la rabia! (OLIVELLA, 2002, p. 74-75) (grifos meus)

E ainda:

Cuando se daña la pequeña planta eléctrica de Loricá juran ver la aparición de árbol de campano con velas encendidas que no apagan vientos huracanados. O el mismo *Satanás, convertido en un niño negro* de largos y relucientes colmillos de oro. Afirman que les ha gritado: “Méteme el dedo en la boca a ver si tengo dientes”. (OLIVELLA, 2002, p129) (grifos meus)

O termo “negro” é utilizado, no senso comum e em outras áreas do conhecimento, como sinônimo do mal. Desse modo, o que é considerado belo, limpo e bom está associado à brancura. Por outro lado, o sujo, o feio o ruim, são associados à cor negra. Assim, no discurso católico-cristão, bem como no imaginário popular, o inferno, o mal, o demoníaco, o pervertido estão relacionados a cor preta; já o céu, a pureza, a alma limpa são concebidos como brancos. No entanto, a partir de meados do século XX, o termo “negro” é ressignificado e passa a ser sinônimo de autoafirmação política para os sujeitos da diáspora africana. O que

até então era utilizado como sinônimo de elementos indesejados passa a figurar nos discursos acadêmicos, políticos, artísticos e literários como forma de reiterar um sentimento de pertença, de reafirmação identitária enquanto indivíduo da afrodiáspora. Ainda nos dias atuais, é perceptível a utilização do termo “negro” como símbolo de coisa ruim, porém a atuação de intelectuais, escritores e integrantes de movimentos negros vem desconstruindo a repetição de tal estereótipo, através de produções literárias, artísticas, culturais, políticas e acadêmicas. É importante pontuar que o romance *En Chimá nace un santo* (1964) foi produzido antes da atuação dos movimentos sociais com vista à ressignificação do termo.

A obra *En Chimá nace un santo*, desse modo, traz à cena a possibilidade de refletir como o processo de colonização e subjugação do outro foi bem sucedido no âmbito discursivo. Para além das marcas deixadas pelos castigos físicos, os rastros deixados pelo discurso do colonizador foram assimilados e difundidos também pelos grupos colonizados. Há, assim, um legado epistemológico que propicia uma visão de mundo eurocentrada, processo denominado de “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2000), na perspectiva de Aníbal Quijano. Segundo reflete o pesquisador,

En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento. (QUIJANO, 2000, p.209)

O narrador da obra literária analisada neste trabalho propõe um questionamento da imposição de um modo único de expressão cultural e artística propagado por instituições de poder ocidentais, mas, ainda assim, não consegue romper totalmente com alguns modelos de representação embasados no discurso eurocêntrico, reiterando algumas ideias preconcebidas de gênero e etnia. Em relação às personagens femininas, percebe-se a recorrência dos estereótipos ligados à procriação, à loucura, à sexualidade e à necessidade do casamento. Conforme o narrador, “él se mira fijamente al espejo que le colocan en frente y no se sabe si protesta o goza con aquellos desvaríos de su hermana solterona.” (OLIVELLA, 2002, p.30). A mulher é representada, ainda, como objeto de troca em transações financeiras, como é perceptível no trecho seguinte:

Dos noches después los padres de Jesusita comentan la propuesta hecha por José Dolores Negrete.
 – Quiere que se la venda – dice la madre con la voz sofocada por la carrera dada desde la casa del ricachón.
 – Bueno negocio sería si le dejara un hijo – explica el padre. Piensa que el viejo es uno de los más ricos terratenientes de la región y nunca se há casado. ¡Si la hija pudiera darle heredero más! (OLIVELLA, 2002, p.32)

No trecho acima citado, a mulher torna-se um objeto lucrativo para os familiares, à medida que é vendida, como um produto de consumo para um grande latifundiário. Chama atenção, ainda, o fato de a negociação ser intermediada pelo pai e a mãe (que na narrativa não possuem nome próprio) da jovem vendida. Tal qual no período escravocrata, o ato de procriar, seria rentável para o “dono” do “produto” negociado; já que um filho seria sinônimo de mais uma “peça” para venda ou de mão de obra gratuita. Outro fato importante neste processo de negociação do corpo feminino, exposto no trecho acima, é a referência à cor da pele da personagem Jesusita: “– Te traigo esta bolsa de monedas por haberme dado fuerza para preñar a la *mulatica*” (OLIVELLA, 2002, p.33) (grifo meu). É possível se pensar que a repetição de tais representações seja devido às dificuldades de acesso aos meios de comunicação e aos meios de difusão do que estava sendo debatido em outras partes do mundo, que chegariam tardiamente aos grandes centros latino-americanos. Os movimentos feministas, por exemplo, que nos anos 60 tiveram grande repercussão na Europa e nos Estado Unidos, ainda não haviam tomado impulso nos cenários da América Latina. Se tais reflexões não haviam alcançado os meios acadêmicos e sociais nas grandes cidades, nas zonas rurais e nas vilas ribeirinhas – tais como apresenta a obra aqui estudada –, essas questões ainda são percebidas como tabus.

Desse modo, na representação da personagem Jesusita, o corpo da mulher não branca é transformado em objeto vendável. É o fetiche do corpo da “mulata” disponível para a satisfação das necessidades sexuais dos senhores brancos, estereótipo que permeia as representações das mulheres negras em alguns meios midiáticos, artísticos e principalmente literários. Além disso, no texto literário aqui analisado, é perceptível a reiteração do machismo, do sexismo e da discriminação de gênero. Na narrativa, o personagem do ancião José Dolores Negrete, latifundiário rico da vila de Chimá é dado à prática de atos sexuais com várias mulheres – algumas compradas como mercadoria, como o caso da jovem Jesusita – e assim, tem também muitos filhos, como apresenta o narrador: “se desnudan y arrojan al agua. Sus cuerpos mulatos, mestizos y zambos, demuestran que su padre no tuvo predilección por el color de sus mujeres” (OLIVELLA, 2002, p.35). Em relação às personagens indígenas, essas não possuem nome próprio na narrativa e são alvos de representações estereotipadas, como ilustram os excertos seguintes:

La cólera, rumiada en tantas léguas de recorrido bajo los soles que han chamuscado hasta retostar su lengua, salta acusadora:

– *Estás emputada con él.*

La india sonríe. (OLIVELLA, 2002, p.80) (grifos meus)

E ainda:

En sus propias facciones descubre rasgos satánicos. *La india* le toca la espalda y salta acobardado.

– Mira, ya brinco solo.

– Acuéstate estás cansado.

Cae en la hamaca como un leño al río.

– Aquí tienes la comida.

– No tengo hambre.

– ¿Te cocino un poco de valeriano?

– Sí, una totuma grande.

La mujer prende el fogón allí mismo, dentro del rancho. Le habla

– Es una temeridad perseguir al profeta. Cuenta con la ayuda de santo Domingo. Se ló encuentras en el camino se te convierte en árbol; en el agua se vuelve pez, y si lo encierras se escapa en forma de mariposa.

Afuera el caballo relincha. Extraña que no le hayan dado agua. *La india* al oírlo exclama:

– Pobre rucio, lo mucho que habrá andado inútilmente por esos caminos. (OLIVELLA, 2002, p.81) (grifos meus)

Embora a obra *En Chima nace un santo* apresente algumas representações passíveis de discussão e questionamento, assim como toda produção literária, é importante ressaltar as reflexões propostas no texto literário de Manuel Zapata Olivella aqui estudado, bem como apontar as denúncias sociais, as evocações das memórias e histórias da vila de Chimá, que podem ser relacionadas com outros espaços da América Latina. Além disso, o romance propõe o questionamento das instituições de poder hegemônicas que impõem seus modelos culturais, sociais, políticos e religiosos como únicos e verdadeiros, em detrimento de outros modos de produção do conhecimento, de organização social e política e de manifestações culturais e religiosas. A obra propõe, assim, um processo de releitura da história contada a partir da vertente do dominador; história essa que se constituiu pelo silenciamento e a invisibilidade de determinados grupos, como por exemplo, os afrodescendentes. O texto literário de Manuel Zapata Olivella coloca os grupos marginalizados nos cenários das representações enquanto sujeitos de um discurso, enquanto força criadora de conhecimentos e saberes que divergem da perspectiva de mundo ocidental. Além disso, *En Chimá nace un santo* evidencia o processo de luta e resistência de um povo que, mesmo sob repressões violentas e em situações de extrema privação econômica, constrói (ou recria) suas formas de expressões políticas, culturais e religiosas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os espaços que se convencionaram denominar América Latina, América Afro-Latina e Colômbia – como territórios que compõem a diversidade que atravessa esses construtos –, conforme discutiu o pesquisador Hugo Achugar, podem ser compreendidos como construções político-cultural, como telas nas quais “se projetam e se encobrem diversos projetos sociais e culturais de classe, gênero e etnia” (ACHUGAR, 2006, p.56). É, portanto, considerando esse contexto composto por múltiplos sujeitos, múltiplos relatos e histórias que procedi à análise do romance *En Chimá nace un santo*. É também neste espaço, no qual, diferentes sujeitos divergem e combatem pelos seus projetos, narrativas e memórias que se situa o sujeito/objeto desta investigação. Enquanto brasileira, com olhar estrangeiro, marcada pelas minhas experiências histórico-culturais, procurei analisar a novela de Manuel Zapata Olivella, destacando pontos que considero pertinentes, dentre vários outros que podem ser abordados a partir de outras perspectivas.

Na Colômbia, os resquícios do apagamento dos indivíduos da diáspora africana são evidentes nos discursos da “mestiçagem” e da “unidade nacional”, propagados nos cenários acadêmicos, políticos, sociais e, principalmente, literários. Se entre os séculos XVI e XIX, as estratégias de apagamento dos elementos culturais da diáspora africana se davam através da violência do processo de escravização, nos dias atuais, os meios são outros e a violência, ainda que de forma sutil, continua a funcionar como mecanismo de controle e repressão das manifestações culturais, bem como de eliminação desses indivíduos dos territórios colombianos. Através da leitura do romance de Manuel Zapata Olivella, *En Chimá nace un Santo* (1964) foi possível analisar representações da cultura e de personagens populares afrodescendentes, como também a violência das relações culturais entre “dominados” e “dominador.”

Os modelos culturais europeus ainda permeiam os modos como os discursos colombianos constroem as representações dos sujeitos marginalizados, principalmente, os afrodescendentes. Este trabalho, entretanto, investigou as tensões entre os padrões estabelecidos pelo discurso ocidental e os outros modos de percepção de mundo, evidenciando, assim, a existência de múltiplas formas de manifestações culturais e religiosas, de organizações sociais e políticos, assim como diversos modos de produção e circulação do conhecimento. Desse modo, as análises aqui propostas visaram a questionar e discutir a

representação de história única, de nação homogênea e de uma literatura universal que permeiam os meios acadêmicos e políticos hegemônicos em vários espaços da América Latina, principalmente na Colômbia. Ideias essas formatadas e difundidas pelos discursos hegemônicos que têm suas bases ligadas ao processo de colonização e ao imaginário da supremacia europeia.

Nas incursões pelos textos selecionados para dialogar com o *corpus* desta dissertação, constatei que o campo da literatura afro-colombiana ainda encontra-se em processo de consolidação enquanto área do conhecimento acadêmico. Os estudos sobre a temática enfrentam ainda entraves, tais como a falta de interesse da crítica literária colombiana, a ideia de que a literatura é una e homogênea, assim como seu povo e, por isso, a ideia de literatura seguida de termos que marcam etnias (“literatura afro-colombiana”, “literatura indiodescendente”, etc.) seria considerada inviável pelos seguidores do discurso da unidade nacional e da “igualdade racial”. Elementos esses que ideologicamente ultrapassam, assim, o âmbito do texto literário. Quase raras foram, ao longo desta investigação, as produções textuais de estudiosos/as colombianos/as que se dedicaram à análise de contos, romances, poemas e outras escritas literárias de escritores/as afro-colombianos/as. Grande parte dos estudos desenvolvidos sobre a literatura produzida por autores da afrodiáspora na Colômbia é de pesquisadores de outros países, principalmente, lotados em universidades norte-americanas.

O silêncio dos estudiosos colombianos acerca das produções culturais e literárias dos povos da diáspora africana reforça os discursos de país “mestiço”, no qual o elemento negro desapareceu através do processo de mistura racial. Desse modo, consoante a perspectiva dos seguidores desse imaginário, não caberia falar de arte, de cultura ou de literatura afro-colombianas. No entanto, através do texto, seja ele escrito ou não, os sujeitos da afrodiáspora vêm buscando questionar tal construto discursivo que, formatado e difundido pelos discursos hegemônicos, tentou apagar a forte presença de homens e mulheres negros/as no processo de constituição da comunidade imaginada denominada Colômbia. Embora as produções textuais desses sujeitos ainda não tenham alcançado o merecido reconhecimento ou visibilidade, estão contribuindo significativamente na constituição de uma tradição discursivo-literária afro-colombiana que vem se formatando a partir da década de 70 do século XX; o que não significa afirmar que, antes desse período, não existiam produções textuais desenvolvidas por esses homens e mulheres escritores/as e intelectuais da diáspora africana.

Segundo foi discutido nesta investigação, desde o século XIX, já há registros de escritores afro-colombianos produzindo uma textualidade de modo a valorizar os elementos culturais e religiosos herdados das tradições africanas, como também refirmar a identidade negra dos sujeitos da afrodiáspora. Já no século XX, a figura de Manuel Zapata Olivella, juntamente com outros escritores/as afro-colombianos/as, constituíram novos modos de representação de homens e mulheres negros/as que divergem dos propostos pelos discursos da tradição considerada canônica. Esses autores, de certo modo, instauram uma outra ordem no que diz respeito à produção e circulação do conhecimento, aos modos de percepção do mundo, de organizações políticas e, assim, outros padrões estéticos e outras formas de lidar com a linguagem literária.

Assim, este trabalho intencionou, a partir da leitura do romance *En Chimá nace un santo*, analisar como os sujeitos marginalizados, mesmo em contextos de repressões e violência recriam suas manifestações culturais e resistem aos diversos mecanismos de apagamento das suas tradições, empreendidos pelas instituições de poder hegemônico. A obra em questão, embora produzida na Colômbia, elenca acontecimentos que podem ser relacionados a outros espaços da América Latina, conforme foi posto em debate neste trabalho. Desse modo, as leituras e pontos de vista apresentados na presente dissertação visaram, ainda, a dar visibilidade à produção do escritor e intelectual Manuel Zapata Olivella, bem como contribuir para as discussões teórico-críticas do campo literário denominado literatura afro-colombiana.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: Escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

AGUDELO, Carlos Efrén. No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.173-193.

ALMARIO, Oscar. Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multiculturalismo’ de Estado e indolencia nacional. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.73-120.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina, 1800-2000*. São Carlos: EDUFSCAR, 2007.

ARAÚJO, Helena. Después de Macondo. In: GIRALDO B. Luz Mery (org.). *La Novela colombiana ante la crítica 1975-1990*. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades, 1994. p.29-42.

ARAGÓN, Wiliam Mina. *Zapata Olivella: en el País de los Ciegos*. Disponível em: <http://manuelzapataolivella.org/>. Acesso em: 23/11/2011.

ARBELÁEZ, Olga. *Un vagabundo en los Estados Unidos: desplazamiento y exilio en He visto la noche y Hotel de Vagabundos* de Manuel Zapata Olivella. Disponível em: <http://scienti.colciencias.gov.co:8084/publindex/docs/articulos/0123-4412/1/1.pdfm>. Acesso em: 06/11/2012.

ARFUCH, Leonor. Vidas de escritores. In: *O espaço biográfico: dilema da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.p.209-237.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raza, Nación y Clase*. Paris: IEPALA, 1988.

BARBARY, Olivier; URREA GIRALDO, Fernando. *Gente Negra en Colombia: Dinâmicas Sociopolíticas in Cali y el Pacifico*. Colômbia: Editorial Lealon, 2004.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1989.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

- CASTAÑEDA J. Jorge E. *Discriminación y explotación del negro en las novelas Chambacú, Corral de negros y En Chimá Nace un Santo de Manuel Zapata Olivella*. Dissertação de mestrado. Panamá: Universidad de Panamá, 1999.
- CASTILHO, Sandra Soler; ABRIL, Graciele Pardo. Colômbia: Invisibilidade e Exclusão. In: VAN DIJK, T. A. (org). *Racismo e Discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008. p.159-201.
- COELHO, Nelly Novaes. A presença da mulher na literatura brasileira contemporânea. In: *A literatura feminina no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Siciliano, 1993. p.11-26.
- CORRREA, Sérgio Andrés Sandoval. Regiones, etnicidad y literatura em Colombia: leituras abiertas de Manuel Zapata Olivella. In: *Lingüística y Literatura*, Nº 61, 2012. p.89-106.
- COUTINHO, Eduardo F. Hacia una nueva historiografía literaria en América Latina. In: *Revista Poligramas*, Nº 19. Cali: Universidad Del Valle, 2003. p.43-50.
- DÍAZ-GRANADO, José Luis. *Manuel Zapata Olivella, su vida y su obra*. Disponível em: <http://manuelzapataolivella.org/>. Acesso em: 23/11/2011.
- ESCOBAR, Arturo. Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.53-72.
- EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. In: *Revista Palmares*, nº 1, Agosto de 2005. p.52-57.
- FERREIRA, Luis. *A diáspora africana na América Latina e o Caribe*. Disponível em: <http://afro-latinos.palmares.gov.br/temp/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 19/09/2012.
- FERREIRA, Luiz. *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales*.: área de estudios de la presencia africana en América Latina. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/coediciones/20100823033703/13ferre.pdf>>. Acesso em: 06/11/2012.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. Negros en Colômbia: identidad e Invisibilidad. In: *América Negra* nº 3. Bogotá: Pontificia Univerdidad Joveriana, 1992. p.12-19.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. Huellas de africania en Colombia: nuevos escenarios de investigación. In: *Thesaurus*. Tomo XLVII. Nº 3. 1992. p.543-560.
- FRIEDEMANN, Nina S. *Negros en Colombia: invisibilidad e presencia*. In: fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (org.). **Primer simposio sobre bibliografía del negro en Colombia**. *Anais*. Editor: Fondo Interamericano de Publicaciones de la Cultura Negra de las Américas – UNECSO – F.C.I.F. 1983. p.69-91.
- GONZALES, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano. In: *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, nº 1. Brasil 2011. p.12-20.

HATTNER, Álvaro. Uma ponte sobre o Atlântico: considerações sobre negritude e o entrelaçamento da experiência diaspórica negra. In: BOLAÑOS, Aimée G.; BENAVENTE, Lady Rojas (org.). *Voces negras de las Américas: diálogos contemporâneos*. Rio Grande: Editora da FURG, 2011. p.17-35.

HELG, Aline. Esclavos y libres de color, negros y mulatos en la investigación y la historia de Colombia. In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXV, Nº. 188-189, Julio-Diciembre 1999; p.697-712.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: COSTA, Lima Luiz (org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p.955-987.

LAWO-SUKAM, Alain. *Hacia una poética afro-colombiana: el caso del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle, 2010.

LAWO-SUKAM, Alain. (A)cercamiento al concepto de la negritud en la literatura afro-colombiana. In: *Cincinnati Romance Review* 30, 2011. p.39-52.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

MÚNERA, Alfonso (org.). *Manuel Zapata Olivella, por los sanderos de sus ancestros*. Textos escogidos: 1940 – 2000. Colômbia: Ministerio de Cultura de Colombia; tomo XVIII. 2010. Disponível em: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/biblioteca-afrocolombiana>>. Acesso em: 23/11/2011.

OCHOA, Diana Alejandra. Las creencias populares mestizas de *En Chimá Nace un Santo* como sinónimo de identidad latinoamericana. In: Restrepo, Darío Henao (org.). X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Fronteras e Interculturalidad. *Memorias JALLA*. Cali: Universidad del Valle, 2012. p.711-718.

OLIVELLA, Delia Zapata. *La Cumbia*. Síntesis musical de la nación colombiana: reseña histórica y corográfica. Disponível em: http://www.bibliotecanacional.gov.co/recursos_user/digitalizados/rev_folklore_7_1962_art5.pdf. Acesso em: 15/12/2012.

OLIVELLA, Manuel Zapata. *En Chimá Nace un Santo*. Córdoba: Papel Tinta, 2002.

OLIVELLA, Delia Zapata. *La Cumbia*. Síntesis musical de la nación colombiana: reseña histórica y corográfica. Disponível em: http://www.bibliotecanacional.gov.co/recursos_user/digitalizados/rev_folklore_7_1962_art5.pdf. Acesso em: 15/12/2012.

ORTIZ, Lucía (org.). "*Chambacú, La Historia la Escribes Tú*": Ensayos sobre Cultura Afro-colombiana. Madrid: Iberoamericana, 2007.

ORTIZ, Lucía. Conversación con Manuel Zapata Olivella. In: *Xº Congresso de la Asociación de Colombianistas*. Anais. Pennsylvania State University, 1997. p.60-66.

OSLENDER, Ulrich. Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.35-52.

OSORIO, Óscar. Anotaciones para un estudio de la novela de la violencia en Colombia. In: *Revista Poligramas*, N° 19. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2003. p.127-141.

PALMEIRA, Francineide Santos. Representações de afrodescendência na antologia ¡Negras somos!. In: Restrepo, Darío Henao (org.). X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana Fronteras e Interculturalidad. *Memorias JALLA*. Cali: Universidad del Valle, 2012. p.890-899.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p.200-212.

PÖPPEL, Hubert. Hacia una nueva historia de la literatura colombiana. In: *Lingüística y Literatura*. N° 49. Medellín: Universidade de Antiqua, 2006. p.15-20.

PRANDI, Reginaldo. *Os orixás e a natureza*. Disponível em: <<http://www.aguiadourada.com/pdf/natureza.pdf>>. Acesso em: 04/02/2013.

PRESCOTT, Laurence E. Evaluando el pasado, forjando el futuro: estado y necesidades de la literatura afro-colombiana. In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXV, N°. 188-189, Julio-Diciembre 1999. p.553-565.

PRESCOTT, Laurence E. Perfil histórico del autor afrocolombiano: Problemas y perspectivas. *América Negra* N° 12. Bogotá: Pontificia Universidad Joveriana, 1996. p.104-125.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FACES/UCV, 2000. p.201-246.

QUINTERO, Ciro Afonso. *Filosofía Antropológica y Cultural en el Pensamiento de Manuel Zapata Olivella*. Quito: Abya-yala, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

RAMA, Angel. *Transculturación Narrativa em América Latina*. 3de. Colômbia: Siglo Ventiuno, 1987.

RAMÍREZ, Liliana. Chambacu: heterogeneidad y representación. In: ORTIZ, Lucía (org.). *"Chambacú, La Historia la Escribes Tú"*: Ensayos sobre Cultura Afro-colombiana. Madrid: Iberoamericana, 2007. p170-182.

RAMOS, Julio. *Desencontros da modernidade na América Latina: literatura e política no século 19*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luís (org). *Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p.65-92.

RESTREPO, Eduardo. Hacia los estudios de las Colombias negras. In: PARDO, Mauricio; MOSQUERA, Claudia; RAMÍREZ, María Clemencia (orgs). *Panorámica Afrocolombiana: Estudios Sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2004. p.127-165.

RESTREPO, Eduardo. *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

RESTREPO, Darío Henao. Manuel Zapata habla del Pacífico. In: *Revista cultural de la Facultad de Humanidades* N° 1. Cali: Univalle, 2002. p.4-7.

RESTREPO, Darío Henao. Retos y perspectivas para una historiografía de la literatura colombiana. In: *Revista Poligramas*, N° 19. Cali: Universidad Del Valle, 2003. p.93-114.

RESTREPO, Eduardo. Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras. In: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p.271-299.

REY P., Mario Enrique. Una mirada a la obra de Manuel Zapata Olivella. In: GIRALDO B., Luz Mery (org.). *La novela colombiana ante la crítica 1975-1990*. Santiago de Cali: Universidade del Valle, 1994. p.105-133.

SOUZA, Florentina. *Afro-descendência em Cadernos Negros e MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Eneida Maria de. *Crítica Cult*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

TILLIS, Antonio D. *Manuel Zapata Olivella e o “escurecimento” da literatura latino-americana*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

VARGAS, Nicolay. Aproximación al problema de las literaturas de minorías. Mujeres, negros e indígenas en mapa historiográfico de la literatura colombiana. In: *Lingüística y Literatura*. N°. 47/48. Medelin: Universidade de Antiqua, 2005. p.115-135.

VELASCO, Carmiña Navia. La novela colombiana en las dos ultimas décadas. In: *Poligramas*, N° 19. Cali: Universidad del Valle, 1995. p.196-141.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza: dinámica de las identidades raciales em Colombia*. Bogotá: Universidad de Antioquia, 1997.

WADE, Peter. Afro-Latin Studies: Reflections on the field. In: *Review Latin American and*

Caribbean Ethnic Studies. Vol. 1, No. 1, April 2006. p.105-124.
<<http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/LACES%20Afro-Latin%20studies.pdf>>. Acesso em: 21/02/2012.

WALTER, Roland. *Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas*. Recife: Bagaço, 2009.