

## **1 UMA DESCIDA AO COMEÇO**

A fundação, como discurso da origem das civilizações, preza pela força de velhas imagens inaugurais: uma bandeira, um marco geográfico, uma cena histórica. A mão que segura a haste e finca na terra uma flâmula, os olhos que descortinam a paisagem nova ou a frase de efeito do herói são imagens corpóreas da superação, do êxito da jornada e do sacrifício coletivo de um povo homogêneo. Elas representam, ainda, na fantasia nacionalista, o momento em que algo diferente acontece no mundo dos homens, algo extraordinário e transformador. O mais importante nessas imagens não é sua apresentação colorida em si, finamente emoldurada para a posteridade, mas sua obscura perseverança, como tentativa de um exercício contínuo de violência, dominação e poder.

A demanda inaugural e fundadora é assim também a demanda do corpo, é a demanda da força de um conjunto biológico e racial. Para tal discurso, nem todos os corpos resistem às intempéries do mar e aos perigos da selva, por isso, muitos deles se amontoam no chão das pelezas – sobre eles passam, renitentes, os conquistadores. A fundação possui ainda lógica marcial: o sacrifício de muitos promove a sobrevivência da raça, do corpo consagrado, escolhido por Deus ou selecionado pela natureza para habitar o território, cenário sacrossanto, ungido por sangue – sangue do empenho fundador que deve ser elevado, sangue alheio ou imundo que deve ser renegado.

O discurso fundacional com a força das imagens que lhe compõem justifica também o racismo, o nacionalismo, a xenofobia e as políticas anti-imigracionistas da atualidade. Nele há o medo da contaminação da ilegitimidade do outro, do corpo estranho que invade o território e ameaça a regularidade e a verdade histórica, em cuja base repousa a imagem dos seus

fundadores, dos descobridores, daquela univocidade determinada por um empenho civilizador, a qual ainda supostamente proporcionaria, pensando na construção de uma nação construída a partir de um processo colonial, um encontro feliz das raças, igualando diferenças e minimizando possíveis conflitos culturais e sociais rumo a um teleológico desenvolvimento da nação.

Nesta tese, investigo o regime de verdade – “política geral da verdade” que opera numa relação de poder, conforme Foucault (2006, p. 12) – do discurso fundacional, não só a partir de sua feição imaculada, apresentada pela escrita historiográfica e sociológica, tradicional ou nacionalista, mas também, e principalmente, nas brechas de sua aparente superfície compacta, nas suas rasuras, emendas incoerentes, movimentos abruptos e descontínuos, apresentados a partir de um enfoque crítico e genealógico da história, os quais determinadas produções literárias ajudam a compreender.

Para isso, invisto na análise de situações históricas da atualidade, em que o discurso pode ser ilustrado, seja na representação do ideal de origem das nações modernas ou de antigos impérios coloniais ou na abordagem de pensadores sociais acerca da antiga nação colonizada do Brasil. E, sobretudo, para demonstrar força e fragilidade, presença e rasuras dessa perspectiva fundacional, invisto na percepção histórica e cultural trazida por narrativas literárias de escritores brasileiros, denominadas aqui de narrativas do renegado começo.

Chamo narrativas do renegado começo aquelas produzidas pelos escritores Jorge Amado, Adonias Filho e Sosígenes Costa, especialmente nos romances *Tocaia Grande*, *Jubiabá e Tenda dos Milagres* do primeiro escritor; *Luanda Beira Bahia* do segundo; e no poema *Iararana* do terceiro. Elas têm em comum uma abordagem estratégica acerca de sujeitos lugares e histórias, desenvolvidas a partir de uma visão plural e conflituosa de

experiências culturais, contrapondo-se ao determinismo de uma metafísica da presença fundacional, e permitindo o questionamento do desejo de continuidade dos ideais raciais e nacionalistas da origem que marca o imaginário de lugares, territórios, comunidades e nações.

O *plus* que as narrativas oferecem para uma abordagem crítica da ideia de fundação consiste em permitir, ao mesmo tempo, o questionamento e a exposição de um regime de verdade, ou seja, da sua própria configuração efetiva como discurso, ou sua formação discursiva. Minha tarefa é ler tais narrativas, debulhar suas imagens, saber como elas produzem a representação de seus personagens, compreender suas formas deslocadas em lidar com os ideais de origem, de pertencimento cultural e nacional, que sujeitam a perspectiva do discurso de fundação a rasuras, ou seja, à dinâmica e à imprevisibilidade das relações culturais, em detrimento da pretensa fixidez e centramento da fundação.

O tratamento da fundação como discurso e não como mito – o segundo comente lido em trabalhos de estudiosos da área da sociologia e filosofia, a exemplo, respectivamente, de Renato Ortiz (1988) e Marilena Chauí (2000) – e também a preferência da ideia de fundação e não do tratamento como “mito de origem”, categoria amplamente estudada por Mircea Eliade (1994), em seu clássico *Mito e realidade*, consistem numa opção teórica de entender seu funcionamento numa relação de poder, acerca da qual a perspectiva de pensadores pós-estruturalistas, como Derrida e Foucault, ajuda-me a delinear.

Por outro lado, é importante enfatizar que, apesar de Marilena Chauí utilizar a expressão “mito fundador”, no livro *Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária*, o seu interesse é também da fundação no aspecto discursivo, como persistência ideológica e forma de “ocultar” o processo histórico descontínuo, “num presente que não cessa nunca sob a

multiplicidade de formas ou aspectos que pode tomar” (CHAUI, 2000, p. 10), por isso, em parte, identifica-se também com minha opção em tratar a fundação como discurso.

Ao abordar as narrativas literárias, quero evitar, entretanto, a ideia exclusiva de fundação como mito, ou seja, como um pensamento antropológico e inexoravelmente estruturado, constituído “num passado longínquo que serve de modelo para a reprodução da sociedade atual” e que [...] “legitima a continuidade do presente”, naquela concepção acentuada por Ortiz (1988, p. 262), ao analisar *O guarani* (1976), de José de Alencar. A noção de discurso na perspectiva da formação discursiva permite contemplar a produção intensa de descontinuidades históricas, de intervenção do sujeito cultural, compreensão sobre a qual determinado enfoque antropológico de mito não consegue atender.

A discussão sobre a construção de “mitos de origem” pode recair numa certa presunção do arquétipo, ou num modelo inconscientemente natural dessa origem, “fora do tempo” ou “fora da história”, que termina por estabelecer uma conotação fixa e unívoca em nome da existência de um pensamento intrinsecamente coletivo e universal, o que não corresponde ao entendimento da fundação como um processo que envolve tanto o desejo da continuidade, com estruturas políticas e históricas (e não apenas psicológicas ou antropológicas) favoráveis ao exercício de controle e poder, que lhe institui tanto uma certa permanência, quanto imprevisibilidade e descontinuidade de uma história efetiva, local – mas não circunscrita a uma realidade fechada - e dos processos instáveis de identificação dos sujeitos culturais.

O estudo das narrativas do renegado começo permite explorar a história efetiva, genealógica e crítica, através de processos relacionados ao discurso fundacional, vivenciados nessas obras por seus diferentes personagens. O “renegado começo”, essa expressão utilizada

por Jorge Amado no início do romance *Tocaia Grande*, que traduz a emergência histórica de formas culturais nômades e dispersas, desconstruindo a luminosa história harmônica e espiritual de Irisópolis, serve como chave de leitura não apenas para outras narrativas do escritor baiano, como também para as narrativas de Adonias Filho e Sosígenes Costa.

Este estudo desenvolve-se em correspondência com questões, fatos sociais e políticos da atualidade, situando-se num investimento interpretativo do campo dos estudos culturais e de uma abordagem crítica que entende o texto literário como o espaço ambivalente da própria cultura, em seus deslocamentos inusitados, seus devires criativos, possibilitando aquela forma de “escrever o mundo”, sugerida por Bhabha, em que “algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização” (1998, p. 34). Tal investimento faz parte de variadas leituras acerca de uma nova configuração do mundo das relações interculturais e das maneiras deslocadas em que sujeitos constroem suas identidades (de gênero, raça e nacionalidade) na atualidade.

O *Faust* de Goethe, na clássica interpretação de Marshall Berman (1986); o romance *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José Maria Arguedas, na análise de Cornejo Polar (2000); a poética de Richard Wright na leitura de Paul Gilroy (2001), o *Heart of darkness* de Joseph Conrad, interpretado por Homi Bhabha (1998) e Edward Said (1995) são, nesse sentido, alguns exemplos dessa abordagem, que vislumbram e problematizam, respectivamente: a “força vital” do imigrante no mundo moderno; a dupla inscrição da mestiçagem e do indigenismo no discurso da migração no Peru moderno; o panafricanismo e as ambivalências do discurso colonial na narrativa de um exilado. Tais trabalhos se configuram não apenas como novos olhares sobre os textos literários, mas como

interpretações inovadoras acerca de fenômenos culturais, bastante significativos em nossos tempos.

A escolha dos escritores Jorge Amado, Adonias Filho e Sosígenes Costa justifica-se pelo fato de suas narrativas operarem processos ambivalentes de identificação cultural, de produção e de reinvenção da história, a partir de uma revisão do discurso fundacional, pondo em xeque suas referências unívocas e fixas, sua perspectiva eurocêntrica e também a ideia propalada da mestiçagem, como síntese de raças e culturas, amparada na previsibilidade do sujeito nacional e na construção conciliatória ou definitiva da ideia de “povo brasileiro”.

Justifica-se também pela maneira como operam esses processos, através do redimensionamento da perspectiva de um lugar, e, nesse caso, da região sul da Bahia (em suas referências ao mar, à mata atlântica e a cidades como Porto Seguro, Ilhéus, Itabuna e Belmonte etc.) que constitui geograficamente o imaginário do “sítio do descobrimento”, na perspectiva de uma matriz europeia e portuguesa e, simultânea e anacronicamente, um espaço de abertura a diferentes e conflituosas relações interculturais, como aquelas efetivadas, a partir do século XIX, decorrentes da chegada de grande contingente de pessoas, de diversos lugares, para trabalharem no plantio e na comercialização do cacau.

O longo poema narrativo *Iararana*, de Sosígenes Costa, ambientado na região do Rio Jequitinhonha, cidade de Belmonte, trata-se de uma história contada principalmente pela personagem alma do mato, entidade mítica e espírito descendente de índios aimorés, ao seu neto, o menino do céu. A história cruza situações de negociação e de violência culturais, a partir do estupro cometido pelo Centauro (entidade arrebatadora na mitologia grega, símbolo da colonização europeia) contra a Iara, figura mítica das águas, respeitada pelos índios, que se apresenta, ao mesmo tempo, no poema, como a Iemanjá africana e a sereia europeia.

O estupro gera uma criatura mestiça, a Iararana ou a falsa Iara, que colabora com seu pai na tentativa de esmagamento e destruição dos elementos fantásticos, indígenas e caboclos da mata, à beira do Rio Jequitinhonha. O personagem mestiço ou híbrido (Iararana), assume, em detrimento da possibilidade de sua ambivalência, o discurso fundacional do conquistador, e passa a contribuir com o projeto de apagamento físico e simbólico daqueles que estão submetidos ou se opõem a esse projeto. O menino do céu, por outro lado, assume a voz de origem dos índios botocudos, uma voz que não reivindica uma outra fundação, mas uma demanda compósita de irregularidades da história, de identidades culturais e históricas que se cruzam e se conflituam no tempo e no espaço.

Em *Luanda Beira Bahia* de Adonias Filho processa-se o tema da demanda restituidora de uma identidade paterna e “original” que adquire um aspecto trágico, através de dois “retornos”: o primeiro a uma origem humana e racial imaginária do personagem principal, Caúla, a África; o segundo a uma origem local e nacionalista, ambos lugares concebidos como territórios fundados pelo empenho colonial, europeu e masculino. Nesse sentido, a perspectiva desejosa da fundação ou da demanda motivada pela referência de um herói fundador, a partir de uma espécie de épica menor de Caúla no rastro de seu pai, o branco João Joanes, é gorada pelos desenlaces das relações de procedência e consanguinidade, o incesto e o filicídio.

O romance de Adonias, ao apresentar a demanda construída numa espécie de geografia errante pela África, Brasil e Europa, permite ainda um diálogo com os sentidos de território, lugar e mundo globalizado e também com a fluidez e a multiplicidade dos espaços abertos ou liminares. Tal fluidez que dessacraliza a conotação fixa de uma conquista patriarcal dos espaços geográficos também permite o entendimento da dispersão cultural em espaços

relativamente delimitados, ou seja, o entendimento de um território que se desterritorializa com as possibilidades de dispersão e de descontinuidade dos diferentes sujeitos, o que podemos analisar em outros romances de Adonias Filho, como *Léguas da Promissão* e *As velhas*, como também em *Iararana* e outros poemas de Sosígenes Costa.

Em *Tocaia Grande*, a recorrente presença de personagens anejos e desterrados permite também a construção de um espaço de dispersão e de negociação, no qual aparecem e são produzidas, através das relações entre esses personagens, formas subjetivas e culturais dialógicas. Jorge Amado, em seu romance, assim como Sosígenes, parte de uma realidade local da região do cacau para reconstruir um universo de permutas, deslocamentos e situações de mobilidade cultural, para isso destaca personagens que constituem diferentes demandas e interesses subjetivos de identificação, numa encruzilhada de culturas e num começo historicamente renegado, que se configura como uma “cilada”, uma “tocaia” contra-discursiva dirigida à história fundacional, pretensa e ostensivamente contínua, da cidade de Irisópolis.

Esse romance constitui a referência principal dessa perspectiva do “renegado começo”, pela assunção deliberada de um desejo do próprio narrador em querer “descobrir” e “revelar” a face obscura, varrida dos “compêndios de História”, voz que logo se dispersa na pluralidade e na confluência de desejos dos seus diferentes personagens. Mas, também é possível observar em outros romances desse escritor, ambientados na região sul da Bahia, ou na zona do cacau, como *São Jorge dos Ilhéus*, *Terras do sem fim* e *Gabriela cravo e canela*, a intervenção das diferentes vozes culturais, de homens e de mulheres que chegam numa encruzilhada de comunidades humanas.

Nesse sentido, há um movimento de instabilidade na representação dos personagens de Jorge Amado, Adonias e Sosígenes, o qual tento analisar nesta tese, uma “descida” (esforço



interpretativo que não evita a surpresa, nem a imprevisibilidade) a uma percepção heterogênea da origem sob aparente uniformidade e previsibilidade de uma história nacional. A descida não evita o encontro com as dissidências, derrotas violentas de ideários sublimes e monumentais. Configura-se assim como movimento que não segue o desejo de uma voz autoral e soberana de uma consciência das necessidades ou dos projetos políticos de determinados personagens, muitos dos quais se encontram em situação de subalternidade e inferiorização, num contexto histórico colonial, capitalista e patriarcal.

Os romances *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado assim como, em parte, *Luanda Beira Bahia* e o poema *Iararana* de Sosígenes Costa fornecem elementos importantes para a crítica da mestiçagem como discurso hegemônico e fundacional da nação brasileira, discurso esteado na imagem de uma síntese das raças, defendida por muitos dos nossos pensadores sociais. A crítica se dá pela representação de personagens negros ou mestiços, como Iararana, Archanjo, Balduino e Caúla, que em seus processos complexos de identificação cultural, não se encaixam na idealização desse discurso.

Para o estudo dessas questões, divido a tese em duas partes. A primeira intitulada “Os sentidos da fundação: presença e rasuras” e a segunda “Discurso fundacional e Mestiçagem”.

Na primeira parte, defino filosófica, política e culturalmente, os sentidos da fundação em sua feição como formação discursiva, a fim de entendê-la como desejo de continuidade, presente nas manifestações do pensamento colonial e na construção dos estados nacionais, e entendê-la no âmbito de acontecimentos que expõem e questionam sua constituição como verdade fixa e centrada (as rasuras). Interessam-me, assim, situações históricas e contemporâneas em que há a emergência de sujeitos e narrativas que conduzem esse discurso,

como presença metafísica, a processos de descontinuidade (interrupção, deslocamento e inversão) e dispersão, promovidos por realidades culturalmente diversas.

Por isso dirijo, inicialmente, minha análise a discursos de manifestação da nacionalidade, evocados em posses presidenciais na contemporaneidade, as quais costumam ser uma retomada da crença de um esforço pioneiro da construção da nacionalidade.

Estudo especialmente situações nas quais sujeitos representantes de comunidades e culturas subalternas tentam negociar o sentido de uma presença fundacional com demandas de uma realidade global e culturalmente heterogênea. Nesses termos, a importância da leitura do impacto no discurso fundacional de nações modernas ocidentais das eleições e posses dos presidentes Barak Obama dos Estados Unidos e Evo Morales na Bolívia. A intenção é oferecer elementos de uma crítica social e cultural contemporânea, dialogando com as narrativas literárias de Jorge Amado, Sosígenes Costa e Adonias Filho, em que processos de intervenção de diferentes sujeitos possibilitam a compreensão de um “renegado começo” e de um “outro lado” da história.

Esse “renegado começo” se constitui ainda a partir de uma análise da fundação como violência simbólica e física, o que chamo de violência da presença, interpretada, paradoxalmente, como força produtiva de conhecimento, com a qual se afirmam possibilidades de existência e utopias e contra a qual se agenciam formas criativas e solidárias de resistência e se apresenta nas obras, através da faceta luminosa, unívoca e grandiloquente de Irisópolis, construída sob a história “revelada” de *Tocaia Grande*; na ação impetuosa e narcísica do Centauro e de sua filha Iararana, rejeitando a pluralidade cultural dos habitantes de Belmonte, em *Iararana*; e na força impositiva e transcendental da busca paterna, numa

saga tortuosa da pureza de sangue, que resulta na morte trágica dos personagens principais de *Luanda Beira Bahia*.

As resistências à violência se configuram na irrupção de demandas históricas de sujeitos, que se apresentam como culturalmente descentrados. Demandas de desfundação ou intervenções serão analisadas, por exemplo, a partir dos percursos do menino do céu, em *Iararana*, de Caúla em *Luanda Beira Bahia*, Fadul Abdala em *Tocaia Grande* e de outros personagens da obra de Jorge Amado, os quais se apropriam dialogicamente do discurso fundacional, interagindo conflituosamente com seu ideal de origem, colocando-o no jogo de uma perspectiva dispersa e periférica, na qual se articulam e se embaralham diferentes percepções de tempo e lugar, diferentes formas de identificação racial e cultural.

Tais percepções se efetivam tendo como base a história de um lugar plural, em vez de uma história monumental, universalista, concebida pelo exercício imperialista da dominação dos espaços geográficos, por isso a importância em entender os debates teóricos de uma nova concepção geográfica, voltada às formas deslocadas de pertencimento, imigrações e trocas interculturais etc. O que permite entender a poética de um espaço disperso e ao mesmo tempo próximo, nos poemas de Sosígenes Costa, e a narrativa aberta de um *locus* de enunciação, o sul da Bahia, nos romances de Jorge Amado e Adonias, *locus* como posição crítica e como exposição de sucessivas mesclas e conflitos culturais.

Na segunda parte, intitulada “Discurso fundacional e Mestiçagem”, investigo a construção, pelo pensamento social brasileiro, do discurso fundador, amplamente divulgado e assumido em produções simbólicas, coletivas e subjetivas, da nacionalidade: a mestiçagem. A intenção não é simplesmente invalidar sua proposta, mas problematizá-la como síntese e presença metafísica, a partir de uma leitura a contrapelo da obra de Jorge Amado, ou seja, a

partir das contradições dessa obra no ato da própria representação literária de seus personagens, que em suas trajetórias retomam e desconstruem as acepções de uma mestiçagem nacionalista, definidas no início da segunda parte como: 1) a espiritual e triunfante; 2) a naturalista e escatológica e 3) a relativista e harmônica.

A investigação segue com a leitura dos romances *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, através da abordagem das ideias de representação e subalternidade. Uma leitura que visa a desconstruir, ao mesmo tempo, a noção de autoria como um centro produtor, consciente e altruísta de representação das perspectivas subalternas, e a constituição de um subalterno como uma categoria ontológica, possuidor de uma voz soberana.

As demandas – buscas por constituir sentidos de origem e de identificação – de Baldo e Archanjo são entendidas, simultaneamente, como exposição da fragilidade do discurso de origem nacional e a construção de um sujeito cultural ambivalente, deslocado nos seus próprios processos de significação e em suas vivências históricas descontínuas, o que Bhabha chama de sujeito cindido da nação (1998, p. 209).

A construção de sujeito ambivalente também é estudada nos chamados romances de cacau, a partir de personagens que se encontram em constante mobilidade geográfica, ou personagens que se deslocam com o objetivo de encontrar o amparo de elementos simbólicos, negociando-os culturalmente com suas histórias diversas e adversas de privação e de precariedade (decorrentes de guerras, fome e necessidade de trabalho de onde proveem).

São negros, árabes, europeus e sergipanos – personagens que se apresentam como anejos e desterrados, revisando o sonho de comunidade nacional ou de um local da mistura unificadora, através de processos dialógicos e conflituosos, apontando para um devir histórico imprevisível e paradoxal. A problematização pode ser também lida na visão anacrônica e

descentrada da fundação ou da descoberta da América, na aventura de personagens andejes e, ao mesmo tempo desterrados, representados pelas figuras dos libaneses e dos sírios, que chegaram ao sul da Bahia no final do século XIX, cuja história é contada de forma irônica no último romance de Jorge Amado, *A descoberta da América pelos Turcos*.

Todos esses personagens são, finalmente, estudados numa descida a um começo heterogêneo e violento, o começo de *Tocaia Grande*, um lugar que em vez de se apresentar, contínua e progressivamente, como espaço da síntese nacionalista da mestiçagem brasileira, numa história supostamente coesa e coerente, é abordado como *locus* enunciativo do próprio mundo em suas relações culturais, cujo significado investe contra a perspectiva fabulosa do encontro mágico das cores e das raças – sugerida pelo arco-íris, origem da cidade de Irisópolis – e contra o pensamento que renega as diferenças culturais ou as percebe como deformação naquele desenvolvimento pretensamente regular das comunidades nacionais.

**PRIMEIRA PARTE:**  
**OS SENTIDOS DA FUNDAÇÃO: *PRESENÇA* E RASURAS**

Nada de errado em nossa etnia.  
(*Etnia*, Chico Science e Nação Zumbi)

E estiveram assim um pouco afastados de nós;  
E depois pouco a pouco misturaram-se conosco;  
e abraçavam-nos e folgavam;  
e alguns deles se esquivavam logo.

(*Carta de Pero Vaz de Caminha*  
*a El Rei D. Manoel*  
*sobre o achamento do Brasil*)

## **1 A PRESENÇA FUNDACIONAL: CERIMÔNIAS DE POSSE E DISCURSOS OFICIAIS**

### **1.1 PRESENÇA E COLONIZAÇÃO**

A história da chegada dos europeus nas Américas, no final do século XV e durante os séculos XVI e XVII, consagrou a produção de um discurso da presença a partir do qual a colonização se justificava como uma espécie de direito imperativo de subjugar e governar povos e lugares, um direito destinado apenas a alguns homens e às suas respectivas nações.

Respaldado historicamente em experiências anteriores de dominação colonial na Ásia e na África, tal discurso funcionava a partir de um aparato social, religioso e simbólico, estabelecido nas chamadas terras do além-mar, que produziu a ideia de uma origem unívoca e inexorável do poder político, econômico e religioso das nações europeias sobre a história dos povos colonizados.

Estabelecendo formas ilustrativas, metafóricas, gestuais e simbólicas, que se configuram diante de um indivíduo e de uma coletividade – que o deseja e o produz –, o discurso da presença se manifesta como crível de um momento transcendente. Um sermão, a leitura de um documento real, um discurso de posse em tom solene, uma determinada configuração dos astros, descrita por astrônomos, uma atitude do capitão da missão colonial, registrada por escrivães, compõem um primeiro cenário de atuação discursiva.

Nesses termos, a presença é entendida como percepção de forças que projetam o ser (o indivíduo, a comunidade ou a própria humanidade) aos sentidos da verdade e do bem, o que numa reinscrição moderna equivaleriam também aos princípios mais elevados do sentimento nacional.

A presença como força discursiva da origem e de seu significado transcendente, como defino aqui, investe-se daquele sentido matricial de imanência e de “identidade a si”, sobre o qual se refere Derrida, em *Gramatologia* (1973). Entendida assim como centro, fundamento e organização de uma estrutura (do pensamento, da sociedade) ela forja um sentido unívoco da fundação colonial e do seu desejo permanente de domínio.

Estar presente, nesse sentido, é “ser presente”, como impregnando de si os espaços e as coisas. A presença é um desejo exigente de continuidade da própria presença, pela autoridade e verdade que ela revela. O que Derrida chama mais especificamente de metafísica da presença<sup>1</sup>, substância plena e imóvel. Ou aquilo que aparece como objeto no trabalho do “historiador clássico” e que Foucault denomina “pesquisa da origem”. Tal “pesquisa da origem” se esforça para recolher:

a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (FOUCAULT, 2006, p. 17).

Numa perspectiva histórica e cultural, a presença estabelece aquilo definido por Walter Benjamin, e adaptado ao nosso propósito, como *continuum* da história, uma percepção homogênea de que os acontecimentos se constituem, em um nexos causal, a partir do legado

---

<sup>1</sup> A ideia de “metafísica da presença” em Derrida assume aquele sentido também utilizado e interpretado por Evando Nascimento (2004, p. 21), ou seja, “privilegio da presença como valor supremo, em prejuízo de qualquer diferimento, repetição ou diferença em todos os sentidos do termo”. A ideia é utilizada por Derrida, em obras, a exemplo de *Gramatologia*, *A Farmácia de Platão* e *Escritura e Diferença*, relacionando geralmente a constituição de um discurso da origem, assinalado pelo sentido de uma presença plena inaugural e permanente de uma voz (*logocentrismo*) e de sua capacidade de produzir o conhecimento verdadeiro e absoluto. A ideia de metafísica também está relacionada ao pensamento ocidental que concebe o mundo estruturado em binarismos irredutíveis (presente/ausente, verdade/mentira, bem/mal, matéria/espírito etc.) como forma de analisar suas realidades humana e natural, e se encontra reforçada numa tradição filosófica que vai do idealismo, constituído na obra de Platão, até às ideias imanentistas de pensadores como Kant, Hegel e Schelling.



dos “vencedores”. Nessa percepção, ainda, conforme Benjamin: “os que no momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes” (1994: p. 225). A presença, além de estabelecer esse nexos, transforma-o também num “monumento da cultura”. Mas, como não poderia deixar de lembrar Benjamin, todo monumento da cultura é também um monumento de barbárie. A presença se desfaz assim aos olhos desse crítico da história, que vivenciou a situação desconfortável de judeu alemão durante o chamado o *Reich* de Hitler, como uma catástrofe diante do anjo pintado por Paul Klee, acumulando ruína sobre ruína e “as dispersando aos nossos pés” (idem).

É necessário, a princípio, perceber a constituição desse discurso da presença como “desejo, exigente, potente e sistemático em estabelecer um significado” (Derrida, 1973: p. 60), para suscitar, em seguida, sua instabilidade (e sua ruína) algumas vezes mascarada pelo desejo de sua força estrutural. Pois, não existe estrutura sem hierarquia e nem hierarquia sem um conflito real ou potencial entre os elementos nela envolvidos.

O discurso da presença fundacional promove e constitui também aquilo que outro crítico da história Eric Hobsbawn (2002) chama de parafernália das nações modernas: seus símbolos nacionais, seus rituais, as imagens recorrentes de seus fundadores etc., responsáveis pela sua razão de ser nesse mesmo contexto. O discurso tem sua sustentação, seja na percepção de uma primordialidade e uma legitimidade da escrita e da história colonial, como a “pedra fundamental” das nações colonizadas, seja como justificativa dos discursos racistas contra o imigrante (e da denúncia da “ilegitimidade” que ele representa) nas sociedades economicamente desenvolvidas.

As cerimônias de posse das terras americanas, realizadas pelas nações europeias, no final século XV e durante os séculos XVI e XVII, se constituem como uma emblemática

manifestação desse desejo, no contexto do mundo colonial. E os monumentos de ferro ou de pedra de heróis e símbolos nacionais, perfilando ainda hoje ante a realidade urbana e plural das cidades contemporâneas, parecem evocar, com certa nostalgia, a presença dos fundadores, mesmo que uma turba cotidiana de transeuntes possa não os perceber, mesmo perante as descontinuidades da própria história, registradas no corpo amplo e caótico do espaço citadino<sup>2</sup>.

Patrícia Seed, historiadora americana, ao comparar os modos como as cinco principais nações colonizadoras das Américas inventaram sua autoridade sobre povos e lugares, através de seus rituais de posse da colônia, traz em seu livro *Cerimônias de Posse na Conquista Europeia do Novo Mundo (1492-1640)* (1999) um importante enfoque historiográfico sobre o que estou definindo como discurso da presença. Segundo ela, Inglaterra, França, Espanha, Portugal e Holanda, através de seus primeiros homens, enviados em expedições oficiais às Américas, constituíram maneiras simbólicas e diferentes uma das outras de expressar nas suas cerimônias de posse sua fundação e, conseqüentemente, seu *direito* de governar um lugar, demonstrando assim diferenças na compreensão dos objetivos políticos da empreitada colonial, e da ação militar conquistadora.

Algumas práticas foram ditadas pelas autoridades políticas europeias; a Coroa espanhola, por exemplo, forneceu instruções estritas a Colombo sobre o que ele deveria fazer e como fazê-lo. As Províncias Unidas holandesas deram Henricxson instruções semelhantes. Da mesma forma procedeu a Coroa portuguesa. Mas em outros casos – La Ravardière na Amazônia ou Gilbert na Terra Nova – os líderes das expedições simplesmente desempenharam as ações que acreditavam estabelecer

---

<sup>2</sup> Interferência e rasura urbana na nostalgia visual e concreta da presença fundadora podem ser ilustradas pelo tratamento dado por um morador de rua ao monumento dedicado a Cristóvão Colombo no Largo da Mariquita, no bairro do Rio Vermelho, Salvador/Bahia. As quatro figuras anônimas na base do pedestal (de onde se ergue a imagem do colonizador) são vestidas com tecidos velhos e rasgados (reaproveitados do lixo), criando um contraste com a cor cinza e anônima dos seus corpos. Essas vestes reinventadas sob suas vestes clássicas são trocadas com certa periodicidade por esse “morador”. As figuras deslocadas com suas vestes passam assim a assinalar uma diferença e a exigir uma atenção especial dos transeuntes, também para aquela figura de Colombo, suspensa numa altura em que não se pode e talvez não se queira alcançar.

mais claramente o direito de seu próprio país a governar o Novo Mundo. (SEED, 1999: p. 11)

As cerimônias de posse, investigadas por Patrícia Seed, embora apontem práticas culturais resultantes das diferentes circunstâncias históricas desses países, efetivam ao mesmo tempo, a partir do culturalmente visível e compreensível, uma presença fundacional que denota não apenas uma perspectiva futura de domínio infalível, mas também de um passado original que lhe legitima. Ainda que, como lembra a historiadora, não se possa falar de um único quadro político europeu de domínio colonial, todas essas cerimônias visavam a se estabelecer como “meios de criação da autoridade colonial sobre o Novo Mundo” (idem).

Assemelhavam-se, por assim dizer, na utilização da língua cotidiana, como forma de fácil reconhecimento de fundação, tentando forjar uma legitimidade óbvia do ato de posse e também no uso da lei, baseada em decretos ou cartas reais, para criar legitimidade. Além disso, havia uma reivindicação comum a uma origem, um parâmetro e uma herança de poder, cuja referência recorrente provinha da chamada Idade Clássica e do seu centro político e militar: o Império Romano. “Portugal, Inglaterra, França e Espanha proclamavam a expansão romana, como sua metáfora política central” (idem, p. 251).

Continuidade e centralidade são noções metafísicas caras ao discurso da presença fundacional, seja nas suas manifestações coloniais, seja naquelas manifestações que podemos chamar de discursos fundacionais contemporâneos. Isso não quer dizer que o discurso permaneceu o mesmo por séculos, intacto na sua significação política ou cultural, transportado com seus caracteres originais para os diversos contextos históricos. Ele vai se estabelecer ao longo da história numa certa dispersão e regularidade, configurando aquilo que Foucault chamou de *formação discursiva*: uma “articulação entre uma série de

acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais” (2005, p. 83).

A ideia de Foucault acerca da formação discursiva permite entender e comparar os acontecimentos envolvidos na produção do discurso, refletindo sobre seus processos de continuidade e de dispersão: suas correspondências, rupturas (interrupções) e mutações. Se, por um lado, as cerimônias de posse como manifestação da presença fundacional foram produzidas numa certa liminaridade discursiva do pensamento colonial – sua relação com a herança clássica (greco-romana), sua necessidade de implantação de leis legitimadoras da posse, e o uso da linguagem cotidiana – por outro, a liminaridade se desenvolveu em contextos e culturas muito diversos, passíveis de interferências, inversões e deslocamentos.

O Requerimento, decreto lido pelos colonizadores espanhóis na implantação do seu empreendimento colonial, deriva da força da cultura islâmica sobre determinada região da Península Ibérica, estranha ao mundo colonial anglo-saxônico, por exemplo.

O Requerimento é muito semelhante à singular exigência ritual de submissão característica de uma *jihad* islâmica. Embora o termo *jihad* signifique apenas “luta”, ele esteve sujeito a várias interpretações controversas [...] Na Península Ibérica particularmente, *jihad* significava lutar de acordo com princípios adequados. Embora não tenha sido a forma original de autoridade espanhola no Novo Mundo, o Requerimento foi a mais duradoura . (SEED: 1999, p. 105)

A presença fundacional é um limiar discursivo a partir do qual os impérios coloniais construíram sua autoridade e seus desdobramentos históricos, mas também atua em contextos nos quais a mesma autoridade é modificada e questionada.

Ela interessa na contemporaneidade, dessa forma, tanto como lembrança e justificativa do atual poderio e autoridade política de países que se constituem ainda hoje como impérios, quanto como estratégia discursiva de um presidente indígena, que praticamente inverteu essa pretensa autoridade colonial, ao declarar um “direito original” dos indígenas sobre as terras, economia e política bolivianas, produzindo uma dispersão discursiva, numa realidade culturalmente diversificada como a da Bolívia. Ela importa tanto a uma política ostensiva e bélica do Estado de Israel para garantir a soberania nacional dos judeus, investindo belicamente sob aqueles que tentam impedir seu direito “natural” e religioso a um território de origem, quanto à política palestina ressentida e igualmente violenta do Hamas, reivindicando a si esse mesmo direito.

O discurso da presença fundacional, ou simplesmente a presença, expressa-se como desejo da continuidade e da potência da origem, através de manifestações que vão desde um ato cerimonioso e austero de posse das novas terras “descobertas” à fantasia mítica e religiosa de seu domínio profético, encenada, por exemplo, na escrita de textos coloniais; vão também desde o discurso virtuoso da presença civilizatória europeia no novo mundo, do seu “culto” aos antepassados desbravadores, à violência explícita dos genocídios e das reações ultranacionalistas contemporâneas.

Irei deslindar a seguir essas noções, como operadores de leituras de algumas cenas contemporâneas, através de uma abordagem acerca de discursos oficiais de lideranças governamentais nacionalistas e contextos políticos mais recentes, que envolvem a ideia de

fundação e a construção de identidades essencialistas, assim como a emergência do que estou denominando rasuras.

A intenção é dupla: primeiro, observar seus funcionamentos na constituição de movimentos políticos, históricos e culturais da agenda contemporânea; segundo, oferecer elementos de um diálogo inicial com as narrativas literárias de Jorge Amado, Sosígenes Costa e Adonias, diálogo que servirá para compreender a ideia de um renegado começo, suscitado pela escrita desses três escritores baianos.

Ao optar pela análise dessas cenas, pretendo aproximar, numa via de mão dupla, a chamada crítica cultural da crítica literária, estabelecendo a cultura como um texto e o texto literário como um amplo e diverso espaço das representações culturais. Isso não se dá nem pela arrogância dos estudos literários em querer abarcar a cultura, como um todo, ou vice-versa, nem simplesmente por uma relação íntima entre dois campos, o literário e cultural que como lembra Eagleton se ligam pela ideia de domínio da “subjetividade social”<sup>3</sup> (2005: p.62).

O que está em jogo aqui, nesse caso específico, é a produção no texto literário do discurso da origem e da fundação nacional que de fato envolve diferentes subjetividades e intrincadas relações culturais, através de uma perspectiva performativa, suscitada pela trama narrativa dos textos literários em questão, ou seja, pela produção deslizante e intercambiável entre força de presença e forças de rasura. Perspectivas que se apresentam como uma forma aberta e atualizada de compreensão das ideias do sujeito individual e cultural, e da constituição de uma comunidade nacional, em suas perspectivas identificadoras de lugar (como território) e história.

---

<sup>3</sup> Como ainda lembra Eagleton nessa obra: “cultura significa o domínio da subjetividade social – um domínio que é mais amplo do que a ideologia porém mais estreito do que a sociedade, menos palpável do que a economia, porém mais tangível que a Teoria” (2005, p. 62).

Assim, narrativas como *Tocaia Grande* (de 1984) de Jorge Amado, *Iararana* (de 1979) de Sosígenes Costa e *Luanda Beira Bahia* (de 1971)<sup>4</sup> de Adonias Filho, entre outras obras, constituirão diferentes formas da representação cultural em que a perspectiva espiritual da origem (essa presença sobre a qual impérios e nações justificam sua superioridade e, a partir da qual, identidades essencialistas se constroem) deixa transparecer também sua insustentabilidade e sua violência, revelando a fragilidade e o artificialismo de um discurso frequentemente interrompido, deslocado e invertido.

Esses processos de rasuras se constituem seja na emergências de discontinuidades históricas e da produção discursiva de sujeitos descentrados, como nos movimentos de crítica e resistência a uma história unívoca e luminosa da empresa colonialista ou do propalado legado do homem ocidental, movimentos que revelam uma outra ideia de origem – a origem como um começo violento e plural, um renegado começo.

## 2.2 DISCURSOS OFICIAIS E PRESIDENCIAIS: PRESENÇA E RASURAS

Anthony Barnett no artigo “Iron Britannia” (1982) publicado na revista *New Left Review*, em pleno período da Guerra das Malvinas (Falklands), demonstrou como foi simbolicamente eficiente, em termos de produção de um discurso nacional imperialista, tanto a apresentação do Reino Unido ao mundo, por meio de um amplo espetáculo midiático como potência militar; quanto suscitar assim um passado soberano e fundacional inglês, colonizador

---

<sup>4</sup>Anos das primeiras publicações dessas obras.

e guerreiro. Diante de uma crise financeira que assolava o Reino Unido na década de 80, a ameaça nacionalista da Argentina de domínio da Malvinas poderia trazer uma conseqüente perda do antigo e quase esquecido território insular inglês, e um desprestígio maior dessa nação, que já vinha sendo progressivamente acentuado pela crise.

Televisionada e coberta pelos grandes jornais do mundo, a vitória fragorosa da Grã-Bretanha sobre a Argentina em 1983, que teve também o apoio dos Estados Unidos, assegurou não só a continuidade da posse inglesa dessas ilhas, mas também ampla popularidade da primeira-ministra de então, Margareth Thatcher, além de um crescente respeito político da conhecida Câmara dos Comuns - instituição política inglesa, que pela sua antiguidade e inutilidade foi comparada, por Barnett, a um dinossauro com cérebro minúsculo: “disproportionately tiny brain” (idem: p. 10).

Conhecida pela alcunha “Dama de Ferro” (*Iron Lady*), imagem que suscita em si a presença da própria deusa Britannia – uma variação romana da guerreira Atena e um mito de origem que deu nome ao país – Thatcher justificou, através de um discurso da presença fundacional, a reconquista das Falkland Islands. A despeito daqueles que não creditavam ser a Grã-Bretanha o mesmo Império do passado, ela declarou: “The lesson of the Falklands is that Britain has not changed [...] We have to see that the spirit of the South Atlantic – the real spirit of Britain – is kindled not only by war but can how be fired by peace ... the spirit has stirred and the nation has begun to assert itself”. (*apud* BARNETT, idem: p. 47)<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> [“A lição das Malvinas é que a Grã-Bretanha não mudou [...] Nós devemos entender que o espírito do Atlântico Sul – O real espírito da Grã-Bretanha – assim como não está aceso apenas pela guerra, pode ser incendiado pela paz... o espírito foi atizado e a nação começou a auto afirmar-se.”]. Observação: Todos os textos em outra língua, sem tradução, serão traduzidos por mim e colocados entre colchetes, em notas de rodapé.



Esse exemplo demonstra como elementos imagéticos e inventados, construídos a partir de um discurso grave e de evocação maravilhosa, pertencente ao ideário fundacional da nação e, nesse caso particular, reforçados num espetáculo midiático, constituem também o status político e econômico das sociedades contemporâneas, como produção presencial que liga o passado ao momento atual, premeditando também a ideia de um futuro contínuo e desejado. Nesse caso, é a partir da ideia de um passado imemorial que essa presença se constrói e assim - como o espírito da Bretanha - deseja ser a mesma sempre. Seja nas cerimônias de posse ou nas justificativas de Guerra e de controle político e econômico dos países desenvolvidos na contemporaneidade, a formação discursiva dessa presença fundacional, como força imagética e como invenção, não deve ser entendida a partir do parâmetro verdade/mentira. É conveniente lembrar, nesse sentido, da clássica e oportuna afirmação de Anderson (2008, p. 33), quando diz que as nações não são definidas por essa dicotomia, mas “pelo estilo como são imaginadas”.

Por outro lado, o que nos interessa em relação ao discurso da presença não é a sua configuração como defesa contínua e inexorável do imaginário imperialista, mas o jogo de presença-ausência constituído pelos movimentos irregulares da própria história, aos quais esse discurso se submete e se reelabora e a partir dos quais, muitas vezes, como nesse caso, tenta recobrar-se.

Segundo Barnett, há algo de velho e de novo na celebração da vitória da Guerra das Malvinas, que se processava ao mesmo tempo na recuperação do antigo discurso imperialista através da violência de uma guerra, ou seja da imposição de uma presença; e ao mesmo tempo num “renascimento” e numa recuperação da Grã-Bretanha como potência monarquista e parlamentar no contexto geopolítico mundial, funcionando como resposta àqueles que

desconfiavam de sua fragilidade e de sua ausência nesse mesmo cenário: “other people might have thought that this was precisely the problem: that the UK had not changed while the rest of the world had [...] No, a veritable renaissance was under way<sup>6</sup> (TATCHER apud BARNETT, idem, p. 47)”.

A presença é por Thatcher demarcada contra a ameaça de uma “ausência”, ou seja, contra a desconfiança de “outras pessoas” em relação à origem e à tradição histórica britânica, vista muitas vezes no seu aspecto de pompa vazia e conservadorismo inútil e anacrônico, distante de um mundo que havia tomado um rumo diferente de mudanças políticas e econômicas. A manutenção das Malvinas sob domínio britânico, garantida por essa vitória “espetacularizada” da guerra, permitiu uma afirmação do discurso da presença fundacional por parte do thatcherismo.

A ameaça do jogo instável presença-ausência resultou nesse caso na assunção de um discurso violento que evoca identidades essencialistas sob o véu de um olhar maravilhoso do

---

<sup>6</sup> [“Outras pessoas pensavam que isto era precisamente um problema, que o Reino Unido não mudou, enquanto o resto do mundo sim. Não, a verdadeira renascença estava a caminho.”].

renascimento de antigos impérios coloniais. Entretanto, o jogo pode também se apresentar como exposição e questionamento dos limites do discurso dessa presença contínua, e diferente da ideia de um renascença, pode haver embaralhamento e inversão das noções metafísicas de origem nacional e de pureza racial, nesse discurso, geralmente articuladas.

A primeira eleição de um afro-americano à presidência dos Estados Unidos oferece um cenário mais atual para a compreensão da relação de forças e desse jogo instável da presença-ausência operado a partir de um consagrado discurso fundacional. O discurso fundacional, reproduzido na história oficial dos *Pilgrins Fathers* ou na recorrente lembrança política dos “presidentes fundadores”, cujas faces gigantescas foram “eternizadas” no Monte Rushmore<sup>7</sup>, encontrou sua versão mais desconcertante não apenas na figura do filho de um queniano com uma americana branca, ostentando o nome islâmico de Barak Hussein Obama, mas também na imagem de toda uma família negra<sup>8</sup> ocupando a Casa Branca. Sem enfatizar a história de luta dos negros americanos (uma luta contra a segregação que lhes vetavam, por exemplo, a presença em espaços ordinários como banheiros, assentos de ônibus etc.), e

---

<sup>7</sup> O monte Rushmore, localizado em Keystone, Dakota do Sul, um dos principais monumentos fundacionais americanos, ostenta as faces de cinco ex-presidentes americanos, esculpidas pelo artista americano Gutzon Borglum, entre os anos de 1927 e 1937: George Washington, o primeiro presidente americano; Thomas Jefferson, considerado principal autor da declaração americana da independência; Abraham Lincoln: unificador do país após a Guerra da Secessão e Theodore Roosevelt, conhecido pela sua política arbitrária de intervenção política e econômica nos países latino-americanos, conhecida por *big stick* (grande porrete). Essas cinco figuras representam respectivamente quatro pressupostos importantes de origem e continuidade do discurso nacional, seu princípio emancipatório, seu discurso inaugural no contexto do iluminismo e da democracia burguesa, sua unificação territorial e sua expansão de caráter imperialista.

<sup>8</sup> Cinema e televisão americanos têm demonstrado a ambivalência que causa a ideia de um político negro ocupando o mais alto cargo político dos Estados Unidos. Em um episódio de uma das séries americanas mais populares, *House* (2005), um fictício senador negro tem sua doença desvendada pela inteligência sarcástica de Gregory House, o médico protagonista dessa série homônima. Num dos diálogos desse episódio, ao falar de suas aspirações à Casa Branca, o senador e candidato a presidência dos Estados Unidos ouve com descrença a declaração de House: "They don't call it the White House because of its paint" [“a Casa Branca não é conhecida assim por causa de sua pintura”], sugerindo uma conotação segregacionista desse emblemático *locus* do poder político americano. Entretanto, apesar do pessimismo de House, outras produções cinematográficas já anteciparam presidentes negros em suas narrativas fictícias, por exemplo, nos filmes *O presidente negro* (filme de 1972, cujo protagonista foi interpretado pelo ator negro James Earl Jones), *Impacto profundo* (filme com Morgan Freeman, interpretando o papel principal), e em outra série, intitulada “24 h”, cujo personagem, David Palmer, vivido pelo ator Dennis Haysbert, ficou popularmente conhecido.

também sem negá-la, foi especialmente com uso rasurado e estratégico da retórica fundacional que Obama construiu sua singular e incômoda marca discursiva na política americana contemporânea.

A ideia de rasura significa, ao mesmo tempo, reprodução e deslocamento do discurso, do seu domínio ideológico, de seu controle e de sua autoridade, por um acontecimento aleatório e imprevisivelmente descontínuo, que escapa à contenção permanente da origem e acompanha, por outro lado, a emergência de demandas específicas em situações históricas e culturais diversas.

Para o discurso ultra-nacionalista e quase folclórico da herança branca americana, defendido pela Ku Klux Klan, e também para o conhecido padrão fundador *WASP* (*White, Anglo-Saxon and Protestant*), racista e anti-imigracionista, a vitória de um negro criou impacto curioso e desconcertante, porque aconteceu sob a mesma pompa da retórica americana, esperada nas grandes sucessões presidenciais, quando o candidato eleito assume uma espécie de missão original de seus fundadores.

Entretanto, ao suscitar constantemente em seus discursos o nome de Abrahão Lincoln, personalidade emblemática de fundação da democracia americana, Obama, ao tempo em que granjeava certa simpatia de alguns setores mais conservadores com sua lembrança, acionava a seu favor a ambivalência daquele que também se pronunciou contra a escravidão negra. Como político e presidente, Lincoln foi responsável no século XIX pelo fim do sistema escravocrata no sul do país, evitando sua definitiva secessão geopolítica, entre os estados do sul defensores da escravidão, e os estados industriais do norte contrários a ela, num episódio histórico sangrento, conhecido como a Guerra Civil Americana ou Guerra da Secessão.

Ainda que fosse inconcebível a eleição de um negro para a presidência americana no século XIX e na percepção do ex-dono de escravos, Lincoln, pois sua posição pelo fim da escravidão se explicava menos na defesa de uma igualdade entre as raças do que nas injunções econômicas de uma sociedade que se industrializava, o ideal democrático constituído nessa época forneceu importantes elementos para o reforço da luta negra na América e no mundo, em sua feição diaspórica e transnacional.

Essa luta, que teve seus momentos nacionalistas, mas se fortaleceu e se configura até hoje como força dispersiva e multicultural, produz rasuras na perspectiva de um país cuja ideia de legado fundador e nacionalista ainda tem forte apelo na história de seus peregrinos e na perspectiva de uma herança e uma “pureza de sangue” provindas dos mesmos. Essas rasuras tiveram como um dos pontos mais altos a defesa negra pacífica e nacionalista do pastor Martin Luther King, que acionara uma rede de solidariedades negras na América, Caribe e África, possibilitando e reforçando uma abertura crescente em relação à aquisição por parte dos negros americanos de direitos, bens simbólicos e materiais nos Estado Unidos, cuja culminância nos dias de hoje foi certamente a eleição de Barak Obama.

Lincoln é suscitado, portanto, no discurso de Obama não como um ponto fixo na contínua linha da narrativa fundacional americana no sentido etnocêntrico, mas como o seu “melhor anjo”, uma disfarçada rota de fuga da presença fundacional, constituída dentro das possibilidades de sua formação discursiva. Lincoln está como presença e ausência na imagem descontínua, evocada pelo presidente negro.

Advogado e político de Ilinois, assim como Obama, a imagem do fundador aparece ainda no contexto de um país mergulhado numa crise econômica, associada à trágica gestão

Bush, e sua iniciativa bélica desastrosa no Iraque e Afeganistão, que entra numa lista de fatos políticos igualmente malfadados, protagonizadas por figuras presidenciais constituídas dentro de um padrão *WASP* – só para citar os mais conhecidos e emblemáticos: a Guerra do Vietnã e o escândalo Watergate protagonizados respectivamente pelos ex-presidentes Truman e Nixon. Essas cenas e seus atores de certa forma reforçaram a conhecida “paranóia branca masculina” americana, expressos em filmes do “tipo Rambo e outros de Stallone-Norris”, em que, segundo Douglas Kellner (2001: p. 88): “os homens são vítimas de inimigos externos, de outras raças, do governo e da sociedade em geral”.

Ainda que reafirmasse um protocolo nacionalista e retórico na referência ao “pai fundador”, Obama constitui o discurso em torno de elementos de descontinuidade, reforçado por forças históricas dispersas, e conclamando uma nova (ou uma outra) declaração da independência, ou seja, um discurso estrategicamente seletivo e não totalitário da nação. Ele declarou verbalmente isso ao refazer a mesma jornada de trem (Filadélfia-Washington) feita por Lincoln (antes da posse em 1861), quando declarou:

What is required is a new declaration of independence, not just in our nation, but in our own lives — from ideology and small thinking, prejudice and bigotry — an appeal not to our easy instincts but to our better angels. (OBAMA Apud ZELENY, 2009)<sup>9</sup>

Por outro lado, a imagem da família Obama na Casa Branca também se apresentou como uma rasura e uma descontinuidade no discurso do “american way of life”, que se

---

<sup>9</sup> [“O que exigimos é uma nova declaração da independência, não apenas da nossa nação, mas em nossas próprias vidas – independência da ideologia e do pensamento mesquinho, do preconceito e da intolerância – um apelo não aos nossos instintos fáceis, mas aos nossos melhores anjos”]. Ler o texto completo sobre essa viagem In.: ZELENY, Jeff. “Obama Arrives in Washington After Train Trip”. The New York Times, New York, January 18, 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com>. Acesso em: 18 jan. 2009.

deslocou de um *ethos* do nacionalismo americano, individualista e burguês, para a esteira coletiva e política das populações marginalizadas nos grandes centros urbanos. Um havaiano, filho de africano, e sua mulher filha de um operário de Chicago alcançaram na América não apenas uma vida confortável de classe média ou alta, mas uma posição política de destaque que promoveu uma resposta entusiástica de públicos em situações históricas diferentes: como a de milhares de imigrantes moradores de subúrbios nas grandes cidades europeias, a exemplo de Paris e Londres, e de grande parte da população pobre do Quênia, orgulhosa da ascendência comum com o novo presidente americano, cujo slogan de campanha representava uma possibilidade de representação positiva para populações periféricas desprivilegiadas: “yes, we can.”

A figura descontínua de um presidente americano negro no contexto contemporâneo convoca para o jogo em que se expõe e se subverte o discurso da presença fundacional, não apenas as demandas transnacionais e diáspóricas da luta negra, mas também as resistências políticas da imigração contemporânea.

No lado inverso dessa possibilidade, a defesa de uma continuidade do discurso etnocêntrico da presença apareceu no cenário das eleições de Obama na sua forma mais explícita e também mais violenta, em pelo menos duas ameaças de atentados contra a vida do candidato negro e numa onda de crimes raciais no país, como registra o jornal inglês *The Daily Telegraph* (2009). Na matéria, intitulada “Barack Obama's election spurs race crimes around the USA”<sup>10</sup>, datada no dia 16 de novembro de 2008, o jornal lista uma série de manifestações racistas, expressas durante as eleições presidenciais americanas, desde *graffitis*

---

<sup>10</sup> [“A eleição de Obama incita crimes raciais em todos os Estados Unidos.”].

com clichês racistas como “Go Back To Africa”, até atentados físicos sofridos por negros e manifestantes pró-Obama.

A matéria trazia também a opinião de William Ferris, diretor do Centro de Estudos da América do Sul na Universidade da Carolina do Norte, afirmando que os Estados Unidos viviam com a eleição de Obama: “the most profound change in the field of race this country has experienced since the Civil War”<sup>11</sup>. E: “It’s *shaking* the foundations on which the country has existed for centuries”<sup>12</sup>. A ideia expressa pelo verbo *shake* (em português tremer, sacudir, abalar), aplicado às ideias de fundação ou origem (“foundations”), traz um sentido próximo ao que estamos definindo como jogo e rasuras promovidas por novas situações e sujeitos histórico-culturais sobre o discurso da presença fundacional.

A emergência dessas situações e sujeitos promove uma espécie de abalo, rearticulando antigos e novos caracteres desse discurso e fomentando impactos sociais tão diversos, assim como agenciando novas formas culturais e políticas de resistência.

Mesmo seguindo o protocolo presidencial, ao reverenciar os “pais fundadores” (através da figura controvertida, de Lincoln) e o velho espírito da liberdade americana, nenhum presidente americano mobilizou uma atenção tão plural e imprevisível, quanto a que mobilizou o senador negro por Illinois: o contexto e o sujeito histórico eram outros. Por outro lado, o impacto sobre aqueles ameaçados pelo tremor, pelo jogo discursivo também se

---

<sup>11</sup> [“a mais profunda mudança no campo racial que este país experienciou, desde a Guerra Civil.”].

<sup>12</sup> [“Tremendo as fundações sobre as quais o país existiu por séculos.”].



manifestou com algumas surpresas, a exemplo da contraditória declaração do pastor Thomas Robb (2008), líder da Ku Klux Klan.

Ao tentar dirimir esse impacto, Robb afirmou em seu *blog* ter sido um mulato, ou um mestiço (“only half black”) e não um negro que ganhou a eleição, depois declarou não estar zangado com os negros americanos, pois na verdade eles votaram em um deles, quanto aos brancos, imprecou-os alertando sobre um futuro não desejável: “As more and more non-whites come into this country the hatred for the founding people will grow”<sup>13</sup>.

A fala confusa de Thomas Robb, sobre a condição e a não condição de Obama como negro (um não-negro que na verdade é negro, um mulato, metade negro, metade branco, mas que não é branco) parece querer confundir a posição americana tradicional que não compreende a categoria mestiço como uma condição racial, ou pelo menos como condição de duplo pertencimento, mas como um não-branco, categorizado assim por sua descendência como negro. Sendo que em qualquer outra situação cotidiana e social seu biotipo lhe apresentaria na condição de negro – passível inclusive de violência por membros da Ku Klux Klan, em tempos mais agressivos – a fala de Robb revela a tentativa de manutenção do discurso da presença branca (original), com emendas escandalosas que, mesmo sem algum intuito, rasuram-lhe ainda mais.

Demonstra, assim, o artificialismo e a produção perniciosamente inventiva do discurso da origem nas narrativas de fundação, dos registros coloniais, que ainda funcionam como

---

<sup>13</sup>[“Com mais e mais não-brancos vindo para esse país, o ódio pelo povo fundador crescerá”]. Ler texto completo In.: ROBB, Thomas. Obama elected president. Nov. 5 2008. Disponível em: <http://tarobb.blogspot.com/2008/11/obama-elected-president.html>. Acesso em: 10 nov. 2008.

justificativas para a permanência dos diversos tipos de segregação e racismo existentes nas sociedades contemporâneas.

Para o discurso da origem metafísica, entendido como presença fundacional inventada, a história é um *continuum*, iniciada num ponto temporal definido pela escrita e pela narrativa dos que proclamaram a si como “primeiros” e legítimos, em contraposição aos outros ilegítimos, incapazes de narrar sobre si ou agir por si. Entretanto, esse discurso, que ainda se apresenta de forma agressiva na atualidade, está cada vez mais sujeito ao confronto e diálogo com movimentos históricos imprevisíveis das relações, e das demandas culturais e políticas.

As perspectivas historiográficas acerca das nações ocidentais na contemporaneidade não podem ser levadas a sério sem se considerar a constituição efetiva de irregularidades históricas e das violências simbólica e física praticadas em nome do desejo de continuidade e de poder dos discursos de fundação das nações modernas.

### 2.3 UNIDADE/DIVERSIDADE E REFUNDAÇÃO

No início do discurso de posse à presidência, Evo Morales pediu a Álvaro Linera, presidente do Congresso Nacional da Bolívia, um minuto de silêncio em recordação ao que ele chamou de “nuestros antepasados” (2009)<sup>14</sup>. Numa lista de dez personalidades, seis eram líderes indígenas incas e aymaras (etnia de Evo) que resistiram ao império colonial espanhol, dos séculos XVI a XIX, como Tupac Amaru e Bartolina Sisa, e os outros quatro, guerrilheiros e intelectuais socialistas latino-americanos brancos dos séculos XIX e XX, como o argentino Che Guevara e o boliviano Marcelo Quiroga.

---

<sup>14</sup> Texto completo em: “Discurso del presidente Evo Morales en el Congreso”. Bolpress. Disponível em: [www.bolpress.com/art.php?Cod=2006012301](http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006012301). Acesso em: 10 mar. 2008.

Aos “antepassados” heróis e a milhões de pessoas que lutaram pela liberdade da América Latina, Evo dedicava a posse e em nome delas reivindicava uma “Asamblea Constituyente de *refundación*, y no una simple reforma constitucional” (idem). A refundação consistiria numa forma de união entre os bolivianos e num respeito maior ao que ele denominou de diversidade. Evo evitava um discurso ressentido ao tratar da exclusão histórica vivida pela sua etnia, mas expressava no discurso de posse um desejo pela autonomia dos povos indígenas: “de los pueblos indígenas originarios históricamente, [que] antes de la vida republicana de Bolivia lucharon por la autodeterminación” (idem).

Os nomes dos heróis e o discurso pela autonomia indígena compunham a ideia de Evo sobre a refundação da Bolívia, uma proposta que se estenderia a toda América Latina, marcada historicamente pelo colonialismo europeu. A refundação consistiria na crítica a uma narrativa histórica e uma política que não atenderam às condições culturais e econômicas de um determinado povo, confrontando-a assim com o desejo de uma outra narrativa e, conseqüentemente, de uma outra política.

Como a fundação, a refundação também se daria a partir da perspectiva de uma presença “original” (no sentido de primeira) dos povos indígenas, mas essa presença lida necessária e conscientemente com elementos de rasuras, que superam não só a ideia de uma essencialidade e continuidade da origem de um povo, como também o discurso da constatação retórica e politicamente correta da diversidade cultural.

A rasura, por exemplo, na ideia de “antepassados”, desvinculada do ideal da “pureza de sangue”, e articuladas com as intrincadas relações entre etnia e classe, exige aquele

conceito de diferença cultural trazido por Bhabha (1998, p. 64) que, “problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima”.

Ao reivindicar autonomia dos povos indígenas, “recíproca” e “solidária”, Evo tenta expressar posicionamento político articulado com as demandas contemporâneas da diferença cultural da Bolívia, enfatizando a necessidade de reconhecimento e de reparação de uma população pobre, historicamente desprivilegiada, no contexto da sociedade capitalista e contemporânea, composta por grupos indígenas originários (aymaras, quáchuas, guaranis etc), que nunca constituíram entre si, todavia, unidade cultural compacta e coerente. Sua recorrente afirmação étnica, sendo ele descendente dos aymaras, evita, entretanto, a defesa do nacionalismo baseado no discurso da presença racial fundadora, o que certamente tornaria a Bolívia uma repetição histórica e tardia de estados nacionais modernos e coloniais, cujas bases se constituíram e se reeditam até hoje na eliminação de um outro “invasor”, “impuro” ou “inautêntico”.

A refundação constitui-se, assim, nas próprias palavras de Evo, numa política da “unidad em la diversidad” (idem), e a entendo assim a partir de uma percepção paradoxal da nação que se apresenta ao mesmo tempo como fechada e aberta, como presença e ausência. Ou seja, para utilizar a sugestão de Anderson, uma “comunidade imaginada” e uma “fatalidade histórica”. Articula-se o sentido de unidade constituído pela narrativa da herança política e étnica, e o sentido da diferença cultural como processo e como devir histórico<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>A concepção de devir é tomada aqui de Deleuze, no sentido de um processo que não se adequa a um formato ou um ideal de história como verdade e como grande narrativa, possibilitando articulações múltiplas de sentidos e de possibilidades: “devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão 'o que você está se tornando?' é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio”. (DELEUZE & PARNET, 1998, p.10)

Curiosamente, Anderson, ao falar de duplo sentido da nação, utiliza o exemplo andino de uma autoridade cultural, o edito de San Martín, no século XVI, que declarou todos índios falantes do quíchua como peruanos, isso demonstraria que “desde o início a nação foi concebida pela língua, não pelo sangue e qualquer um pode ser ‘convidado a entrar’” (2008: p. 204), nesse devir da nação.

Ainda que um princípio de “naturalização” possa se efetivar nas nações modernas, alguém adquirir uma outra nacionalidade, seja por direito (advindo de casamento, trabalho etc.); ou mesmo, por identificação (pois a nação está sempre aberta a novos cidadãos, da mesma forma que a língua está sempre aberta a novos falantes, na comparação oportuna de Anderson), é importante entender por que na prática isso pode não ser simples. A “naturalização” pode se apresentar como uma farsa e como ameaça àqueles que guardam o sentido mais profundo e o mais antigo da nação, sua presença, fazendo com que haja uma

espécie de refluxo do discurso da origem, como aconteceu na emergência do germanismo na Alemanha de Hitler.

A questão, nesse caso, é: qual a justificativa de um “outro” não poder ser como “nós” (nação), ou mesmo adquirindo esse direito, não ser um “autêntico” nós (o que explica em parte a violência contra os imigrantes nos dias de hoje)? A resposta pode nos colocar novamente diante do discurso da presença fundacional.

Se refundar, no sentido empregado por Evo, significa uma “correção” da origem, no sentido de estabelecer os verdadeiros “nós”, haveria, portanto, uma reedição desse discurso. Entretanto, Evo parece não querer nem poder evitar os elementos de descentramento e de descontinuidade que produzem rasuras na percepção metafísica da origem. Ao apresentar sua comunidade imaginada, sob a ação de uma dispersa solidariedade indígena e latino-americana, lembrando de figuras históricas de uma realidade local e transnacional, Evo

reinventa a Bolívia, sem recorrer a um protocolo presidencial da história nacionalista, nem a um discurso indigenista ressentido.

Deslocamento e rasura podem ou não ocorrer sob a força de uma novidade (“refundação”, “nova fundação”, “nova independência”) nacional, constituem-se, contudo, dentro das possibilidades de trânsitos e relações culturais na contemporaneidade. Possibilidades como aquelas produzidas entre os diversos grupos étnicos andinos, situadas dentro e fora, margeando e extrapolando as fronteiras de nações como Equador, Peru, e Chile, que embora também possam ser conflituosas, articulam-se em demandas políticas comuns, nesse caso, sob o simbolismo sugestivo da *wiphala*: bandeira multicolor, usada em festividades e manifestações políticas indígenas, que evoca em si não só a unidade na

diversidade, mas também a diversidade na unidade. São indígenas, são aymaras e quíchuas, mas também querem gozar de suas cidadanias equatorianas, peruanas, chilenas etc.

A importância da análise dessas cenas contemporâneas e de seus atores se constitui não pela boa ou má expectativa política que eles geram, já que seus desdobramentos podem ser até certo ponto imprevisíveis, mas promove uma compreensão do discurso fundacional naquela perspectiva de uma formação discursiva, na sua descontinuidade (interrupção, deslocamento e inversão) e na sua dispersão. Cenas e atores, que compõem ainda um quadro primeiro, atual, ilustrativo das suscetibilidades e da importância do discurso fundacional, oferecem pelo menos três questões, que serão retomadas a partir daquilo que chamo escrita performática das narrativas literárias de Jorge Amado, Sosígenes Costa e Adonias Filho.

A primeira delas é a da presença imposta violentamente como superioridade racial e “civilizatória”, expressa tanto na ação bélica britânica sobre as Malvinas, defendida por



Thatcher, quanto na explicação insustentável e incongruente (uma reação desse tipo de violência) para a eleição de Obama dada pelo pastor Thomas Robb, líder da Ku Klux Klan.

A segunda é a emergência ou irrupção de rasuras que produzem contra-discursos e descontinuidades naquela percepção estruturada em torno do pressuposto da fundação e regularidade histórica das nações modernas, e a partir da ação e interação de contextos históricos e sujeitos descentrados, como aqueles constituídos ou evocados nos cenários das eleições e posses dos presidentes Evo Morales e Barak Obama.

A terceira questão trata de construir a partir das leituras dessas narrativas literárias, especialmente das de Sosígenes Costa e Adonias Filho, uma perspectiva teórica inter/transdisciplinar que reflita sobre as relações da literatura com a produção do conhecimento histórico e geográfico. A intenção é focalizar, assim, através do descentramento e da descontinuidade<sup>16</sup> do discurso fundacional, situações deslizantes de

<sup>16</sup>O uso de palavras com o prefixo [des-], como em descentramento e descontinuidade, assume no âmbito da crítica cultural um sentido produtivo e ambivalente que a própria língua portuguesa, em suas possibilidades de construção semântica, permite compreender. O uso prefixal do [des-] assume os seguintes significados importantes: 1) coisa ou ação contrária àquela que é expressa pela palavra, ou sua negação, a exemplo de “desnecessário”, “desfazer”, “despolitizado” etc.; 2) efeito reforçativo, partícula que acrescenta força sonora à palavra, ratificando-lhe sem modificar seu sentido, como nos pares “farelar/desfarelar”, “aliviar/desaliviar”, “infeliz/desinfeliz” etc. Assim, o [des-] apresenta dois sentidos aparentemente adversos. Todavia, a concepção trazida nesta tese de palavras com esse prefixo aproveita esses dois sentidos, e os torna suplementares e não contrários, a exemplo da palavra “descontinuidade”, aplicada às concepções de história e discurso, que indica tanto uma não continuidade da fundação (expressa em sua interrupção, sua inversão), quanto de produção reforçativa ou de reconhecimento da potência da continuidade, ou da sua presença. Nesse caso, nenhum desses sentidos exclui o outro: “ser contrário” a algo tem também efeito reforçativo e também reitera a existência e o poder daquilo que se contraria. Por outro lado, a reiteração ou o efeito reforçativo não significa, nesse caso, apenas uma repetição potenciadora: o [des-], nessa acepção, é um adendo semântico, que, ao chamar atenção para um sentido estabelecido, pode funcionar como um parasito que não só lhe dá corpo, como também deixa mais visível sua fragilidade. Esses sentidos podem ser expressos também em palavras como “deslocamento”, “descentramento” e “desconstrução”, pois o prefixo, nesses termos, também dá visibilidade e apresenta a potência dos sentidos de *locus* ou lugar, centro e estrutura, respectivamente, para acentuar e constituir o próprio trabalho de negação e contrariedade, mesmo porque algo só pode ser efetivamente atacado se visto, e bem visto. reforçativo não significa, nesse caso, apenas uma repetição potenciadora: o *des-* nessa acepção, é um adendo semântico, que ao chamar atenção para um sentido estabelecido, funciona como um parasito que não só lhe dá corpo, como também deixa mais visível sua fragilidade, e sua ruína. Esses sentidos podem ser expressos também em palavras como deslocamento, descentramento e desconstrução, pois o prefixo desses termos também dão visibilidade e apresentam a potência dos sentidos de locus, centro e estrutura, respectivamente, para acentuar e constituir o próprio trabalho de negação e contrariedade de sua metafísica, mesmo porque algo só pode ser efetivamente atacado se visto, e bem visto.

tempo e espaço, entre casa (*locus*) e mundo, o “eu” e “outro”: as experiências do desterro, da vivência culturalmente intersticial, a ambivalência do pertencimento, as solidariedades coletivas e individuais translocais e transnacionais, com base nas construções de gênero, raça, condições históricas, econômicas etc.

### 3 O RENEGADO COMEÇO: TOCAIA GRANDE, IARARANA E LUANDA BEIRA BAHIA

#### 3.1 NARRATIVAS DO RENEGADO COMEÇO: RASURAS E PERFORMANCE

Irisópolis, numa tradução livre, significa cidade das cores. Este é o nome da fictícia cidade que aparece no início do romance *Tocaia Grande* de Jorge Amado, publicado em 1984<sup>17</sup>. Sob foguetórios e discursos comemorativos dos 70 anos de sua fundação, contando com a presença de autoridades políticas, literatos e jornalistas, Irisópolis aparece na refulgência de uma “comunidade nascida do arco-íris em longínquo dia de bonança, de paz e fraternidade entre os homens, conforme proclamou em poema de versos brancos o vate principal da região” (p. 14). Nada poderia interromper a sua narrativa grandiosa, a não ser a interferência do narrador ao afirmar que antes de ser essa “cidade comemorada”, Irisópolis foi também Tocaia Grande, a face obscura.

A narrativa sobre as comemorações de Irisópolis sofre uma interrupção. O que vem em seguida é uma mesma/outra narrativa da cidade, deslocada de seu presente e da sua

---

<sup>17</sup> Utilizamos aqui a versão: AMADO, Jorge. *Tocaia Grande: a face obscura*. 9ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1987C. As citações de *Tocaia Grande* daqui por diante virão apenas com o número da página.

presença. Tocaia Grande não é apenas um “primitivo nome” da cidade de Irisópolis, que no início do romance se apresenta nos festejos discursivos de sua fundação, mas um movimento de descida a uma história subterrânea, contada por uma espécie de narrador arqueólogo, atento aos movimentos de descontinuidade da história desse lugar, dessa comunidade.

Como arqueólogo, seu ofício anunciado de “descobrir e revelar” lida necessariamente com um material diverso: pedaços de coisas soterradas, peças sem encaixes, elementos fortuitos semanticamente próximos, mas anacrônicos entre si, encontrados nas diferentes camadas do solo histórico, mas que na escavação podem ser ordenados ou misturados, categorizados ou confundidos. Sendo que seu trabalho sempre lhe apresenta sobressaltos e dúvidas, ele olha com desconfiança a linearidade, ao mesmo tempo em que investe contra a unanimidade das certezas que ignoram o solo heterogêneo das culturas. Sua negativa diante dos “sim” das explicações metafísicas e dos discursos da moral, no preâmbulo, soa como um manifesto:

Digo não quando dizem sim em coro uníssono. Quero descobrir e revelar a face obscura, aquela que foi varrida dos compêndios de História por infame e degradante; quero descer ao renegado começo, sentir a consistência do barro com lama e sangue, capaz de enfrentar e superar a violência, a ambição, a mesquinhez, as leis do homem civilizado. Quero contar do amor impuro, quando ainda não se erguera um altar para virtude. Digo não quando dizem sim, não tenho outro compromisso. (p.15)

O “renegado começo” não é nem esse começo comemorado, nem simplesmente um começo adverso aos festejos, mas a exploração do solo da descontinuidade e da violência imposta pela presença fundacional, exploração que promove uma dispersão do sentido metafísico da origem, permitindo que elementos obscurecidos por Irisópolis, por sua face ou sua farsa “luminosa”, sejam trazidos à tona. Ao emergirem, esses elementos fornecem uma perspectiva diferente da história que se consagrou, a qual passa a adquirir uma duplicidade oscilante de sentido, entre seu “lado iluminado”, inventado, maravilhoso e o contraponto de uma narrativa descentrada, constituída pela multiplicidade e pelo cruzamento das histórias individuais e coletivas dos habitantes de Tocaia Grande.

A narrativa de *Tocaia Grande*, como esse trabalho de arqueologia, é constituída de interrupções, e oscila entre a maravilhosa e grave fundação de Irisópolis e a ausência reveladora e inquietante da Tocaia. A voz imperativa de um narrador no preâmbulo, declarando sua vontade em contar a face obscura de Irisópolis, como se quisesse manifestar uma nova presença, vai, entretanto, tomando o ritmo ondulante e disperso das vozes e dos desejos de seus personagens, expressos em falas entrecortadas, uso recorrente do discurso direto, diferentes descrições de gestos faciais e das paisagens, feitas pelos próprios

personagens, que se configuram como os materiais inusitados no trabalho de escavação da história e exigem sempre maneiras diferentes de abordagens, deslocamentos e ritmos narrativos.

Descrito como lugar acidental, constituído a partir de uma violenta emboscada (a “tocaia” decorrente da “política” dos coronéis do cacau) e onde viajantes costumavam apear dos cavalos e descansar, Tocaia Grande vai se tornando, com a chegada de pessoas e diferentes grupos sociais, um arruado e um arraial: primeiramente vêm os tropeiros do cacau, depois um mascate libanês, em seguida prostitutas de diversos lugares, famílias inteiras do estado de Sergipe, um negro ferreiro do Recôncavo baiano, um grupo de ciganos etc. Vindos de lugares distantes, atraídos pelas possibilidades de trabalho nas terras do cacau, esses indivíduos constituem uma comunidade marcada pela diferença cultural, ou seja, pelo entrosamento e conflito de formas culturais diversificadas, situação vista negativamente pelo poder religioso da cidade vizinha, que lhe atribui a designação de “cidadela do pecado”:

Ao que se ouvia contar, entre o gentio sem religião e sem lei, sem dogmas e sem códigos – pagãos, amigados, jagunços, marafonas – , existiam negros macumbeiros e árabes maometanos. O nome já dizia tudo. Traduzido em termos bíblicos, Tocaia Grande significava Sodoma e Gomorra reunidas na danação dos sete pecados capitais. (p. 366)

O discurso religioso marca o início da violência física sobre os habitantes da Tocaia Grande, alguns são assassinados e outros obrigados a abandonar o lugar pelo poder político

circunvizinho, em nome da lei e da moral, princípios reguladores nos quais se transvertem também interesses econômicos e políticos das cidades próximas de Itabuna e Ilhéus, e dos seus coronéis.

A lei e a moral, que sustentam a ideia de uma fundação violenta na produção crítica de *Tocaia Grande*, assumem nesse discurso da presença de Irisópolis os valores da “verdade” e da “bonança”, sobre os quais repousam num arco-íris sua imagem resplandecente, cuja história, perspectivada como *continuum* fantasioso pelo narrador: “não paga pena contar, não tem graça”. (p. 421)

A exposição de uma violência simbólica e física, e a emergência da diferença cultural também compõem a percepção crítica do discurso da presença fundacional em *Iararana*, longo poema narrativo, escrito pelo poeta baiano Sosígenes Costa (1902-1968) na década de 30 (data provável). Poema só conhecido pelo público na íntegra, postumamente, com sua posterior publicação em 1979, sob a responsabilidade do crítico e escritor José Paulo Paes que fixou e estabeleceu o texto, a partir do manuscrito do próprio Sosígenes, escrevendo ainda o primeiro texto crítico sobre ele<sup>18</sup>.

Embora Paes leia *Iararana* tentando vincular o poema a um modelo modernista e buscando frequentemente, assim, estabelecer “influências”, ele também observa uma certa

---

<sup>18</sup> Ver: “*Iararana ou o modernismo visto do quintal*” In.: COSTA, Sosígenes. *Iararana*. Introdução, apuração do texto e glossário por José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1979. Esta é também a versão do poema utilizada, que doravante terá como referência, quando citada, apenas o número da página. É interessante acompanhar um pouco da história do curioso caso de “paternidade crítica” desse poema, que é também o começo de sua recepção crítica que nos aponta alguns elementos importantes para balizar minha análise. A vinculação de *Iararana*, defendida por Paes, ao chamado modernismo brasileiro na sua “fase primitivista”, especialmente à produção de *Martim Cererê* e *Cobra Norato* de Cassiano Ricardo e Raul Bopp, demonstra uma necessidade de determinada tendência da crítica e da história literária brasileira em marcar a produção literária da Semana de 22 e seus desdobramentos, como uma origem e parâmetro da “literatura nacional” posterior. No prefácio, e a partir de uma perspectiva centrada e hierarquizante, Paes atribui um caráter “diferencial” à poesia de Sosígenes em comparação a obra de “tantos epígonos provincianos” (1979: p. 05), embora também caracterize o poema como “tardio” e “anacrônico” e, por tabela, toda literatura produzida fora do eixo Rio/São Paulo, do lugar dos “corifeus” (metaforicamente os indivíduos que ditam o coro e ocupam o primeiro lugar, destacando-se dos demais em uma arte, profissão, categoria) modernistas .

“perspectiva diferencial”, ou seja, um tratamento diferencial da História (com maiúscula, a mesma história do *continuum* e da presença), consoante a uma leitura que quero destacar. Um descentramento é observado quando ele demonstra a relação construída entre as narrativas fantásticas caboclas e gregas, entre história colonial e história da produção do cacau no século XX, e também tenta mostrar relações entre a história coletiva e a história individual do poeta.

Num outro texto crítico intitulado *Pavão Parlenda Paraíso* (PAES, 1977) sobre esse poeta baiano, publicado antes do prefácio a *Iararana*, José Paulo Paes menciona a ideia de “desconstelização” como uma espécie de operadora de leitura de vários outros poemas desse escritor. Mesmo que a ideia não se refira a um poema específico, ela se aplica muito bem à leitura de *Iararana*:

“Desconstelizar” significa aqui, destruir a constelação de conotações solenes, a aura de sacralidade que envolve figuras e fatos da História para trazê-los de volta às dimensões do cotidiano. Essa destruição se efetua por meio da anacronia em que se transfere o dado histórico para um contexto temporal ou referencial que não é o seu próprio. (PAES, 1977: p. 23)

E muito embora a palavra “destruir” não expresse bem como a narrativa de Sosígenes lida com a História, haja vista que as conotações solenes dela não são simplesmente destruídas mas deslocadas para aquilo que o próprio Paes chama “dimensões do cotidiano” – leitura crítica que reconhece uma importante relação entre literatura e história. É a partir dessa relação que pensamos a proposta de um “renegado começo”<sup>19</sup> também na escrita de Sosígenes

---

<sup>19</sup> Em minha dissertação de mestrado (SOUZA, M. A. 2002) explorei esse tópico, num capítulo intitulado “‘História de alma com bichos falantes’: a reinvenção antropofágica do discurso histórico”, inclusive analisando a contribuição de Paes para o estudo da obra de Sosígenes Costa nesse aspecto. No presente trabalho, pretendo, através de um estudo comparativo com as outras narrativas (*Tocaia Grande e Luanda Beira Bahia*), investigar mais a noção de discurso fundacional, mestiçagem fundacional e relação lugar e história.



Costa, ou seja, de uma força dispersiva da origem que opera no espaço entre o conhecido e o alheio, o próximo e o distante, o lugar e o não-lugar.

A “história de alma com bichos falantes”, como definiu Sosígenes o seu próprio poema *Iararana*, consiste numa narrativa polifônica de seres fantásticos e mitológicos, com muitos termos das línguas indígenas e africanas<sup>20</sup>, e tem como mote a chegada de um Centauro na foz do Jequitinhonha, na região de Belmonte, cidade da infância de Sosígenes, próxima à região de Porto Seguro. O Centauro, ser híbrido da mitologia grega, mistura de homem com cavalo, aparece em *Iararana* diante dos seres fantásticos e animais da região (a exemplo da caipora, romãozinho, boitatá, jabuti etc.) como um fugitivo da pontinha da Europa, após ter tentado roubar uma “caboca do mandachuva da Oropa”.

Essas referências, que têm relação com a história mítica do Centauro<sup>21</sup>, redimensionadas numa linguagem coloquial, em ritmo de poesia popular e de expressões indígenas e africanas, também revelam elementos históricos da dominação colonial europeia, constituídos a partir da figura arrebatadora desse mito e na sua releitura americana, numa

<sup>20</sup> Entre os anos de 2001 e 2002, em virtude da comemoração do centenário de nascimento de Sosígenes Costa (1901-1968), foram publicados trabalhos sobre o poeta. Na revista *Iararana* (Salvador, ano III, nº 7, novembro/2000 a fevereiro/2002), homônimo inspirado na produção desse escritor, destaca-se um artigo de Celina Sheinowitz intitulado *Poética e Linguagem em Iararana* (idem, p. 66-75) em que a autora elenca a linguagem da narrativa do poeta que explora sonoridades inesperadas do léxico indígena e africano, e da sua mistura na estrutura da língua portuguesa, que lhe enriquece e transforma. Outras produções trouxeram à tona textos e estudos sobre Sosígenes Costa, como as suas *Crônicas e poemas recolhidos* (Salvador, Fundação Cultural de Ilhéus, 2001) e os livros de Cyro de Mattos & Aleilton Fonseca, *O triunfo de Sosígenes (Estudos, Depoimentos e Antologia)* (Ilhéus, BA: Editus/UEFS, 2004) e de Hélio Pólvora, *A Sosígenes, Com Afeto*. Salvador: Edições Cidade da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, 2001.

<sup>21</sup> Segundo Paes, no prefácio de *Iararana* (1979, p. 15), os Centauros originaram de uma ilusão: a relação de Íxion, rei dos Lápitias, com uma nuvem, a que julgava ser Hera, a mulher de Zeus. Durante as núpcias de Hipodâmia e Piritóo, os Centauros foram obrigados a sair de Tessália, na Grécia, por terem se envolvido numa confusão: não acostumados a beber vinho ficaram embriagados, e um deles tentou violentar Hipodâmia, isso fez com que os Lápitias guerreassem com eles, vencendo-os e expulsando-os do reino.

perspectiva já levantada por Dorita Nouhad: “os gregos inventaram o Centauro, os índios da América o viveram” (1998: p. 155).

A chegada do Centauro, narrada inicialmente por Dom Grilo, que depois assume a identidade de Romãozinho, figura mítica zombeteira (muito conhecida nas zonas rurais brasileiras), é vista como força destrutiva pelos animais e outros seres míticos habitantes das matas do sul da Bahia, e das margens fluviais da região de Belmonte.

Esse bicho da Oropa tinha parte com o diabo/ Esse bicho da Oropa foi o diabo neste rio,/ foi pior que o chupa arrasando o Papagaio (...)/ Só mesmo na Oropa pode nascer um bicho assim/ E este bicho derrubou pau, derrubou a mata escura... (p.34)

Entretanto, com o desenrolar da narrativa ele passa a ser incorporado à linguagem e ao cotidiano dos “caboclos”, e a ser conhecido como Tupã-Cavalo (mistura de divindade indígena e animal de origem), “anta com cabeça de gente” e também como Seu Tourinho uma referência ao português donatário da Capitania de Porto Seguro, no século XVI, Pero Tourinho, confundido semanticamente com a palavra “centaurinho”: “E os matutos ouvindo a lengalenga dos marotos/ chamavam o bicho de Seu-Tourinho-do Monte”. (p. 95)

O Centauro representa ainda tipos sociais viris da economia do sul da Bahia no século XX, a exemplo do coronel e do exportador do cacau, tipos destacados também em várias obras de Jorge Amado, a exemplo do coronel Boaventura de Tocaia Grande, ou do exportador de cacau Mundinho Falcão, que despertam ao mesmo tempo fascínio e ódio daquelas pessoas com as quais se relacionam. No poema, o Centauro/coronel/exportador, em seu ímpeto de

domínio e presença, apossa-se de áreas territoriais, ordena aos caboclos o plantio e cultivo do cacau, transformando em seguida essa fruta em chocolate. Dessa forma, ele consegue granjear tanto a admiração dos moradores do lugar, quanto prestígio diante dos deuses do “velho mundo europeu” para onde leva esse produto alimentar americano.

Nesse ínterim, ele também estupra a Iara, mito caboclo que no poema se funde à sereia europeia e à oxum africana, e desse ato violento nasce sua filha *Iararana*, em tupi a “falsa iara”. Criatura geneticamente híbrida, mistura de branco europeu com indígena americano, Iararana contudo, desde muito pequena, identifica-se com o ímpeto dominador e os valores de seu pai e se junta a sua nova mulher, vinda da Europa, a Aracanjuba, para desprezar os seres fantásticos do Jequitinhonha, inclusive a sua própria mãe, a Iara, que é acorrentada no rio pelo Centauro.

A história a partir daí se apresenta como demanda<sup>22</sup> ou gesta pela restituição da Iara pelo retorno de um mundo indígena e caboclo, tendo como seu protagonista/narrador o personagem infantil do menino-do-céu, que até então era um expectador dessa narrativa dispersa, contada pela voz fundacional da alma-do-mato, seu avô revelado, descendente dos antigos índios aimorés.

Sua missão inusitada, mas enfim cumprida, é eliminar Iararana e Aracanjuba, através de uma flor xamanista entregue por essa figura avoenga e libertar a Iara do fundo do rio, depois que o Centauro foi devorado pelo Lobisomen nas margens do Jequitinhonha. Essa demanda, contudo, não se processa para o menino do céu como uma percepção linear ou uma

---

<sup>22</sup> A palavra demanda adquire aqui tanto o sentido de busca e procura, como também o sentido de reivindicação de um direito ou de uma significação, através de um embate com forças físicas, psicológicas, simbólicas, e nesse sentido, demanda é a assunção de uma postura, tomada de posição.

genealogia segura de um novo discurso fundacional, mas como um sobressalto diante de uma história plural e descontínua.

A demanda marcada por desígnios antepassados, através da sugestão de uma “saga do sangue limpo” (como sugeriu José Paulo Paes: 1979, p. 13), juntamente com a emergência da história de um personagem que ratifica e rasura a saga, também faz parte do enredo do romance *Luanda Beira Bahia*<sup>23</sup>. Obra publicada, em 1971, pelo escritor baiano Adonias Filho que, assim como Jorge Amado, escreveu vários romances ambientados na zona do cacau, sul da Bahia, dentre eles: *Os servos da morte* (de 1946), *Memórias de Lázaro* (de 1952) e *Corpo Vivo* (de 1962).

Ao contrário das narrativas de *Irarana* e *Tocaia Grande*, nas quais a voz de um narrador principal tende a se confundir com as vozes narrativas de outros personagens, aqui o narrador se apresenta numa posição onipresente, assumindo o próprio discurso da presença fundacional.

A história de um jovem, nascido no litoral de Ilhéus, transforma-se numa épica do sujeito às avessas na escrita de Adonias Filho, uma épica conduzida pelas forças da origem, que “arrastam” esse personagem em uma viagem pelas costas brasileira e africana: Luanda, Beira, Bahia. Caúla mora com sua mãe, numa casa a sombra de uma árvore centenária, a jindiba, cujas raízes fixadas naquele solo remontam à época dos escravos e dos índios.

A jindiba se apresenta como testemunha de uma história individual (a de Caúla) e coletiva (das primeiras relações culturais entre indígenas, negros e europeus) e da altura de sua antiguidade consegue vislumbrar o mar e as terras além de seu horizonte. Ela sabe do

---

<sup>23</sup> Utilizamos aqui a seguinte edição, assinalada doravante em suas citações, apenas com o número da página: ADONIAS FILHO. *Luanda Beira Bahia*. 15a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

passado e do futuro dos habitantes daquela terra e sua presença se configura como metáfora da fundação de um lugar fronteiro de outros, resvaladiço em outros, todos eles exercendo sobre os destinos dos indivíduos forças de determinação e de deriva.

O pai de Caúla João Joanes, o Sardento, partiu deixando mulher e filho, como tantos outros marinheiros e pescadores daquele lugar, levado instintivamente pelo atavismo do seu sangue português. O mar exercia sobre ele e seus conterrâneos a mesma atração que exercera sobre os antigos colonizadores, inquietos e corajosos, quando se lançavam em suas caravelas em busca de novas terras:

O mar levava os homens para muito longe. Voltavam alguns, quando voltavam, e outros desapareciam, como se morressem. [...] Aqueles navios, porém, levavam os homens sem que ninguém os prendesse. Tinham que ir e iam como enfeitiçados. O resto do sangue português, talvez, cedo fervendo nas areias do Pontal e dentro nas canoas, pescadores depois nas jangadas e em pequenos barcos, marinheiros finalmente que rodavam todos os oceanos. O Sardento, agora, era um deles. (p. 17)

A previsão temerosa da mãe de que seu filho seguisse o mesmo desígnio fundacional do pai é concretizada. Descendente de indígena cuja sina era, segundo o narrador, permanecer e morrer em sua terra, como seus antepassados, ela testemunhou a partida de Caúla em uma tortuosa viagem, incitada segundo o narrador pela imagem do Sardento:

O mar alto, Pé-de-Vento, o saveiro. E Caúla, porque viu aquilo de uma vez pensou no pai, aquele marinheiro, o Sardento. Não era difícil entender porque deixara tudo,

a mãe e ele próprio, para sumir nos infinitos do mar. Devia ter sentido o que ele agora sentia. Vontade de tomar o leme, o saveiro no sem fim das águas, noite e dia viajar até dar com a Bahia ou Lisboa, os portos do mundo. Navegar a vida inteira, rodando a terra, vendo as nações e raças. (p. 32)

A Bahia (Salvador) e a África aparecem como lugares de dispersão da identidade paterna, desse sangue original branco e europeu que não se fixa e não pertence a um lugar determinado, embora tenha uma posição social, fixa e determinada. Apesar das distâncias geográficas que separam Salvador e Luanda, esses lugares aparecem também como presenças de um discurso do essencialismo africano, cuja figura da professora negra de Caúla, Maria da Hora, tem sua representação comovente e rasurada, ao apresentar trêmula o mapa do continente africano, numa aula de geografia.

A concepção desse continente na obra de Adonias Filho, assim, aproxima-se dos recorrentes epítetos colados às representações da África no imaginário ocidental, como aqueles listados por Marcos Botelho Souza no seu estudo sobre a poética pós-colonial em Derek Walcott: “Última fronteira, Continente Negro, terra de infiéis, Hot Zone, terra de King Kong, ‘mundo criança envolto na negrura da noite’ (segundo Hegel), coração das trevas, terra-mãe, *barbárie*”. (SOUZA, M. C., 2002: p. 1)

Nesse processo de invenção ocidental da África, há uma percepção redutora da diversidade física e humana do continente africano, que passa a ser compreendido como

unidade política natural e “selvagem”. As descrições da propalada e obscura selva africana vão representar uma espécie de cadinho dos medos do próprio homem branco, na relação com suas narrativas míticas de origem e de desenvolvimento das diferentes sociedades humanas. Em uma passagem do romance, o Sardento fala para sua filha Iuta, que reside em Luanda: “O paraíso foi na África. Não se esqueça Iuta, de que Adão e Eva viveram aqui”. (p. 115)

Após ter saído de Ilhéus a bordo de um velho pesqueiro, na esteira fundacional e enigmática do seu pai, Caúla segue para Salvador, cidade em cujas ladeiras e ruas passa a viver como *flanêur*, sob o fascínio dos casarões antigos, do mercado e do porto com suas grandes embarcações. A imagem e a história de seu pai perseguem-no como uma sina e após uma desilusão amorosa ele resolve embarcar numa viagem a bordo de um navio que conduzia às cidades africanas de Luanda e Beira, e assim: “como João Joanes, seria um cigano do mar. Viajando, viajando, esquecia-se o mal e o bem”. (p. 129)

Em Luanda, Caúla encontra Iuta e, sem saber de sua relação consanguínea com aquela moça africana e vice-versa, fruto da relação amorosa do seu pai com a angolana Corina Mulele, ele se apaixona por ela, e vice-versa. Unidos, literalmente, pelo sangue do pai, o sangue do branco português, desejado como referência de identidade e *leitmotiv* da origem e do percurso de suas próprias histórias, Caúla e Iuta viajam juntos ao Brasil, ela grávida do

próprio irmão e ele feliz em poder retornar ao seu lugar de nascimento, à sombra da jindiba centenária, agora com uma mulher esperando filho seu.

A demanda de Caúla pelo sangue original paterno, torna-se no lugar natal do retorno, contudo, uma demanda da não continuidade fundacional, pois ali também sua história é elidida por um desfecho trágico através das mãos assassinas do seu próprio pai. Sardento, ao retornar a Ilhéus, depara-se com a visão de seus dois filhos vivendo como marido e mulher, surpreendido e ensandecido por esse fato, ele saca de um revólver e mata os dois filhos, em seguida dá um tiro na própria cabeça: “o poço, completamente fechado, atirara para matar”. (p. 172)

São como rasuras constituídas na perspectiva de um “renegado começo”, desse começo violento e “revelado” como contra-narrativa do *continuum* da História, como uma origem sob suspeita, movimentada pelos processos da diferença cultural, que *Tocaia Grande*, *Iararana* e *Luanda Beira Bahia* se apresentarão nos capítulos seguintes. Ou seja, como produções da descontinuidade (interrupção, deslocamento e inversão) e dispersão, operadas em relação ao discurso de origem, no seu desejo centrado e regular, definido como discurso da presença fundacional.

Interessa agora delimitar, num primeiro momento, como as narrativas operam a produção de um conhecimento desse discurso, no limite da exigência do poder, na expressão



mais visível e contundente, nessa análise, chamada violência da presença, que se estabelecerá, paradoxalmente, como força produtiva de conhecimento com a qual se afirma possibilidades de existência e de utopias e contra a qual se agenciam formas criativas e solidárias de resistência.

A faceta luminosa, unívoca e grandiloquente de Irisópolis, construída sob a heterogeneidade “revelada” de *Tocaia Grande*; a ação impetuosa e narcísica do Centauro e de sua filha Iararana, rejeitando a pluralidade cultural dos habitantes de Belmonte, em Iararana; a força impositiva e transcendental da busca paterna, numa saga tortuosa da pureza de sangue, que provoca a morte trágica dos personagens principais de *Luanda Beira Bahia*, refletem percepções importantes sobre violência. O que está em pauta não é a incolumidade da violência enquanto desejo e presença, mas enquanto agenciamento de formas culturais ambivalentes, no contexto do que defino “renegado começo”: do começo que se desloca dos festejos coloridos de Irisópolis para a dispersão de trajetórias individuais e coletivas dos personagens de *Tocaia Grande*, do começo como fábula mestiça em *Iararana*, ou do começo problematizador do ideal de pureza racial que se desenvolve numa narrativa trágica e dispersa em *Luanda Beira Bahia*.

As narrativas literárias atraem um olhar sobre o jogo ambivalente que elas operam em relação ao discurso da presença fundacional, ou seja, sobre a maneira performativa como o

representam que desenvolve uma espécie de consciência da não horizontalidade do espaço e do tempo das experiências de nação e de seus discursos de origem. Trata-se de uma “duplicidade” de escrita, uma temporalidade de representação, que conforme Bhabha (1998, p. 201), move-se “entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada”. Diferente da perspectiva pedagógica da nação, fundada numa autoridade narrativa, que acredita numa soberania autogeradora em “si mesma”, e numa produção continuísta e cumulativa do sujeito nacional, segundo Bhabha (idem, p. 207), a performance como estratégia dessas escritas literárias, adaptando ainda o pensamento do intelectual indobritânico, vai apresentar a ideia de “cisão do sujeito nacional”.

O performativo intervém na pedagogia da presença, na perspectiva soberana do povo/nação (concatenado dentro de uma percepção segura de tempo e lugar), para desestabilizar a ideia de homogeneidade original. É, assim, nos “começos” performativos, apresentados nas narrativas, que me deterei na seções a seguir:

Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*it/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputas por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural. (1998, p. 209)

Essa performance – cuja primeira direção apontada foi a de contextos e sujeitos históricos contemporâneos, alargando e confundindo fronteiras do nacional, numa “deriva”

emergente do discurso indígena americano ou no deslocamento do primado de uma presença fundacional para uma ampla heterogeneidade de demandas das diásporas negras e da imigração – encontra nessas narrativas literárias representações que lhe privilegiam.

As obras revelam, ao mesmo tempo, a força e a fragilidade da presença, tanto como violência do poder colonial, quanto como expressão da perspectiva nacionalista (explícitas, respectivamente, por exemplo, nos diferentes discursos de posse europeia das colônias e na defesa britânica da guerra). Apresentam também descontinuidade, a partir da interação e emergência de contextos e sujeitos históricos – como aqueles constituídos na análise de recentes posses presidenciais – que produzem algumas rasuras nas concepções de origem e continuidade do discurso fundacional e na representação grandiosa da ideia de sujeito. Tal representação só adquire valor a partir de uma certa imobilidade cultural, encarnando em si, numa perspectiva teleológica e homogênea, os verdadeiros e mais altos valores do sentimento nacional.

### 3.2 VIOLÊNCIA DA PRESENÇA

Se existe uma maneira expressiva de a presença se estabelecer como poder contínuo e “verdade”, tal expressão não pode se eximir de algumas manifestações de violência física e simbólica, tais como: a guerra, a usurpação, a agressão física, a tortura, o genocídio e a manipulação ideológica e narcísica da história. Todavia, a compreensão de poder expressivo da presença não pode se limitar apenas à ideia de uso deliberado da força, que ameaça e

destrói, ou no caso da violência simbólica das formas em que uma narrativa ou um discurso se impõe e se naturaliza em seu travestimento ideológico<sup>24</sup>.

A violência pode ser compreendida também como um desnudar-se do discurso da presença fundacional, ou seja, sua maneira direta de “dizer o que quer”, e ainda de demonstrar como opera, expondo assim tanto sua força como sua própria fragilidade. No excesso violento, o discurso ainda oportuniza a ação de formas emergentes de leituras e de interpretação, que podem desconstruir seu sentido, como se nesse limite e excesso, multiplicassem os meios de questionamento, ou como se num movimento em falso, o discurso pudesse ruir sob o peso de seu próprio corpo.

A violência da presença pode ser compreendida a partir de dois sentidos, que se imbricam e se complementam.

O primeiro é o da violência como aparato ideológico, ou seja, estabelecida e naturalizada através de leis, rituais e tradições, e também na constituição de uma linguagem belicosa da pátria. Esse aparato, muitas vezes, toma para si uma responsabilidade pela manutenção de um *status quo*, forjando, assim, um ideal de paz, promoção do bem e da

---

<sup>24</sup> Há uma aproximação e um distanciamento da “violência simbólica” da presença daquela compreensão de Bourdieu e Passeron (1982) acerca do conceito geral de “violência simbólica”. A aproximação se dá no sentido de que a presença fundacional é também discurso ou produção simbólica violenta que tende a “naturalizar” o “arbitrário cultural dominante” (idem, p. 44), para utilizar uma expressão desses autores. Isso se constitui, por exemplo, no sentido pedagógico da história oficial, internalizada como um conhecimento “natural” de uma comunidade que preza pela ideia de “berço ocidental” ou pela história gloriosa das “descobertas” coloniais e do legado europeu na formação da cultura, em detrimento de elementos identificados com as culturas inferiores na formação do *mainstream* nacional. O distanciamento consiste numa mesma dimensão simbólica, e interessanos de uma maneira diferente de sua ideia como opressão sorrateira e ideológica de uma elite. A violência é também conhecida e apropriada como discurso, e deslocada por movimentos diversos do cotidiano e da cultura, da arte e da política, que podem surgir tanto como resistências políticas, em forma de ação social, quanto resistência simbólica e apropriação discursiva.

ordem. Manifesta-se em situações que vão desde uma cerimônia de posse colonial, reivindicando o direito de “fundar” ou “democratizar” terras; “salvar” corpos e espíritos; até as justificativas de guerra, cujo objetivo é manter uma determinada posição de domínio político, econômico e cultural, fazendo valer esse direito, como fazem as atuais políticas de autonomia nacional – momento em que o racismo de Estado se confunde facilmente com a ideia de soberania.

O segundo sentido é o da violência como reação às irregularidades da história, contra a possibilidade da constituição da diferença cultural ou como resposta agressiva à emergência de “forças estranhas”, “alienígenas”, pelas quais o desejo de continuidade fundacional se sente ameaçado e colocado em cheque. Ela é revelada nos discursos xenofóbicos e anti-imigracionistas contemporâneos e pode se manifestar na ação de grupos que assumem em nome de uma coletividade, “conspurada” em sua “origem”, uma espécie de ressentimento, ou reivindicam legitimidade e posse de territórios, levada algumas vezes ao atrelamento entre “pureza de sangue” e espaço geográfico.

Como exemplos ações violenta de grupos neonazistas europeus contra imigrantes, diante do medo do crescimento dessa população em seus países, motivando hoje os conflitos entre Israel e o Hamas, entre os cingaleses e tamis do Sri Lanka, ou até mesmo aquela resposta controversa da Ku Klux Klan, diante da eleição de um “presidente não-branco”.

Se algumas cenas contemporâneas podem nos fornecer exemplos de como atua a violência do discurso da presença, as narrativas de Jorge Amado, Sosígenes Costa e Adonias

Filho criam exemplos e contra-exemplos (rasuras) na configuração de formação discursiva, ou seja, em descontinuidade e dispersão. Elas processam esse discurso num cruzamento de tempos e lugares e apresentam-no como um simulacro, uma repetição irônica, através de uma escrita vacilante que o reproduz como um falsete, dispersando-o na polifonia e no jogo das relações culturais. Na instabilidade das imagens literárias, é possível articular operadores de leitura que provocam e ampliam a interpretação da história e das relações culturais na contemporaneidade .

Uma dessas imagens, como já citei, é a da violência fundante, reproduzida como um arremedo, uma caricatura do excesso do discurso fundacional nas narrativas, seja no sentido do aparato ou da reação. Violência que se verifica na percepção cerimoniosa e solene dos 70 anos de fundação de Irisópolis, descansando sobre os despojos daquilo que foi Tocaia Grande no solo “batizado” pelo sangue de uma emboscada; na chegada arrebatadora de uma “anta com cara de homem”, fugida da Europa, comparada pelos seres fantásticos a um fenômeno natural destruidor, em *Iararana*; e na história de uma trágica sina incestuosa, que evoca obsessivamente imagens fundacionais da presença colonial portuguesa, nos caminhos dispersivos dos diferentes lugares em *Luanda Beira Bahia*.

Detenho-me inicialmente nessas imagens como se fossem recortadas dessas narrativas, para em seguida investigar sua força produtiva na sua inter-relação com uma emergência de situações culturais de interrupção, deslocamento e inversão, apresentadas nas obras.

Narrativas do “renegado começo” permitem investigar a construção daquele “começo histórico baixo” (FOUCAULT, 2006, p. 18) e daquele trabalho de escavação do *basfond*,

operado por uma percepção genealógica da história<sup>25</sup>. Diferente da percepção metafísica, ou de uma metafísica da presença que, adaptando a metáfora de Foucault, “gosta de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes, das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã” (idem, p. 18), a percepção genealógica lida com a discórdia e com o disparate, através de um trabalho cuidadoso de “ouvir” e investigar a história, efetivado pelo genealogista :

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente “desrazoável” – do acaso. (idem, p. 17-18)

O “desrazoável” desse “renegado começo” é configurado a partir de um desnudar-se da violência física e simbólica, com a qual uma “verdade” fundadora quer se impor. O desnudar-se mina o argumento miraculoso e profético da fundação nacional que se imporia através de uma força mágica autogeradora ou por sua própria transcendência, demonstrando assim que num começo renegado pela historiografia monumental da nação, em vez de uma formação unívoca do sujeito nacional, haveria a cisão e a articulação de diferentes sujeitos

---

<sup>25</sup> Em “Nietzsche, Genealogia e História”, In.: *Microfísica do Poder* (2006), Foucault interpreta a abordagem dos sentidos de “origem” em alguns textos de Nietzsche, como *Genealogia da Moral, Além do Bem e do Mal, Considerações Extemporâneas* e outros, mostrando como esses sentidos variam na medida em que o filósofo alemão investe teoricamente contra os postulados metafísicos de essência e verdade da história, postulados que negligenciam os acasos e os jogos casuais de dominação, arrogando para si o sentido de uma identidade primeira, pura e contínua. Essa variação estudada por Foucault termina por constituir a ideia de “genealogia”, que vislumbra a possibilidade de entender a história não no seu “nascimento” mágico, inventado pelas classes dominantes, mas nos efetivos desenvolvimentos, acidentes e instabilidades (ligados ao conceito nietzschiano de pesquisa da *herkunft*, ou proveniência) e no surgimento ou emergência (ligada ao conceito de *entstehung*) de forças históricas a partir de jogos descontínuos de dominação e de diversos sistemas de submissão.

culturais, a partir das quais uma suposta síntese unificadora e permanente da nação se apresentaria apenas como perspectiva incerta e desejosa do inacabado, do adiamento ou do devir.

Em *Tocaia Grande*, o narrador relaciona a violência original à cidade de Irisópolis, construída a partir das “leis do homem civilizado” (p. 15) e de sua edificação de um “altar para a virtude” (idem). O narrador genealogista que se anuncia no início do romance se ocupa então a sentir a “consistência do barro amassado com lama e sangue” (idem), capaz de enfrentar e superar a história recente de Irisópolis, a qual funciona como uma violenta afirmação de uma história monumental, na visão do narrador e, numa perspectiva benjaminiana, também uma história de barbárie.

Nietzsche em *Segunda Consideração Intempestiva* (2003) enfatiza a importância de uma história monumental, que se coaduna como fonte de potência humana, e como exigência produtiva, contínua e vigorosa, do “pensamento fundamental da crença em uma humanidade” (2003, p. 19). Para ele, a história monumental constitui uma história para a vida, pois repousa no princípio de que: “aquilo que uma vez conseguiu expandir e preencher mais belamente o conceito de 'homem', também precisa estar sempre presente para possibilitar isso” (idem). Entretanto, ele também alerta para o uso da história monumental como uma ficção mística, num sentido antinatural e maravilhoso, por aqueles que chama de “egoístas talentosos” e “salafrários exaltados” (idem).

Irisópolis vista pelo narrador de *Tocaia Grande* evoca a história monumental nietzschiana, em sua relação ao passado: “grandes segmentos do passado são esquecidos,



desprezados e fluem como uma torrente cinzenta ininterrupta, de modo que apenas fatos singulares adornados se alçam por sobre o fluxo como ilhas” (idem).

A principal questão nietzschiana, adaptada é: contra quem dirige suas armas a história monumental em seu aspecto de discurso violento da presença fundacional? Em *Tocaia Grande* (e também, como veremos, nas outras narrativas do “renegado começo”) entendo que a história monumental, a partir de uma linguagem performática do renegado começo, coloca-se contra a diferença cultural mas também é bastante suscetível a ela. No início do romance toda sua aura é proclamada:

Foram escritos artigos laudatórios, recordando com a ênfase e a retórica necessárias, os feitos do Coronel e do Doutor, páginas de civismo, lições da História, exemplos para as gerações vindouras. Tudo como manda o figurino, pra gáudio dos notáveis, da intelectualidade, da juventude – esperança da Pátria –, enfim de todos os que são capazes de reconhecer e aplaudir o heroísmo e o devotamento dos ínclitos antepassados à causa pública. Assim, o Brasil inteiro, do Oiapoque ao Chuí, pôde contemplar, ao clarão do foguetório comemorativo, a refulgente face de Irisópolis... (p. 14)

A descrição de exagero metafísico da virtude e da civilidade de Irisópolis na sua comemoração fundacional, configurando a violência da presença naquele primeiro sentido de aparato ideológico, sofre através de uma linguagem irônica carregada de adjetivos e expressões de grandiosidade, a interrupção de um narrador, que apresenta a necessidade de contar uma outra história. O narrador que escolhe e reivindica uma origem obscura, baseada

na perspectiva genealógica (ou na percepção arqueológica), a outra história de Irisópolis, tem entretanto, voz própria deslocada pela polifonia e dispersão dos personagens e situações, decorrente de sua própria escolha. Voz e desejo de narrador onisciente dispersam-se e misturam-se a de diversos personagens: Fadul Abdala, Castor Abduim, Coroca, e Capitão Natário etc.

Ao contar como a história desses personagens e da situação de pluralidade cultural, construída pelos mesmos encontraram seu termo, decorrente da violência fundacional reativa da igreja e da moral que maquiava os interesses políticos dos coronéis nas circunvizinhanças de Tocaia Grande, a face resplandesciente de Irisópolis é retomada para ser novamente interrompida.

E aqui se interrompe em seus começos a história da cidade de Irisópolis quando ainda era Tocaia Grande, a face obscura. O que aconteceu depois – o progresso, a emancipação, a mudança de nome, a comarca, o município, a igreja, os bangalôs, os palacetes, os paralelepípedos ingleses, o intendente, o vigário, o promotor e o juiz, o fórum e a cadeia, a loja maçônica, o clube social e o grêmio literário, a face luminosa – não paga a pena contar, não tem graça. (p.421)

Em *Iararana*, a ficção mística que revela o aparato violento da presença também é abordada ironicamente, mas ao invés da ironia de expressões retóricas da monumentalidade “das lições de História” ou do “devotamento dos ínclitos antepassados”, Sosígenes Costa utiliza o chiste da linguagem popular e folclórica. A fantasia da fundação portuguesa é tratada também através da fantasia de uma fábula, que expõe e questiona o sentido unívoco da origem, e de seu *status* de verdade. Essa fábula narrada pelos seres fantásticos da mata atlântica de Belmonte, às margens do Jequitinhonha, apresenta uma versão gracejada do discurso da presença fundacional, representado pelas figuras do Centauro e de sua filha Iararana. Protagonista confuso, o menino do céu assim se refere à história e aos personagens que dela fazem parte:

História de alma  
com bichos falantes  
mais uma sereia.

História de bicho  
do tempo de onça  
no tempo em que o Juda  
perdeu o capote  
no tempo em que arruda  
botava broquel.

Tem duas sereias  
e um bicho ruim  
e aquele xumbrega  
e o rei do cacau  
e a dama de paus  
que é a filha alemoa  
da Vênus de Milo:  
e tem uma ninfa  
e pé de capeta  
e rabo de boi . (p. 103)

A violência da chegada do Centauro, apresentada em seu aparato ideológico, mas também constituída como uma reação à realidade culturalmente híbrida da região de Belmonte, articula-se na proposta de uma narrativa poética da descontinuidade e da cisão do sujeito, a partir da própria feição controvertida desse “mondrongo com cara de homem”, temido e admirado pelos “cabocos”. A presença monstruosa<sup>26</sup> expõe a própria ambivalência do discurso colonial e fundador. O monstro é um arquétipo, concebido em várias culturas como criatura cruel, destrutora e desordeira, mas também possui uma conotação de força inovadora e criativa, emblema de um caos produtivo que precede a novidade e a regeneração dos seres humanos. A primeira atitude desse monstro, entretanto, é de afirmação de presença, centralidade e narcisismo, que nega e rejeita violentamente o outro, como sujeito e como diferença:

Quando o bicho mondrongo

<sup>26</sup> A figura do monstro, recorrente em mitos, romances, filmes, representações plásticas e pictóricas, é produtiva e fascina menos pelo terror que suscita do que pela cadeia dos diversos sentidos, paradoxais entre eles e relacionados ao seu simbolismo e às suas histórias. No *Dicionário de símbolos*, Chevalier e Gheerbrant (2002 p. 615-616), enumeram alguns desses sentidos: o monstro como guardião do tesouro, dos ritos de passagem, como representação de forças irracionais, transformação radical, ressurreição e assumindo as formas horríveis de um desejo perverso. O comportamento diante dessas figuras monstruosas, como não poderia deixar de ser, varia entre a exaltação desejosa e a inibição amedrontada.

chegou chambuqueiro de Portugal  
 viu a caipora, não gostou,  
 viu boitatá, não gostou,  
 viu o Sucim Saterê, não gostou  
 viu o Lobisomem, também não gostou.  
 E foi no Timiqui, não gostou  
 e entrou na boca do Bu, não gostou  
 [...]

Já tinha mula-sem-cabeça  
 mas ele não gostou  
 Uma caboca se enfeitou  
 para o lado do vigário jesuíta  
 e virou mula-sem-cabeça  
 mas ele não gostou.  
 [...]

Ele achava tudo feio neste rio Jequitinhonha. (p. 38)

Em princípio, a violência da presença se expressa diante dos caboclos, dos seres fantásticos e dos animais, que representam a diversidade cultural nas margens do rio Jequitinhonha, como agressão simbólica e física praticada pelo Centauro, uma agressão comparada ao fenômeno natural do “chupa” (buraco imenso da margem fluvial, provocado pela energia erosiva do rio Jequitinhonha e bastante conhecido pelos moradores da região, como registra Paes no glossário final do livro). O Centauro que não consegue se identificar com ninguém naquele lado do atlântico, pois à exceção da Iara, a quem rapta e estupra, acha tudo feio naquele lugar, provoca ainda estranhamento, fascínio e o descontentamento de todos.

Era branco e bonito mas gostava de judiar.  
 Porque não achou aqui quem pudesse casar  
 judiava da gente e fez índio escravo dele.  
 E mandava caboco limpar a roça dele.  
 E o cacau já estava crescidinho [...]  
 (p. 39)

Como parte do fascínio e do estranhamento dispensado à figura do Centauro, o contato com essa figura fugida da Europa provoca ainda um conhecimento produtivo e dialógico: os caboclos aprendem com ele (mesmo que forçados a fazer isso) a plantar e cultivar o cacau, produzindo o chocolate e também aprendem uma história do outro lado do mar, deslocada para sua linguagem mestiça (simultaneamente índia, negra e europeia) que configura a feição dispersa e geral do poema. A história da fuga do Centauro é narrada na sua própria fala, é apresentada em discurso direto e assume também o tom de chiste e coloquialidade, como se fosse adaptada a uma linguagem local, retirando-lhe a aura de uma perspectiva superior, ela remete a história um outro poder fundador, a que o Centauro se submeteu e se esquivou:

Papai-vovô é que é o mandachuva da Oropa.  
 Ele é dono de corisco e é quem manda o pau cantar.  
 Aquele raio tudo pode, mas comigo não pôde.  
 Quis roubar a filha dele, fui em cima da caboca

e o bicho riscou fogo e atirou corisco em mim  
[...]

Galopei como seiscentos, corri como um raio e estou aqui. (p. 34)

Por outro lado, o desprezo de Tupã-Cavalo, apelido do Centauro, recebido ao chegar a Belmonte pela mãe d'água, após ter tido com ela uma filha, a Iararana, e a substituição do símbolo do rio e daquele lugar por uma mulher trazida da Europa, conhecida por Aracanjuba, a “deusa franciú”, revela um desejo peremptório do discurso da presença fundacional, despertando um sentimento de desânimo e decepção por parte daqueles atingidos por essa atitude.

Quando viram isto, aquela alegria se mudou em tristeza  
e todo mundo ficou como gente capionga  
sem achar graça em nada  
porque a mãe-d'água era agora desprezada  
pelo diabo do cavalo-marinho  
e a rainha seria outra. (p. 87)

É a partir da agressão física e cultural, em seus momentos visíveis e simbólicos, que se constroem processos de resistência e de consciência histórica. Diferente de uma consciência geral, oposta a um poder fundador, como se ele apenas gerasse sofrimento, o que não é o caso,

a resistência se configura de forma dispersa na voz reveladora da alma-do-mato, descendente aimoré, contrapondo-se à presença europeia com sua própria presença indígena; no “desânimo” dos “cabocos”, e na demanda trôpega e errante do menino do céu, que destrói Iararana com uma flor mágica

A filha do Centauro cresceu e “tocou a judiar” de todos os habitantes do Jequitinhonha, inclusive de sua própria mãe, ao identificar-se completamente e contribuir com o discurso violento e machista do pai, em detrimento da sua própria constituição e nascimento em um espaço híbrido, tenta levar a cabo aquele discurso colonial que, adaptando aqui Homi Bhabha (1998: p. 111) tem como objetivo: “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”.

Iararana puxou toda ao cavalo-marinho (...)  
Iararana não presta é uma bicha ordinária  
uma falsa, uma peste, enxofrada e enredeira  
malvada como diabo.  
Quem judia da mãe só pode ser feiticeira.  
Nossa Senhora é dona do rio  
Oxum é a mãe d'água do grande rio. (p. 60)

Só Iararana não gosta dela



porque é uma iara que vira o cão.  
E Iararana ficou unha com carne  
com a madrasta que veio da Oropa/ aquela arara.  
E só andavam cochichando e revirando os olhos na janela  
criticando de deus e o mundo, sujeitas pifes. (p. 93)

Em *Luanda Beira Bahia*, o narrador cria uma atmosfera funesta em torno do discurso da presença fundacional, desenvolvido até o desfecho fatal e trágico daqueles que fomentavam e encenavam esse discurso: Caúla, o seu pai João Joanes e sua meia-irmã Iuta. O narrador, apesar de constituir uma voz grave e única que evoca a origem fixa e contínua de sujeitos, conta a história dos desenlaces aos quais são submetidos os personagens, a partir de suas demandas, marcadas pela presença simbólica do pai e de sua relação atávica com o “sangue” dos antigos e aventureiros nautas portugueses, demandas que resultam nos tabus do incesto, do filicídio e do suicídio.

O romance de Adonias não trata apenas de um drama familiar específico, mas de uma história que re-encena sentidos de origem, envolvendo identidades culturais, situadas e deslocadas no Atlântico, entre Brasil, África e Europa.

O pai do jovem protagonista Caúla, o branco João Joanes, quem o filho não conhecera direito, partiu enfeitiçado pelo mar, pois tinha “o doido sangue de marinheiro herdado de pai,

avô e bisavô” (p. 14), o mesmo sangue dos colonizadores portugueses. “Parecia um gringo, a bem dizer, um desses dos navios suecos” (idem). Português ou sueco, Joanes era o modelo de homem branco, colonizador e dominante, por quem seus filhos, Caúla e Iuta, frutos respectivamente de sua relação com mulheres nativas da América e da África, são atraídos.

Personagens mestiças (como Iararana), instigadas pela referência de uma identidade paterna fundadora, desprezam suas ascendências indígena ou negra, assumindo uma postura de negação de sua própria condição plural, e utilizando ainda de caracterizações depreciativas e discriminatórias contra aquele seu outro “renegado”, o diferente e submisso – geralmente a figura materna da negra, da mulata ou da indígena, com a qual não quer se identificar. Essa postura, descrita por exemplo na história de Corina Mulele (a mestiça africana mãe de Iuta e a segunda mulher de João Joanes, nascida em Angola), ao mesmo tempo em que produz

negação, afirma e acentua ainda mais o papel civilizador, heroico e machista da colonização europeia.

Filha do branco Manuel Sete e de uma negra do Quibala, cujo nome não é revelado, Mulele possuía uma indiferença cruel em relação à genitora: “não sentia amizade e nem ódio pela mãe, apenas desprezo por sua preguiça e seu egoísmo, enorme e estranha veneração sentia pelo pai que não conhecera” (p. 58). Seu pai, o português Manuel Sete, de quem tanto se orgulhava, mesmo sem conhecê-lo, assume, diante da conhecida e preconceituosa visão de subalternidade dos negros, o papel de redentor e herói.

Num episódio curioso, exaltado no livro, que não apenas faz lembrar o paternalismo ocidental em relação à África, presente, por exemplo, em romances do século XIX, como *Heart of Darkness* do inglês Joseph Conrad, como também na produção cinematográfica hollywoodiana sobre a África ou em um episódio nas savanas africanas do herói de quadrinhos Fantasma<sup>27</sup>, Manuel Sete salva toda uma aldeia de um enorme leopardo que há muito tempo aterrorizava a população negra daquele lugar:

O leopardo não hesitou. Saltou menos de um segundo, sobre o português [...] lança e leopardo, choque que fez estremecer o homem [...] todos os negros gritaram correndo ara aclamar Manuel Sete. (p. 62)

Ao contrário da liberdade, da aventura, da conquista e da coragem relacionadas ao elemento branco europeu, aos negros da história, embora em alguns momentos haja rasuras mostrando uma certa dispersão desse personagens, fica reservado o peso de uma tradição sempre atrasada e lenta, quase imóvel, como aquele elefante do circo, que lhe suscita imagens

<sup>27</sup> Personagem americano dos quadrinhos, mas muito popular no Brasil, criado pelo desenhista Lee Falk, em 1932, Fantasma, conhecido também como “o espírito que anda”, é um homem branco mascarado que protege as selvas e os habitantes de Bangala, país fictício mas que pode ser identificado com uma visão estereotípica de um país africano, com uma população negra que confia miticamente nos poderes de seu herói branco. Assim como Tarzan, outro herói americano que salva os africanos de diversos perigos, naturais e humanos, Fantasma representa a presença do imperialismo ocidental na África, principalmente do imperialismo inglês.

da África, adorado pela menina loira, primeira paixão de Caúla: “pesadão e muito manso, parecia adormecido na própria lerdeza” (p. 37).

Tal imagem também pode ser vista em relação a mãe de Corina Mulele, a “negra de Quibala”, construída sob a perspectiva racista da indolência atribuída ao negro: “sentada no almofadão tão gorda e enorme que era quase um hipopótamo. As pulseiras e os anéis de pelo de elefante enchiam-lhe os braços e dedos” (p. 57). Para Corina era incompreensível o fato de o pai, forte e valente, Manuel Sete, ter se relacionado com a mãe: “Não, não entedia! Ali estava, redonda de gordura, sentada no almofadão, a mão na caneca cheia de quitoto” (p. 58).

Em alguns momentos, o narrador mostra na história que os negros não conseguem ultrapassar o limite da selva ou o limite da praia, são lentos e tomados por uma névoa de delírio selvagem, ratificando de, certa forma, o mito pan-africano, no sentido estereotípico e redutor.

Iuta, “mistura de sangue da mãe, já mulata com o sangue do pai, brasileiro *muito branco* de sardas na cara” (p. 55), representa também um processo de “branqueamento” que se processa não apenas na epiderme, mas principal e perniciosamente na mente<sup>28</sup>. Tendo pouco contato com o progenitor branco, ela sente “vontade de ter o pai, ali, e sentir-se protegida. O sangue tinha o mesmo sangue de Manuel Sete” (p. 62), o seu avô materno. A figura do conquistador João Joanes, heróico e amoroso, é ainda identificada pela filha com a

---

<sup>28</sup> Outra representação desse tipo de mestiço e de sua relação com o discurso fundacional está no romance *Viva o povo brasileiro* (1984) de João Ubaldo Ribeiro, através da figura de Amleto. Um “mulato sarará”, de pai inglês e mãe preta, que passa cada noite uma camada espessa de caldo de babosa no cabelo e põe uma touca para amaciá-lo. Na quinta geração, um de seus herdeiros, rico banqueiro de São Paulo, contempla com orgulho o retrato desse trisavô: “sisudo, colarinho alto, pescoço empertigado, sobranceiras cerradas. Branco que parecia leitoso, o cabelo ralo e muito liso, escorrendo pelos lados da cabeça, podia perfeitamente ser um inglês, como, aliás, quase era, só faltou nascer na Inglaterra. Traços nórdicos visíveis” (idem, p 642). Antes, Amleto reproduz estereótipos racistas e desenvolve o tópico usual nos discursos da elite da época a respeito dos perigos da vadiagem da população de baixo nível: “Que será aquilo que chamamos de povo? Seguramente, não é essa massa rude, de iletrados enfermiços, encarquilhados impaludados, mestiços e negros”. (idem, p.245)

figura/estátua do navegador português Diogo Cão, primeiro colonizador português na África. “Gostava de ver a estátua de Diogo Cão. Voltara do centro, buscando o porto pela Rua Direita de Luanda, e se detivera no largo, fitando a estátua. Lembrou-se então do pai. E a imagem do pai que parecia diluir-se na memória, era cada vez mais uma sombra” (p. 104).

É na marcação descritiva e narrativa dessas personagens, destinadas à passividade e à contemplação, à espera de um redentor para atribuir um significado às suas existências, um elemento unificador para lhes fornecer o beneplácito do seu “sangue puro”, que a violência da presença exerce seu poder como aparato ideológico, sustentada pela voz de um narrador onisciente e centrado, como a velha jindiba fixa em um lugar, pretensamente pan-óptica em sua magnitude. No corpo mestiço e no processo de denegação da diferença e da pluralidade cultural, configura-se também o exercício de poder, ou de bio-poder que ratificou o discurso colonial em termos científicos no século XIX. Segundo Foucault, a perspectiva do bio-poder concebe que:

Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mas *eu* – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei mais forte”. (FOUCAULT: 1999, p. 305)

Caladas, anônimas, obscuras e doentes, a negra de Quibala e a índia de Ilhéus, são desprezadas e silenciadas por seus herdeiros mestiços, Corina, Iuta e Caúla, que darão

continuidade a um sangue que vingou, o sangue do pai. Para os dois últimos, entretanto, a presença paterna e o discurso mestiço de negação do outro e da diferença cultural, não cumprem um objetivo de continuidade e força. Descoberto o fato de serem irmãos e estarem se relacionando incestuosamente (o risco da pureza), a representação redentora, civilizadora e unívoca do pai passa a assumir para eles a dispersão e a obscuridade de um indivíduo com pelo menos três nomes (Sardento, como era conhecido em Ilhéus, Vicar, seu nome africano, e João Joanes seu nome de batismo), e que agora na voz desesperada de Caúla passa a ser também: “o pai dos infernos” (p. 169) e o “garanhão do demônio” (170). Uma figura violenta e ambígua, como a figura do Centauro, em *Iararana*.

Assim, metafórica e invertidamente, é no sangue de João Joanes, símbolo de uma identidade fundadora pretensamente superior, que os irmãos encontram o seu fim.

Mortos no chão eles estavam, Caúla e Iuta quase abraçados de tão unidos, João Joanes um pouco distante. Encostado na parede, acurvado, o revólver na mão, o Sardento [...] O seu próprio sangue no sangue dos filhos, secou nas tábuas, ele ainda o vira a escorrer antes de atirar em si mesmo. E o tiro na cabeça, como de misericórdia. (p. 172)

A conclusão do romance funciona como o fim de uma triste genealogia e as poucas testemunhas desse final trágico incumbem-se, quase que impassíveis, de uma curiosa tarefa: sepultar essa história e os seus mortos não na terra fixa da jindiba, mas nas fluidas vagas do mar. Na imagem do pai e dos seus filhos ensanguentados no chão, porém, uma inversão da

intencionalidade do discurso da presença: em vez da continuidade vivificante, o risco da origem e a morte.

A vacilação do discurso da presença, que se fragiliza quando parece estabelecer sua força através da violência simbólica e física, é constituída também numa linguagem performática, que confunde perspectivas fixas ou teleológicas da história ou das relações culturais: a ironia da gravidade dos festejos fundacionais de Irisópolis que é interrompida para encetar o tom coloquial e espontâneo das vozes narrativas de *Tocaia Grande*; a fala autoritária do Centauro europeu em *Iararana*, deslocada para o tom burlesco dos habitantes do Jequitinhonha, e o tom épico e alegre da busca subjetiva pela origem, invertida para o ritmo sombrio e desconcertante da tragédia, em *Luanda Beira Bahia*.

Como parte da escrita performática, há também nessas três narrativas a produção de uma ambivalência dos sujeitos, dos lugares da cultura, e da nação, inclusive daqueles que parecem encarnar ou situar o discurso unívoco da presença ou do nacionalismo. Assim, Irisópolis iluminada, símbolo da civilidade e do oficialismo nacional, é também a Tocaia Grande obscurecida e violenta, o Centauro, colonizador branco, é rapidamente assimilado dentro da mitologia cabocla como tupã-cavalo, e por vezes, recebe o epíteto depreciativo de “anta com cara de homem”, João Joanes, o branco, pescador, aventureiro, “descobridor seria

nos tempos das caravelas” (p. 25), é suspeito de traficar diamantes para o exterior, recebe o apelido com forte conotação racial de Sardento, e assume o nome de Vicar na África.

Expondo os limites do discurso da presença fundacional (seu pretense universalismo, seu *status* de “verdade”, e as formas de constituição de um poder que opera a partir da inferiorização de um “outro”), as narrativas *Tocaia Grande*, *Iararana*, e *Luanda Beira Bahia* produzem rasuras naquela concepção pedagógica da nação, que se baseia na constituição de uma unidade composta pelo ideal de um povo e os limites fixos de um território. Unidade que, desenvolvida numa temporalidade progressiva, tenta apagar as diferenças culturais.

### 3.3 RESISTÊNCIA, EMERGÊNCIA E HISTÓRIA EFETIVA

Se as narrativas do “renegado começo” permitem a compreensão de uma violência da presença que, mesmo sob a justificativa de um passado histórico, não se efetiva num período distante e original, mas numa espécie de entre-tempo, é necessário compreender rasuras que atualizam a ação dessa violência, revisando, interferindo e burlando sua força. Aliás, a violência somente adquire uma configuração ambivalente, devido aos embates, confrontos, ameaças de forças contrárias, de negociação e de subversão do seu sentido, expressas nas narrativas literárias e na história dos seus personagens, situados em diferentes espaços e temporalidades.



As formas de resistência a esse discurso operam nesse embate, movimentam a história, expondo uma diferença cultural que não sucumbe em seus processos de descontinuidade e dispersão a uma aniquilação do discurso da presença fundacional.

A efetividade de uma resistência, de sua interrupção, deslocamento e inversão do jogo da dominação, não se direciona a um combate final, mas no conhecimento e uso daquilo que tenta arditamente minar a representação e as demandas históricas de sujeitos culturais, que se apresentam como marginais ou politicamente descentradas. A resistência, através da revisão estratégica de narrativas de origem, não se constrói a partir da consciência universal de um sujeito oprimido, nem advém dessa mesma consciência, sob a perspectiva de uma teleologia ou de uma reação direta e possibilita os rearranjos da história de acordo com a representação de demandas descentradas e plurais.

Como analisar, todavia, as formas efetivas de resistência, já que a violência, mesmo se configurando como instrumento de negação e aniquilação do outro como representação cultural, ao mesmo tempo multiplica desejos, configurando aquela história monumental, fonte da “crença na humanidade” ou do mais “belo conceito” de homem (NIETZSCHE, 2003 p.

19 )? Como se configura a contra-narrativa que não sucumbe, por outro lado, a uma crença na necessidade de retorno a uma outra origem, pura e bela, desprovida de todo mal, característica daquela história entendida como tradicional e antiquária? “Da história que compreende a vida só para conservá-la, não gerá-la” (idem p. 29). Tento enfrentar essas questões ao longo dessa seção.

Algumas cenas contemporâneas, analisadas anteriormente, já nos deram referências sobre um certo agenciamento da resistência, operado na revisão e dispersão da história monumental amparada no ideal da presença: as estratégias discursivas de um presidente aimara na assunção à presidência de uma nação, construída sobre base colonial espanhola e cristã, mas também com interações e conflitos entre elementos multiculturais de diversas comunidades indígenas; e as de um político negro num país com tradição de violentos

enfrentamentos e segregação raciais, mas também com história de intensas articulações políticas, internas e diaspóricas, de luta contra o racismo.

A resistência é entendida aqui como um direcionamento simbólico, e, nesse caso também político e contra-hegemônico, que opera a partir de fissuras no aparente solo fixo e hierárquico do poder cristalizado por uma cultura consagrada e expresso também em nossas relações cotidianas.

A intervenção performática das narrativas do “renegado começo” e dos sujeitos históricos também performativos não se constitui como promoção de uma luta, na qual um poder passa a rivalizar com outro maior em um lado oposto, erigindo heróis nacionais como uma resistência que contra-ataca com a funda certeza do Davi bíblico. Nem tampouco uma maneira diferente de reeditar o discurso fundacional, reedição do projeto metafísico da

presença. Aliás, as rasuras desse discurso, inscritas nessa intervenção, são produtivas e desconcertantes, justamente porque não são ingenuamente reativas ou contrárias, e não se concentram num projeto opositivo, clarividente e unívoco. Elas operam tanto através de determinadas posições, quanto de exposições e contraposições, de conflitos quanto de diálogos e apropriações do discurso da presença fundacional, num ritmo circunstancial e descontínuo da história, entendida aqui na sua concepção crítica e genealógica.

Nas narrativas, a resistência como intervenção performática vai sendo construída através de uma escrita vacilante, e a partir da demanda de sujeitos/personagens, que se apropriam dialogicamente do discurso fundacional, interagindo conflituosamente com o ideal da origem, recolocado no jogo de uma perspectiva dispersa e periférica, na qual se articulam e

se embaralham diferentes percepções de tempo e lugar, diferentes formas de identificação racial e cultural.

Em *Iararana*, *Luanda Beira Bahia* e *Tocaia Grande*, personagens conduzem uma busca errática por uma origem, que se revela “impura”, lidando com percepções indefinidas sobre suas próprias condições culturais, situando-se entre a herança do sangue (as referências da história monumental e tradicional) e uma história múltipla e dispersa, traçada pelos personagens principais dessas obras, a qual denomino demanda da desfundação.

A ideia de uma desfundação tem um sentido mais produtivo do que o de simplesmente contrariedade. A desfundação é uma contrariedade que também revisa a ideia de origem: estabelece-se a partir de uma relação de forças, na qual posições fixas de origem racial ou nacional são interrompidas, invertidas e/ou deslocadas. O discurso de um ex-agricultor,

cocalero e indígena, ao assumir a presidência de uma nação moderna, nesse sentido, pode ajudar novamente a pensar sobre a possibilidade de entender a ideia de desfundação, aproximando-se de sua proposta política de refundação.

Ao evocar, difusamente no tempo e no espaço histórico, os nomes de “*nuestros antepasados*”, Evo Morales desloca sua própria imagem como uma resistência, baseada num mito do “sangue puro” aimara ou na vingança do nativo habitante dos Andes, para um processo muito mais amplo e descontínuo da história nacional.

Esse processo, em sua evocação de “los antepasados” e de uma refundação, constitui-se na emergência de um embate e de uma articulação de várias referências e conflitos históricos: a luta contra o poder colonial espanhol na América Latina; a esperança de uma nação livre da discriminação racial, dentro dos discursos mais atuais de cidadania e de um

multiculturalismo com base indígena (e a *whipala* tradicional, nesse sentido, ergue-se como importante símbolo dessa esperança); a luta operária, campesina e cocalera (da qual emerge o partido de Evo) e a construção de ideais socialistas por importantes intelectuais latino-americanos brancos de educação ocidental, durante meados e final do século XX. O termo “antepasados” adquire uma outra conotação, na perspectiva daquilo que Evo chama de “unidad na diversidad”. Ao mesmo tempo em que retoma a força de um discurso unificador dos “antepasados”, dispersa-o em uma perspectiva plurivalente da “realidade nacional” boliviana, que é a realidade de um sujeito nacional dividido, envolvido numa rede intrincada de relações transnacionais e transculturais.

A demanda da desfundação, resistência dispersa, suscitada nas narrativas literárias estudadas, também se estabelece no contexto e na exposição de uma relação de forças, ou

seja, daquilo que Foucault, apreendendo um dos sentidos de origem na obra de Nietzsche, chama de emergência (*entstehung*). A ideia de emergência que amplia, relativiza, torna criativo o sentido de uma origem, e vai ilustrando a ideia de “renegado começo” significa jogo da dominação, “entrada em cena das forças”, a “interrupção ou salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro”. (FOUCAULT, 2006, p. 24)

Em *Iararana*, a entrada de forças ou irrupção delas se dá no teatro de um começo fabuloso e terrível com a chegada do Centauro nas margens do Jequitinhonha, começo que desloca e inverte o sentido histórico monumental das grandes descobertas coloniais, sem sucumbir à saída de um passado indígena puro e feliz que precisa ser evocado enquanto retorno necessário. Um começo narrado ou vivenciado por personagens através do enfoque de uma demanda trôpega, da revivência de um sentido múltiplo e conflituoso de origem. Para



isso, tais personagens se apoderam e subvertem aquilo que poderia constituir uma predestinação da presença fundacional.

Concentro-me na análise do poema *Iararana* como narrativa, que desenvolve a ideia de um começo, a partir dessa *emergência*, configurada pela construção de uma resistência ou de uma demanda da desfundação. Tal demanda se constitui a partir da voz indígena e cabocla de um espírito que conta a história da chegada do Centauro, deslocado nos trópicos, e da missão restituidora do “herdeiro” desse espírito, o menino do céu, designado a recuperar a memória dos seus antepassados botocudos. Em seguida, analiso os personagens Caúla e Iuta de *Luanda Beira Bahia*, tomando como perspectiva tanto a ideia de emergência quanto a de um sentido histórico “efetivo” e crítico, para em seguida relaciona-la à tensão entre um lugar da história e a história do lugar.

No final do poema *Iararana*, a referência aos antepassados dos botocudos aimorés, etnia indígena que foi quase dizimada durante o processo de colonização portuguesa<sup>29</sup>, apresenta-se como num desejo de refundação, constituído entretanto a partir de uma narrativa dispersa de um começo, no qual se articulam fatos e lugares históricos e míticos no contexto performático e polifônico do poema como:

a) a narrativa do Centauro na mitologia grega, contada pelo próprio personagem:

Papai-vovô é que é o mandachuva da Oropa

<sup>29</sup>Os índios aimorés ficaram conhecidos no discurso colonial português como os mais violentos dos nativos, por sua resistência aos colonizadores, discurso encontrado tanto na historiografia colonial de Gabriel Soares de Sousa, quanto no *Guarani* de José de Alencar (1976, p. 78), romance publicado no final do século XIX, no qual o escritor cearense dedica sua terceira parte para acentuar a existência desses índios como a de “uma horda selvagem reduzida à brutalidade das feras”. Gabriel Soares de Souza (1987, p. 78), português cronista do século XVI, cuja escrita inspirou Alencar, destaca em seu *Tratado Descritivo do Brasil* a existência na região sul da Bahia, palco também de *Iararana*, desses índios e de sua condição de animalidade: “E são estes índios tão selvagens que, dos outros bárbaros, são havidos por mais que bárbaros e alguns se tomaram vivos em Porto Seguro e nos Ilhéus, que se deixaram morrer de bravos, sem querer comer”. O nome botocudos deriva do uso de botoques, que são adornos labiais, utilizados também por outras tribos indígenas.

Ele é o dono do corisco e é quem manda o pau cantar.  
 Aquele raio tudo pode, mas comigo não pôde.  
 Quis roubar a filha dele, fui em cima da caboca  
 e o bicho riscou fogo e atirou corisco em mim. (p.34)

b) a chegada arrebatadora do colonizador, relacionando-a com o desejo e a violência dirigido aos índios e às mulheres nativas, representada no poema através do estupro da mãe d'água:

E a mãe-d'água gritou muito  
 mas o bicho a levou para cana brava  
 Pegou fogo na cana brava  
 fogo pegou no canaviá [...]   
 como que morta a iara estava. (p. 41)

c) o empreendimento das capitâneas hereditárias, presente no nome chistosamente dado pelos caboclos ao Centauro, o “Seu Tourinho (ou Centaurinho) do Monte”, que deixa como herdeira a Iararana:

E a filha de Seu Tourinho do Monte  
 a desgraçada Iararana, mãe d'água runhe

dominou nesta terra. (p. 95)

d) a escravidão negra, que aparece na incitação de Aracanjuba para que Tupã-Cavalo aprisione a Iara:

Vai com *teus negros que trouxeste da África*  
e prenda aquela sabida com correntes  
e atire ela amarrada dentro d'água. (p.93)

e) a exploração do trabalhador rural nas lavouras de cacau do século XX:

Mas ele dava na gente de taca e facão[...]  
deu facão a caboco pra tirar broto de cacau  
e o cacau desbrotado ficou parrudo  
e bonitão como o danado.  
Mas o cavalo lepte! Lepte!  
dava na gente como um capeta. (p. 39)

Já que o discurso fundacional – discurso de continuidade e de violência – configura-se genealogicamente nessa forma descontínua e dispersa, as maneiras de contrapor e resistir a esse discurso assumem também uma configuração ambivalente. E já que a força da dominação de Tupã-Cavalo/Centauro representa tanto o colonizador do século XVI, o donatário, quanto o coronel de cacau do século XX, uma força que é criadora mas também

destruidora, que ensina mas também mata, como um centauro, as formas de lidar com ela não poderiam assumir uma resposta linear.

O pavor e o encantamento, o aprendizado e o desânimo, a interação e o afastamento, fazem parte da relação dos bichos, caboclos e entidades fantásticas da mata com a natureza ambivalente do discurso do Centauro. Seres que não podem ser vistos apenas como elementos folclóricos, compondo uma brasilidade, ou um caráter “ostensivamente nacionalista”, como acentuou José Paulo Paes (In.: COSTA, 1979, p. 04), funcionam também como representação de sentimentos contraditórios, como o medo, a empatia, o fascínio e a rejeição diante do complexo discurso colonial e de sua presença fundadora.

A emergência, a exposição do jogo, a revelação do renegado começo, a saída dos bastidores dessas forças para um “teatro sem lugar”, adaptando Foucault, ao convocar teoricamente o pensamento de Nietzsche, representa ainda, em certo sentido, sempre a mesma peça, “aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados” (FOUCAULT, 2006, p. 25), na perspectiva de uma formação discursiva, um sistema de dispersão:

cada momento da história a dominação se fixa em um ritual, ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava

lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regra que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência. (FOUCAULT, idem, p. 26)

A ideia de resistência pode ser entendida como constituição de uma contra-narrativa que expõe o cenário das forças, sua irrupção, sua interrupção, seus paradoxos, e também em que há um “apoderamento das regras” desse complexo aparelho do discurso de dominação colonial, construindo sob a perspectiva de uma refundação ou de um desfundação, o questionamento a uma pretensa linearidade, progressista e benfeitora da história monumental.

Ao ter consciência, através das falas e das vozes dos seres da mata, e revelar também sua versão sobre os fatos, a alma do mato conta para o neto a história sobre a chegada arrebatadora desta “anta medonha” em Belmonte, o Centauro. Entretanto, ao invés de evocar o mito do sangue puro do índio e apresentá-lo como força contra-narrativa ao discurso da origem colonizadora violenta, a narrativa, paradoxalmente, conecta a imagem da Iara, cabocla e indígena, símbolo de uma “pureza”, a elementos religiosos do universo europeu e africano, na explicação da ascendência do seu neto: “Teu sangue macho é sangue caboco/ com sangue

puro de uma sereia com sangue puro de Mariá/ *Nossa senhora é dona do rio/ Oxum é a mãe do grande rio, que é filhinho do Surinam*”. (p. 93) (grifos meus)

Por outro lado, ao recontar a versão do avô a outros seres da mata, numa espécie de jogo infantil de “pague a prenda, se eu contar”, o menino do céu acrescenta também na sua narrativa do renegado começo, colada à história mítica dos seus antepassados da época da colonização, as referências da escravidão e da exploração do trabalhador nas roças de cacau. Assim, explorando a força multifacetada do discurso fundacional e após ter se deparado com uma imagem de origem, cuja a presença espiritual lhe causa sobressalto e medo, ele apresenta sua versão do começo também dispersa:

Andando pelo mato  
me apareceu uma alma de caboco.  
Meu cabelo se arrepiou,  
fiquei assombrado, quis correr,  
mas o espírito me disse:  
Não corras, meu filho, eu sou teu avô.  
Esta roça em que moras e que é do teu pai  
fui eu que plantei.

Tudo isto que aqui vês dando flor e dando fruto  
fui eu que plantei com escravo nagô.  
Não tenha medo: eu sou teu avô

que morreu cego mas agora vê mais do que tu. (p. 98-99)

A narrativa do Centauro e da “vingança” aimoré, repetida várias vezes, seja pela espiritual voz de um descendente direto dessa etnia ou pelo seu neto menino do céu em sua aventura assustada e lúdica, mostra poeticamente o jogo, a luta e os movimentos estratégicos de onde emerge a resistência. A emergência, campo de forças onde atua essa resistência, constitui-se aqui basicamente em dois movimentos: o primeiro entre o estabelecimento de uma presença indígena contra a violência da presença europeia; o segundo expõe tanto a ausência de um como a de outro, expondo sua natureza inventiva, através de uma perspectiva genealógica da história ou daquela pesquisa da proveniência, que marca os desvios e os acidentes da ideia de origem.

Diferente da pesquisa da origem “pura”, identificada no discurso que afirma a presença, a pesquisa da proveniência na narrativa de Sosígenes, a construção desse “renegado

começo”, não encontra uma descendência luminosa, redentora e sólida, de uma raça ou de uma identidade original. A herança não é uma aquisição, um bem que se acumula ou se solidifica: “é antes um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas que a tornam instável, e do interior ou de baixo, ameaçam o frágil herdeiro”. (FOUCAULT, *idem*, p. 21)

A pesquisa da proveniência, o “renegado começo”, no sentido de uma desfundação, não inaugura um novo começo: “muito pelo contrário: ela agita, o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (*idem*, p. 21). Diante da história de uma herança unívoca, a primeira reação, como indica o poema, é o riso do menino: “Achei graça naquilo” (p. 90), depois o medo.



A vingança da alma do mato contra Iararana, Aracanjuba e o Centauro, personagem que acaba por sucumbir devorado pelo lobisomem, tenta impelir gravemente esse “frágil herdeiro” a uma demanda:

Mas olha, menino do céu,  
tu podes matar aquelas diabas  
toma esta flor, menino do céu,  
e vai matar as duas capetas  
Esta flor que lhe dou é venenosa como quê.  
É venenosa pra capeta e boa para a gente.  
Mate a filha e a viúva do rei dos morcegos.  
Depois vai ao rio e tira de lá a mãe-d'água

que está presa na corrente de Exu. [...].

E a alma do mato tendo me dito estas palavras  
desapareceu atrás do toco  
e me deixou segurando a flor na mão  
Aí eu fiquei com medo.  
Olhei a flor e fiquei com pavor daquela flor de defunto  
e queria atirar a flor do mato.  
Então ouvi no cacau vozes de muita gente  
como vozes de caboco. (p. 96)

Após o sumiço repentino do seu avô, a demanda é transformada numa brincadeira por ele, que recebe presentes de outros meninos (primeiro um anel, depois um pandeiro) em troca

de contar-lhes a razão daquela flor em suas mãos. Ao fazer essa revelação, contudo, ele reconta a história em ritmo e detalhes diferentes. A “flor do defunto”, a princípio, símbolo de uma resistência com base no passado da tradição e da pureza nativa passa a significar pra o pequeno índio o instrumento de um jogo, uma maneira de granjear presentes, ou de “presentificar” e ressignificar a história da origem, deslocando-a e dispersando-a também na sua própria realidade infantil.

O discurso do avô, incitando a vingança, assusta e não o motiva a usar aquela flor com o objetivo proposto, porém vozes de “muita gente” empurram-no em direção ao discurso da

presença europeia: Iararana e Aracanjuba. A “flor de defunto”, usada como brincadeira e manipulação da história, é também usada furtivamente contra Iararana que, ao cheirar, dá um grito e “cai estatelada” (p. 104), Aracanjuba por sua vez “estrebucha” morta no cacau (idem), ao receber nos seus seios a flor venenosa.

A demanda pela libertação da Iara, relacionada a uma história monofônica da presença indígena ressentida, assim, só consegue ser aceita pelo menino do céu, esse “herdeiro frágil” após sua interrupção com a saída da alma do mato que “desapareceu atrás do toco” (p. 96) e

com a repetição polifônica dessa demanda, através de “vozes de caboclo”. A história da elevação de uma raça fundadora, original e pura, encontra no percurso de seu “frágil herdeiro” uma manipulação, uma rasura, que desloca as regras de sua centralidade e sua fixidez.

O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras. (FOUCAULT, *idem*, p. 25-26)

Entendidas aqui como estratégias da dominação da presença, ou adaptando Foucault, desse “prazer da obstinação” e do “sangue prometido”, e que podemos identificar como a

preservação dos princípios de unidade, centralidade e continuidade, essas regras deixam de estar na ação ou na escrita de uma epopeia colonizadora, mas também não se concretizam na vingança do colonizado. Elas são assimiladas, encenadas e subvertidas numa forma insurgente de resistência que age no interstício, na descontinuidade e na dispersão. Descontinuidade porque na resistência, o movimento de um desejo contínuo é interrompido e invertido; e dispersão porque essa aparente inversão se constitui num deslocamento que não cria uma substituição da história estanque de sujeitos ou de lugares centrados, mas uma difusão e multiplicidade desses mesmos lugares e desses mesmos sujeitos.

A história do Centauro é interrompida em seu desejo de domínio perseverante e assim invertida. Os caboclos invocam o lobisomem para devorar o coração do centauro e em seguida levá-lo ao fundo do rio, repetindo o que o monstrengo mitológico tinha feito com a Iara. As duas personagens símbolos da tentativa de imposição de uma herança do Centauro, e do apagamento da diferença cultural, são seduzidas e também “apagadas” pela “flor de defunto”, a flor que repete mas também ressignifica a história, constituindo assim um devir, com a libertação da Iara.

Nessa inversão narrativa, a história que poderia servir para impor uma outra linearidade, outra herança unívoca, é explorada num presente performativo do próprio poema. Um presente protagonizado pelo menino do céu, em sua demanda da desfundação, que expõe o acaso, os disparates, as mesclas raciais e culturais, constituindo assim uma perspectiva heterogênea da história. Inserido no contexto dessa outra origem trôpega e renegada pela história contínua, a criança interfere com aquele sentido “a-histórico”, aquele esquecimento e faculdade que fazem sentir momentaneamente fora da história, segundo

Nietzsche, pois, a criança “não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira”. (2003, p. 08)

O sentido da história não pode ser vivificante, servir para a vida, como afirma Nietzsche, sem a possibilidade do esquecimento, sem um abismo necessário, uma descontinuidade irônica e uma ausência atuando entre o passado como fardo<sup>30</sup>, expresso na voz aterradora de um espírito, e um presente viçoso, esquecido de si, como uma flor ou um brinquedo na mão de uma criança. A demanda infantil, assim, opera com “força plástica”: “transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas”. (NIETZSCHE, idem, p. 10)

A articulação descontínua do sentido histórico com o a-histórico, aquilo que Foucault interpretando o pensamento nietzschiano chamou de “história efetiva” (2006), ajuda a refletir sobre as narrativas literárias, aproximando essa leitura de uma perspectiva mais aberta da história como disciplina e como ciência – reflexão teoricamente inovadora, produzida desde o início do século XX, no período do entre-guerras, a partir do estudos de March Bloch e Lucien Febvre e da publicação da *Revue des Annales*, em 1929. Tais estudos, que buscavam

---

<sup>30</sup>O esquecimento da história, presente na abordagem nietzschiana, diferencia-se daquele esquecimento sobre o qual Ernest Renan, filósofo e historiador francês do século XIX, discorre no seu texto “O que é uma nação” (ver In: ROUANET, Maria Helena (org.) *Nacionalidade em questão – Cadernos da Pós/Letras* (19). Rio de Janeiro: UERJ, 1997, p. 12-43). Enquanto para Nietzsche o esquecimento é um processo suplementar da história, de certa forma espontâneo para o “homem ativo”, aquele a-histórico necessário para que as coisas passem a ter um sentido positivo, para que a história sirva a vida, já que “em meio a um excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (2003, p. 17). Para Renan, esse processo se efetiva a partir de uma “vontade de nacionalidade”, para utilizar uma expressão de Bhabha (1998, p. 226). Essa vontade é uma espécie de obrigação de esquecer, ou uma narrativa da vontade, ela se processa como um passado que deve ser negado, apesar de ser recordado, está no âmbito do dever: “todo cidadão francês 'deve' ter esquecido a noite de S. Bartolomeu” (RENAN, 1999, p. 17): para utilizar as palavras de Anderson, Renan usa a ideia de esquecimento como num código militar, gerando um paradoxo: “um dever 'já ter esquecido' tragédias que precisam ser incessantemente 'lembradas' (ANDERSON, 2008, p. 274). Para Nietzsche, no entanto, esquecer “é um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...] eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento”. (NIETZSCHE, 1998, p. 47-48)

valorizar uma aproximação interdisciplinar com a antropologia e a crítica literária e de uma perspectiva voltada às artes, ao cotidiano, ao sagrado e a psicologia, constituíram a chamada “nova história”, e marca o trabalho de intelectuais importantes na contemporaneidade como Jacques Le Goff e George Duby.

A relação da produção intelectual de Foucault com essa “nova” história, entretanto, apresenta-se na sua produção intelectual juntamente com uma investida de seu pensamento no campo da filosofia e da linguagem, e mais especificamente no campo da análise do discurso, como uma “história das ideias”. A perspectiva desses novos estudos históricos não busca mais uma descrição da totalidade social, ansiada pela historiografia anterior, progressiva e positivista, valorizando por outro lado representações contraditórias e afrontadas pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao seu mundo, “uma ciência da mutação e da explicação da mudança” , conforme Jacques Le Goff (2003, p. 15). Relaciona-se ainda a uma percepção da crítica literária e da crítica cultural contemporânea nos seus estudos de construções narrativas representativas e instauradoras dos movimentos daquela história que segundo o próprio Foucault só será efetiva se “reintroduzir o descontínuo” em nosso próprio ser.



Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito pra cortar. (Foucault, 2006, p. 28)

Marc Bloch, em sua obra póstuma *Apologia da história* (2001), apresenta a simples pergunta de uma criança “para que serve a história?”, como forma arguta, apesar de despreziosa, de colocar sobre suspeita o ofício do historiador, afirmando: “alguns, provavelmente, julgarão sua formulação ingênua. Parece-me, ao contrário, mais que pertinente. O problema que ela coloca, com a incisiva objetividade dessa idade implacável, não é nada menos do que a legitimidade da história” (2001, p.41). As narrativas do “renegado começo” colocam sob suspeita a legitimidade da história, através da fábula, da ironia e da tragédia e das situações de descentramento e mobilidade vividas por seus personagens.

A legitimidade da história é construída sob a perspectiva de uma narrativa que busca no passado e na ideia de origem civilizacional sua justificativa, aquela que Block,

aproveitando a referência da biologia do século XIX, chamou de “obsessão embriogênica” (idem, p. 57). Tal busca se constitui a partir da influência da historiografia e filosofia francesas no século XIX, antevista no trabalho de intelectuais como Victor Cousin e Jules Michelet, que recebeu do romantismo alemão do século XVIII, o gosto apaixonado pelo início mítico das coisas, localizado num passado distante.:

Naturalmente cara a homens que fazem do passado seu principal tema de estudos de pesquisa, a explicação do mais próximo pelo mais distante dominou nossos estudos às vezes até a hipnose. Sob sua forma mais característica, esse ídolo da tribo dos historiadores tem um nome: é a obsessão das origens. (idem, p. 56)

A “nova história” se lança a uma problematização daquele tempo que consagra o ideal das nações, da civilização e da chamada alta cultura, com seu início sacralizador, constituído como forma de “domesticar a história” pelo passado<sup>31</sup>, para utilizar a expressão de Jacques Le

---

<sup>31</sup> Em seus *Escritos sobre a história* (1992), o historiador francês Fernand Braudel, defendendo a interdisciplinaridade entre a história e outras formas de conhecimento humano, vai investigar as possibilidades de compreensão da realidade social e histórica, através da percepção do tempo por outras ciências humanas. A sociologia segundo Braudel, por exemplo, ao contrário do tempo matemático e demiúrgico, trabalha com uma noção dialética de tempo – de um tempo complacente que ela pode, à vontade, cortar, fechar, colocar em movimento.

Goff (2003: p 318). Le Goff mostra a necessidade de ampliar e subverter a noção de temporalidade, citando outras noções como a psicológica e piagetiana do tempo da criança que dá provas de reversibilidade e de não fixação cronológica, reconstituindo o passado em função do presente, e não o contrário, e se articulando tanto em direção à dicotomia passado/presente como também a uma ideia de futuro.

Essa subversão contrapõe-se ainda àquele tempo representado pelos “velhos e indivíduos que sofrem mania de perseguição e temem o futuro” (idem: p. 211). O saber histórico (na acepção da “nova história”), ainda segundo Le Goff, “encontra-se ele próprio na história, isto é, na imprevisibilidade, o que apenas o torna mais real e mais verdadeiro” (idem, p. 144).

Nas narrativas do “renegado começo”, os personagens principais conduzem suas histórias imprevisíveis, diante de um discurso que se quer contínuo e previsível, encenado e

expresso por outras personagens ou pela própria figura de um narrador onisciente, como em *Luanda Beira Bahia*. A narrativa sobre um jovem morador da cidade de Ilhéus, litoral sul da Bahia, é contada em tom de reverência a um passado monumental da chegada dos portugueses no Brasil e, ao mesmo tempo, à natureza de um lugar original com seus primeiros habitantes, os índios. Essa reverência tenta se estabelecer também na perspectiva de uma história individual, em que se enfatiza não apenas o sangue fundador do pai de Caúla, aquele “sangue português que fervilhava na praia do Pontal” (p. 17) e levava alguns homens a uma vida de aventuras pelo mar, mas também o sangue da imobilidade materna, da herança tradicional presa a um lugar, o sangue de Morena, “filha daqueles índios, gostando de paisagem e mato” (p.14). Segundo o narrador, ainda:

Os homens de Ilhéus, ali do Pontal e do Malhado, tinham apenas dois caminhos – dois caminhos e nada mais. Entravam matas adentro para o ventre das selvas ou

saíam mar afora para os portos do mundo. Preferiam o mar os brancos e os negros, os de sangue português e africano, enquanto os caboclos de sangue índio escolhiam os sertões. O mar, assim começavam a andar, era o primeiro brinquedo . (p. 19)

A onisciência narradora do romance se caracteriza pela tentativa de aproximar uma história pretensamente heróica e universal da colonização, cujas referências de raças, lugares e nacionalidades se apresentam como fixas, contínuas e previsíveis, a uma história individual e familiar trágica, que desloca e dispersa essas mesmas referências. As imagens de herança do sangue e da origem se relacionam, assim, paradoxalmente com o devir histórico e com imprevisibilidade que marca a trajetória de seus personagens, Caúla, Iuta e João Joanes.

A jindiba, antiga e enraizada no quintal da família de Caúla, testemunha dessa história ao mesmo tempo coletiva e individual, assume em si também a mesma ambivalência. Para João Joanes, ela era a referência de um retorno, da necessidade de uma permanência, ela

aprovara o “procedimento” daquele marinheiro (p. 25) que como “nos tempos das caravelas”, deveria viver pelo mundo viajando pelo mar, à deriva, em lugares e situações inesperadas. Entretanto, o Sardento precisava evocá-la para sentir-se pertencendo a um lugar, e mesmo distante de sua casa, requisitara a um amigo em retorno a Ilhéus, um ramo:

que talvez plantasse como muda em uma lata, com terra de Ilhéus, com a recordação na casa, na mulher e no filho. Levaria aquilo pelos mares afora, parte de sua bagagem para não esquecer o que ficara. (p. 21)

Para Caúla, a jindiba era também uma referência de seu lugar de origem: “difícil dizer – para o menino – quem primeiro chegara, se a árvore ou a casa” (p. 10), era “o centro de tudo” (p. 12). Entretanto, na sua perspectiva de criança, ela que “mudava a veste, uma vez por ano”, suscitava uma história que estava no devir do além-mar, estranha e surpreendente.

Aquela jindiba tão forte e bela, na sua grandiosidade e na sua altura, conhecia o mar “na paz e na guerra. Voz houvesse e, quando o menino se aproximasse, contaria como o mar é imprevisito” (p. 23).

Caúla, apesar de destinado atavicamente a seguir os passos aventureiros de João Joanes, o Sardento, pois “tinha que ser marinheiro como o pai e aquilo era tão certo como Deus escolhe os melhores para o serviço do mar” (p. 44) constrói, como o menino do céu em *Iararana*, uma relação performativa com o discurso da presença fundacional. Sua demanda da desfundação se efetiva numa épica errante do sujeito, intervindo rasuradamente com sua “herança frágil” na constituição daquela bem sucedida visão romanesca da história, sobre a qual Haiden White afirmou se configurar como “um drama do triunfo do bem sobre o mal, da virtude sobre a vício, e da transcendência última do homem sobre o mundo em que foi

aprisionado pela Queda” (1995, p. 23) – queda adâmica que condenou toda sua herança ao pecado e à morte.

Nenhuma saga redentora se concretiza na viagem de Caúla pelo mundo, mesmo tendo o apelo narrativo de uma referência paterna da origem, heroica e grandiosa. Em sua épica particular, ele vai lidar com outras forças de identificação e de fundação, que parecem tentar uma fixidez mas logo se dispersam, como aquela oferecida durante uma aula de geografia por sua professora negra Maria da Hora, que, ao suscitar a recorrente ideia de um lugar estranho e misterioso, marcado pelo discurso colonial, como o berço da humanidade, também gera, através de um movimento aleatório de sua mão sobre o mapa, uma noção de um mundo



disperso e imprevisível, representado pelos vazios dos oceanos. Caúla é seduzido à África, tanto pela imagem do pai quanto pela da professora negra:

A mão negra se abria sobre o mapa e, mostrando os continentes, parava na África. A voz, a princípio suave e lenta, depois aguda e rápida, gerava paisagens e animais, pondo a selva e seus viventes dentro da sala. Não era apenas o sangue africano que a fazia uma feiticeira porque, logo a seguir, arrastava a mão para os vazios pintados de azul. Oceanos e mares que cercavam continentes. (p. 25)

Sem conseguir encontrar a figura de Sardento ou Vicar, o mesmo e o diferente, “um estranho pai, ao mesmo tempo tão perto e tão longe” (p. 49), Iuta e Caúla se encontram em Luanda. Na África, envolvidos numa relação amorosa e diante da necessidade circunstancial

de retorno ao Brasil, “esquecendo-se” temporariamente da referência paterna, europeia e branca, é acionada na voz do narrador outra perspectiva da origem. Tal perspectiva, contudo, em vez de uma base constituída em termos de raça, biológica e fenotípica, configura-se numa espécie de racialização do pertencimento a um lugar ou a uma nacionalidade, expressas no retorno a casa: “o sangue brasileiro, aquela doida vontade de chegar, vinha do sangue brasileiro” (p.165).

Essa outra referência ao “sangue brasileiro do pai”, diferente de uma perspectiva da raça enquanto categoria biológica, adquire, contudo, a mesma acepção “racial”, quando associada semântica e repetidamente à palavra sangue, oferecendo, ao mesmo tempo, o

entendimento da natureza imaginária e inventiva das classificações de raça e de sua relação com a construção dos sujeitos culturais; e por outro lado, a natureza “racial” – nesse aspecto, também inventiva – da nacionalidade, relacionada aos sentidos da origem ou da fundação das nações modernas, sobre os quais se sustentam a história tradicional e monumental.

Os conflitos de identificação com a imagem persistente do pai branco e o retorno a um outro ideal de origem, suscitado pela ideia de mestiçagem e de nacionalidade brasileira, que é frustrado pelo impedimento do incesto e resulta no quadro final e trágico do filicídio e do suicídio, termina desenvolvendo, pela força das rasuras do discurso da presença fundacional, aquilo que Hayden White chamou de sátira romanesca “uma forma de representação destinada

a expor de um ponto de vista irônico, a fatuidade de uma concepção romanesca do mundo” (idem, p. 25).

Há ainda duas outras importantes questões a serem tratadas que configuram a concepção de “renegado começo”, presentes nas narrativas literárias aqui estudadas, “renegado começo” a princípio compreendido como uma violência original, mas também marcado pela construção de demandas da desfundação e de uma história efetiva - em *Irarana* uma fábula da resistência cabocla e indígena, que dispersa e dessacraliza a história, e em *Luanda Beira Bahia* um retorno trágico e irônico à presença de um pai fundador, protagonista dessa mesma história.

A primeira questão consiste numa concepção rasurada de lugar, uma performance do espaço, constituída nas narrativas de Sosígenes Costa, Adonias Filho e Jorge Amado, a qual,

operando na mesma direção de uma história efetiva, promove a revisão da percepção de uma geografia como presença fixadora de sujeitos e histórias, redimensionando-a em espaços fragmentados, articulados pelas demandas descentradas de seus personagens.

A outra questão exigirá o fôlego da segunda parte desta tese e abordará a ideia da mestiçagem racial e cultural, configurada como discurso da presença em versões rasuradas

pelos romances de Jorge Amado. A questão, que terá como referência o pensamento social brasileiro e algumas formas como essa concepção de mestiçagem é assimilada e reproduzida no cotidiano e na cultura contemporânea, já foi inicialmente discutida em *Iararana* e *Luanda Beira Bahia* quando abordei a forma em que personagens descritos como resultados de misturas raciais apresentam conflitos em relação à ideia de fundação e de origem

racial/nacional: Iararana, a mestiça que “puxou todinha ao pai”, o Centauro europeu, e rejeita a Iara; e os mestiços meio-irmãos Caúla e Iuta, cuja demanda, incitada pelo sangue paterno “branco” e (reveladamente, no final) “brasileiro”, em detrimento da indiferença e do desprezo às suas mães, a indígena Morena e a mulata Corina, resulta na morte dos filhos e do pai, unidos no quadro irônico e devastador dos seus próprios sangues.

Nos romances de Jorge Amado, como mostro a seguir, a mestiçagem é constituída no conflito de um desejo contínuo da presença fundacional, na qual se tenta “apagar” a

“paternidade branca” apresentando outra unidade e outra centralidade, baseada numa mistura original, e por outro lado em suas referências descentradas, dispersivas e descontínuas, construída nas demandas conflituosas de seus personagens. Mulatos ou mestiços, negros, árabes, europeus e sergipanos, cidadãos, todos eles anejos e desterrados, apresentam-se na obra de Jorge Amado, revisando o sonho de comunidade nacional ou de um local da mistura unificadora, através de processos dialógicos e conflituosos vividos por seus personagens, frustrando muitas vezes a realização desse sonho e apontando para um devir histórico.

O sentido de uma mestiçagem fundacional, cuja crença se revela no discurso de determinado e insistente pensamento social brasileiro, revisado através da leitura das narrativas de Jorge Amado, é desconstruída pela força desses personagens deslocados, que suscitam leituras contemporâneas acerca das relações culturais, problematizando a ideia corrente de uma união racial civilizadora e nacionalista.

Antes de definir os sentidos de uma mestiçagem fundacional e abordar esses conceitos ou processos de identificação, vividos pelos diferentes sujeitos culturais na obra de Jorge Amado, na segunda parte deste trabalho, é preciso refletir acerca de noções como lugar, espaço geográfico e território.

Refletir, assim, o investimento das narrativas na produção simbólica de um “chão de cacau” e de um *locus* de enunciação articulador da diferença cultural. Reflexão que se efetiva duas diferentes perspectivas: a do lugar da história e a da história do lugar.

A primeira envolve a abordagem da noção de lugar como força de fixidez do sujeito, presente por exemplo, na ideia de território.

A segunda perpassa por uma discussão ampla sobre a noção do lugar no qual se apresentam e se configuram os referidos processos de mesclas culturais.



### 3.4 O LUGAR DA HISTÓRIA E A HISTÓRIA DO LUGAR

Alguns termos são bastante produtivos para designar, nos dias de hoje, a intensidade das interações culturais, econômicas e políticas entre diferentes lugares do nosso mundo

(nações, territórios, comunidades, cidades etc.): globalização, sociedade em rede, relações transnacionais, desterritorialização etc. Todos eles parecem refletir sobre situações contextuais contemporâneas que oportunizam uma compreensão relativa de questões como tempo, espaço e sujeito, situações promovidas por uma série de eventos e processos comunicacionais e tecnológicos, que ao mesmo tempo aproximam lugares geograficamente

tão distantes, mas também criam distâncias materiais e econômicas enormes entre lugares tão próximos.

Não quero encetar uma ampla abordagem sobre essa questão mas aproveitar a referência de alguns estudos acerca desse tema, para tentar constituir uma leitura das narrativas do renegado começo. Uma leitura que estabeleça um diálogo teórico com formas

de interpretação e de situações culturais na contemporaneidade, especialmente as que envolvem a representação do lugar, ou do espaço geográfico e a construção dos sujeitos.

Os estudos mais vigorosos sobre tais termos costumam aliar: a ciência social, com ênfase na cultura, aos conceitos da geografia já desconstruídos, como o de território e o de escala geográfica; os influxos de uma antropologia e de uma comunicação voltados às

questões da urbanidade, da sociedade de consumo e das novas tecnologias; noções mais abertas da temporalidade na história; além de perspectivas apontadas por uma crítica literária mais recente. Tal articulação multidisciplinar, trans- ou pós-disciplinar, configura-se hoje também sob a nomenclatura do que conhecemos como estudos culturais.

Não preciso explicitar a importância de uma implosão das fronteiras disciplinares e da revisão dos seus conceitos para essa leitura, mas suscitar alguns enfoques teóricos que

convergem, a um ponto sobre o qual observo na configuração das narrativas do “renegado começo”: a força do devir de um lugar geográfico constantemente interpenetrado em suas histórias efetivas, por outros lugares – Belmonte/Porto Seguro em *Iararana*; Bahia/Luanda em *Luanda Beira Bahia*; Tocaia/Irisópolis, de *Tocaia Grande*. Devir que resulta na interação dos sujeitos em seus ambientes locais e no estabelecimento de redes simbólicas e sugestivas

desses lugares – já rasurados em suas fundações – com espaços vizinhos, transnacionais e globais.

A concepção de uma nova forma de sociedade, a “sociedade em rede”, do sociólogo espanhol Manuel Castells (1999b), defende a ideia de um mundo globalizado, organizado em redes e caracterizado pela flexibilidade, instabilidade das relações econômicas e pela

transformação das “bases materiais da vida – o tempo e o espaço – mediante a criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal como expressões das atividades de elites dominantes” (idem, p. 17). Para Castells, entretanto, ainda que haja um movimento dominante, de certa forma totalitário, determinado pela aplicação de capitais e interesses de grandes empresas, tal movimento não provocou um desaparecimento da comunidade, ou seja,



a interação global de certa forma dirigida por interesses materiais, não provocou uma perda do sentido do local:

já que os indivíduos interagem em seu ambiente local, seja ele a vila, a cidade, o subúrbio, formando redes sociais entre seus vizinhos. Por outro lado, identidades locais entram em intersecção com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado que dá margem a interpretações alternativas. (idem, p. 79)

Milton Santos, geógrafo baiano, vai propor em sua obra *A natureza do Espaço* (1998) uma clivagem no conceito de “totalidade”, conceito que vem sempre a reboque dos sentidos

de redes e globalização, mas ele a define como uma totalidade rasurada que produz significados empíricos em três níveis: mundo, território e lugar. Esses níveis não são demarcados a partir de espaços unificados ou institucionalizados, mas como uma divisão estratégica para compreender a ideia de interação em redes.

O primeiro nível é o de uma totalidade globalizadora e dialética do mundo, que funciona a partir da circulação intensa de mercadorias e pessoas, e nas novas divisões espaciais do trabalho.

O segundo nível do território baseado na ideia de fronteiras do estado-nação firmadas por um contrato, mas enfraquecidas na mundialização das redes, as novas conexões transnacionais, que põe em cheque o pensamento nacionalista.

A terceira totalidade é a do lugar. Milton Santos vai identificá-lo como força, como realidade tensa, “cada lugar é, a sua maneira, o mundo [...], Mas também, cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade” (idem, p. 314). Essa contradição que intersecciona e conflitua no lugar o geral e o particular, segundo Milton Santos, é semanticamente bem constituída no conceito de “glocalidade” de George B. Benko (1990), que possibilita pensar solidariedades e diferenças, efetivadas no imaginário de indivíduos e grupos sociais sobre suas comunidades mais imediatas (seja em suas cidades, suas regiões, ou em seus lugares de nascimento), através de articulações, não exatamente contrárias, mas suplementares e inusitadas com o vizinho e com o distante:

O lugar é a terceira totalidade, onde fragmentos da rede ganham uma dimensão única e socialmente concreta, graças à ocorrência, na contigüidade, de fenômenos sociais agregados, baseados num acontecer solidário, que é fruto da diversidade e num acontecer repetitivo, que não exclui a surpresa. (SANTOS: 2008, p. 270)

Em seu livro intitulado *Por outra globalização* (2008), Milton Santos atribui ao lugar uma importância estratégica, através de uma configuração “esquizofrênica” em relação ao movimento de globalização. Ou seja, ao mesmo tempo em que o lugar acolhe e beneficia valores culturais dominantes, ele também permite uma emergência de outras formas de vida. “Essa esquizofrenia do território tem um papel ativo na formação da consciência. O espaço geográfico não apenas revela o transcurso da história como indica a seus atores o modo de intervir de maneira consciente”. (SANTOS: 2008, p. 80)

Embora o pensamento desses intelectuais, dentro de uma terminologia dos estudos geográficos e sociológicos da contemporaneidade, abranja ainda uma série de outros fatores econômicos e políticos, que não caberiam ser discutidos, o interessante em relação às suas teorias, é uma abertura para uma compreensão “geoistórica”, possibilitando pensar conexões e imbricamentos entre espaços geográficos e a história de sujeitos que constituem seu lugar como intervenção dialógica e performática, numa rede de referências locais e globais, periféricas e hegemônicas.

O sentido geoistórico, em defesa do qual Walter Mignolo também escreve *Histórias locais/projetos globais* (2003), rasura a percepção do lugar como componente menor de uma escala geográfica, sobre o qual se exerce o poder definidor e perverso de um outro colonialismo, o “colonialismo global” (MIGNOLO, idem). Uma escala que, na verdade, longe de ser apenas uma representação numérica, é, por si só, uma direção política. A percepção colonialista e uni-escalar, que eu defino como “lugar da história” é rasurada pela “história do lugar”, cuja força, configurada numa multi-escalaridade, pode ser lida nas diferentes narrativas do renegado começo. Na poesia sinestésica e na narrativa poética e cultural de Sosígenes Costa, que opera uma dispersão de um locus vivenciado em outros

lugares e vice-versa, ou no lugar dinamizado pelas viagens e pelos deslocamentos de personagens andeijos, migrantes e imigrantes, nos romances de Adonias Filho e Jorge Amado.

A multi-escalaridade – não se reduzindo apenas ao nível da escala numérica, da proporcionalidade entre a realidade e a sua representação, ou seja, a escala geográfica de um lugar submisso – contempla a interação entre níveis simbólicos e políticos do lugar sob a perspectiva de diferentes (e possíveis) escalas: a escala corpo, a escala família, a escala comunidade, a escala mundo etc<sup>32</sup>.

Os versos de Sosígenes, particularmente, os de caráter simbolista, caracterizam-se pela referência constante a um lugar, corporal e familiar, atravessado por outros lugares geograficamente distantes. Realidades maravilhosamente longínquas deslocadas para um âmbito mais conhecido do poeta, que por sua vez passa também a adquirir uma tonalidade estranha. Por outro lado, denota também um íntimo sinestesticamente conhecido que se espalha e se identifica com países, cidades, e regiões de outros continentes: Corinto, Egito, China, Patagônia, Jerusalém, Bengala, Aztalan, Castália, Cedron, Sabá, Etiópia, Atlântida, Babel, Paris, Pistoia, Toscana, Veneza, Angola, México etc.

Em “Nas asas vindo o sonho de Verona” e em “A glória sempre viva”, o universo do cacau e da flora de Belmonte, um universo bem particular e sensorial, torna-se religioso e eterno quando equiparado ao mundo clássico das cidades italianas de Verona e Florença, como demonstram os dois fragmentos desses poemas:

---

<sup>32</sup>O antropólogo e geógrafo inglês, Neil Smith (2000), propõe um modelo de análise das relações sociedade/território, articulado em sete escalas: o corpo, o lar, a comunidade, a cidade, a região, o Estado nação, e as fronteiras do global. A escala é para Smith uma dimensão crucial para a compreensão das práticas sociais, ou seja, as escalas geográficas, nesse sentido, não podem existir separadas das práticas que as criam e as modificam. Ainda que ele estabeleça escalas superiores e inferiores, um nível mais imediato a outro mais geral e coletivo como relações de forças desiguais, o importante, e o que sua leitura de certa forma inspira a minha, é o seu reconhecimento desses níveis como valores de significação e de intervenção dos sujeitos e dos grupos sociais.

Tornou-se em lis o sol da sempre-viva,  
 neste portão que é o mesmo de Verona  
 E nisto o cheiro de cacau se ativa.

O progresso chegou com a manjerona.  
 Foguete, bomba, passeata e viva!  
 Porque em Belmonte se instalou Verona.

(“Nas asas vindo o sonho de Verona” In.: COSTA, 2001, p. 262)

Eis Belmonte na luz da Renascença  
 partido em duas bandas de harmonia.  
 Banda de sempre viva em luz intensa,  
 banda de amor-perfeito em luz sombria.

E as bandas são partidas de Florença,  
 líras rivais da mesma sinfonia.  
 Vai brilhando este sol da Renascença  
 e as bandas nessa guerra da harmonia  
 [...]

(“A glória sempre viva”, idem, p. 262)

Em sua conhecida “obsessão” do amarelo, o poeta se transporta tanto para Veneza e Florença, no poema “A apoteose das parcas” – em que ele declara “O amarelo exerce a hegemonia/ em todos os crepúsculos das horas” (idem, p. 96) – quanto para o mundo chinês, como no poema “Ocaso amarelo” (idem, p. 258): “Tudo então está mais lindo e belo. /Tem-se impressão de que se está na China/ Porque tudo na China é que é Amarelo (idem p. 259).

Realidades geograficamente distantes entre si apresentam relações surpreendentes, como as estabelecidas entre o Kremlin de Moscou e as pirâmides do Egito, o poeta que parece caminhar pelos arredores da Praça Vermelha no poema “O panteon aberto”, constata assim que “a civilização é um interminável/ desfile de túmulos e santuários” (idem, p. 368). Uma Babilônia foi construída por Stálin em “O quadro da Babilônia” (idem, p. 362): “cheia de sangue e de bronze/e cheia de lama e de bronze./ Mas construiu uma Babilônia”.

A poesia de Sosígenes constitui um mapa disperso, uma multi-escalaridade que estabelece dois tipos de conexões entre lugares diversos que se relacionam. A primeira

subjetivamente simbolista relacionada ao desejo individual, subjetivo e estético, a segunda uma percepção fina e geostórica, diferente daquela perspectiva “vincadamente localista” ou folclórica, atribuída por José Paulo Paes à sua poesia, que se constrói sob influência, segundo ele, do movimento nacionalista e primitivista, irradiado de São Paulo para o Brasil e “inaugurado com a publicação do manifesto pau-brasil em 1924” (PAES, 1979, p. 04)<sup>33</sup>.

Nessa percepção fina e geostórica:

Conectado com o mundo, através de leituras dos mitos e histórias diversas das civilizações humanas, o poeta estava tanto para São Paulo e Europa quanto para China [...] um oriente tão caboclo, às vezes belmontino, quanto, douradamente chinês e misteriosamente árabe [...] Ao poeta encantava tanto o mundo contemplativo do Parnaso quanto o brilho da porcelana e da arquitetura chinesas em poemas como *Imagens da China* e *Versos aos vinte anos*. O Egito e todo mundo árabe esbalda mistério em versos como *A canção do menino do Egito*, *A procissão de Cleópatra* etc. A poesia de temática africana tem um destaque especial como: *Cantiga Banto*, *Negro Sereio*, *Cantiga de Canavial* (um poema em que ele compara o chicote de Pilatos com o chicote da escravidão). Viajando por essas paragens não esquece, entretanto, o seu mundo caboclo de cantigas infantis, seu mundo imediatamente indígena em intercessão com o universo. (SOUZA, M. A. 2002, p. 18)

Em “A descoberta do sacrossanto”, o poeta descreve a chegada da esquadra colonizadora portuguesa com uma linguagem que forja a aura de uma presença fundacional para em seguida relacionar essa “descoberta” a uma série caótica de eventos ocidentais, explorando a cosmogonia cristã de uma maneira fragmentada e absurda, em imagens delirantes como num sonho:

---

<sup>33</sup>Em *Pavão Parlenda Paraíso*, José Paulo Paes (1977, p. 38) já observava, entretanto, que a poesia de Sósigenes Costa ao mesmo tempo que trabalha com motivos folclóricos à semelhança das obras modernistas, destoava dessas mesmas obras quando coadunava mitos nativos com os de origens diversas da América Latina e do Oriente Médio. Constatava, assim, ao comentar *O Dourado Papiro*: “um poema longo, de fundo mítico, escrito em 1935. Inspirado no motivo folclórico da Cobra Grande ou Boiúna, como o *Cobra Norato* de Raul Bopp, deste difere pela amplitude com que aproveita as ricas sugestões da mítica da serpente: em vez de *confinar-se* (grifo meu) à Amazônia, transita para o Peru, o México e o Egito e desce inclusive às camadas mais fundas às camadas arquetípicas da simbologia ofídica. Como todo poema mais longo, 'O Dourado Papiro' tem um fio de enredo a ligar-lhe os diversos episódios entre si. Esse fio são as viagens empreendidas em torno do sonho pelo herói e elocutor do poema, um rapaz cujos encantos atraem a Cobra Grande, que toda noite vem persegui-lo e arrastá-lo consigo a lugares distantes”.

A mais bela luz do mundo  
 é a que precede a aurora.  
 Tive a revelação  
 desse primeiro lampejar do mundo  
 ao ver despontar no céu aquela vela.  
 Moisés no berço  
 e a igreja na barca de Cabral.  
 O Cristo no navio dos piratas  
 e Deus na barca de São Pedro  
 com Pedro Álvares Cabral.  
 E o escrevente Caminha  
 da barca para a Ilha  
 com a chancela de D. Manuel. (idem, p. 77)

A terra “descoberta” surge magicamente, na voz do “mais inocente dos anjos” (idem, p. 78), juntamente com referências míticas e embaralhadas do mito do Paraíso, dos mitos clássicos das ninfas de Tirrênia e do jardim das Hespérides, e de cidades do oriente que viveram sob domínio romano, como Palmira (cidade atualmente da Síria com o nome de Tadmor, cujo antigo nome designava a presença de palmeiras), além de acontecimentos bíblicos apocalípticos, a exemplo da Arca de Noé e do desmoronamento dos jardins da Babilônia. A terra sob o deslumbre caótico de tantos mitos, referências históricas e geográficas aparece, enfim, como a terra do papagaio, ou a Papagaia na voz do anjo que conversa com o poeta: “Conforme está na bíblia/ e aqui nos mapas abertos diante de mim/ como terra e barro pertencem aos papagaios” (idem, p. 78). Assumindo essa aura da fundação de uma forma ironicamente deslocada, em outro poema intitulado “Índio bom é índio morto”, o poeta fala de uma descoberta portuguesa e católica, do ponto de vista de um genocídio, um encantamento inaugural pernicioso, cujos dois versos finais, transforma o título, atribuído como frase do século XIX, pronunciada pelo general e comandante da Guerra da Secessão norte-americana, Philip Sheridan (“The only good indian is a dead indian”), como “ruim verso de jade/ da epopéia ocidental”:

“Índio bom é índio morto”,  
 pensamento natural  
 de quem se apossou do porto  
 desta Índia Ocidental.

O cristão é que é a bondade.  
 Vivo ou morto. É natural.  
 Na estrita fidelidade  
 a Cristo e a seu ideal,  
 o seu sonho de bondade  
 é espalhar caridade,  
 a pureza e a santidade  
 nesta Índia Ocidental.

Sonho de luz, em verdade,  
 sonho de santo e de frade  
 é o que empolga a cristandade  
 -trazendo para este porto  
 a armada do Santo Gral.

Mas o índio fica absorto,  
 vendo esta armada no porto,  
 ante o ditado fatal:  
 “Índio bom é índio morto”.

Burilado em ouro e jade,  
 esse conceito fatal  
 é um ruim verso de jade  
 da epopéia ocidental. (COSTA, 2001: p. 140)

Em *Iararana*, a “descoberta” genocida se investe também a partir de um começo misturado, construído em um lugar cultural e geograficamente próximo ao poeta, de onde ele relê e desconstrói diversas realidades geográficas locais e globais, das vizinhas às mais distantes. Com uma posição de sujeito ativo em relação ao seu lugar, reinventando sempre o mesmo, o poeta explora espaços vivenciados na sua infância e adolescência – Jequitinhonha, Rio Bu, Bolandeira, Boquete, Coroa Grande, Ipibura, Engenho de Areia, Ilha das Vacas, Falhado, Igauíra etc – estabelecendo redes simbólicas do seu passado



geograficamente particular, com o de Porto Seguro, cidade no sul da Bahia, próxima a Belmonte, marco da chegada dos portugueses no Brasil.

Na primeira visão do colonizador em *Irarana*, ele é identificado com o maior animal herbívoro nativo da América do Sul antropomorfizado, adentrando o Jequitinhonha, e atravessando de forma assustadora os ambientes em que Sosígenes viveu durante seus primeiros dias de vida:

Uma anta medonha com cara de homem  
 entrou pela barra nadando do mar,  
 passou pela *Ilha das Vacas* nadando  
 passou pela Ilha de costas pro mar  
 e entrou no rio largo  
 e saltou no barranco em frente da *Coroa Grande*.  
 [...]  
 Compadre do Bu, um bicho medonho  
 chegou lá do mar. (p. 22)

A anta antropomórfica, um animal de aspecto híbrido, com “a forma de porco, a tromba de elefante, a crina de cavalo e o olfato de cão”, como lembra Câmara Cascudo em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1998, p.87), representa no fabulário brasileiro “o papel da força bruta e do arrebatamento orgulhoso, confiado na resistência física” (idem). Ela é reinterpretada pela voz da alma do mato, como outro ser híbrido arrebatador, o Centauro grego: “cavalo da Oropa com feição de mondongo”. Esse monstrengo, no decorrer da história, intercessiona-se ainda com representações mitológicas de outros lugares como o cavalo-marinho, monstro marítimo fantástico da mitologia cabocla, encenado nos folguedos em diversas partes do Nordeste brasileiro, principalmente Pernambuco e Paraíba; o Ipupiara, mito gênio, bestial e repugnante, inimigo, conforme crença indígena, dos pescadores; e Tupã (ou “Tupã-Cavalo”), deus poderoso, presente no estrondo do trovão e no clarão do relâmpago.

A história do lugar se apresenta num começo de conexões entre referências míticas híbridas de outros lugares – América, Europa e África – marcado pela anacronia e destituído da ideia de uma origem unívoca. Diferente de uma perspectiva do lugar sobredeterminado pela história, o lugar da história hierarquizado e monumental cartografado numa única escala de interesses, a narrativa poética de Sosígenes Costa constitui um “mapa aberto diante de si”, revelando um começo misturado e complexo. Na narrativa, o lugar mais íntimo e imediato é sempre um espaço de ação, interação e articulação.

Espaços e histórias interagem na percepção geoistórica de *Iararana*, configurando aquilo que Walter D. Mignolo definiu como “pensamento liminar” (2003), ou seja, “momentos de fissura no imaginário do sistema mundial colonial/moderno” (idem, p. 49), “uma multiplicação de energias epistêmicas em diversas histórias locais” (idem), construídas numa intrínseca relação espaço/tempo. Esse imaginário colonial/moderno, sobre o qual atua o pensamento liminar, consiste no discurso sobrepujante do ocidentalismo “em tensão e conflito com as forças da sulbaternidade, geradas pelas reações iniciais dos escravos ameríndios e africanos e agora pelo ataque intelectual ao ocidentalismo, buscando novos caminhos para um imaginário democrático” (idem, p. 49-50).

O pensamento sobrepujante do ocidentalismo, de um “discurso único do mundo” (para relembrar a expressão de Milton Santos), cuja força é sustentada no pressuposto da origem, e da metafísica da presença, é exposto e rasurado em um mapa difuso, como aquele, analisado por Mignolo, graficamente representado no romance da norte-americana Leslie Marmon Silko, *The almanac of dead*:

O mapa de Leslie Marmon Silko resgatou a diferença colonial introduzindo a dimensão temporal em uma configuração espacial, mostrando, em uma perspectiva

transnacional, a história do sistema mundial colonial/moderno do ponto de vista de uma história local específica. Como se sabe, os ameríndios não faziam uma distinção precisa entre espaço e tempo. O “mapa de quinhentos anos” reforça a luta, por parte de ameríndios e índios norte americanos, pela memória, pela terra, pela dignidade humana, pela desubalternização do saber e pela diferença colonial. (MIGNOLO, 2003, p. 51)

Em *Iararana*, o local específico do poeta, sua cidade Belmonte, ao mesmo tempo em que representa o marco geográfico do “descobrimento”, Porto Seguro, dialoga através da figura do centauro, que ensina os caboclos “a tirar broto de cacau” (p. 39), com imaginários ameríndios asteca e de tribos submetidas ao domínio espanhol, vislumbrando e criticando a perspectiva colonial, numa abordagem estratégica e articulada com demandas de outras situações históricas. A árvore do cacau e o seu fruto, tão bem adaptados ao clima da região do sul da Bahia, eram sagrados para os astecas. Foi Quetzalcóatl, uma das principais deidades desse povo, quem o ensinou a cultivá-los, e a denominação científica *theobroma cacao* (manjar dos deuses) resgata a noção de fruto abençoado.

A narrativa de Sosígenes, entretanto, reinventa essa história em um contexto de violência, decorrente das riquezas, advindas da produção moderna dessa cultura. O sagrado funde-se ao profano, o explorador é simultaneamente um deus asteca que substitui Jurupari, uma deidade tupi, uma criatura híbrida da mitologia grega, além de um agressivo posseiro, que explora o trabalho alheio, nas roças de cacau.

A presença reinventada do mito centáurico no imaginário de muitos escritores de países da América Latina de colonização espanhola, segundo Dorita Nouhaud, em seu texto “Centaurus Americanos” (In. BRUNEL, 1998, 155-159), explica-se pelo fato de os colonizadores espanhóis terem explorado a América sob o lombo de cavalos e, como os índios não conheciam esse animal em estado domesticado, enxergavam, homem e bicho em

um só corpo, formando uma figura terrível e arrebatadora, semelhante ao centauro grego. Sosígenes reforça e redimensiona esse imaginário, em algumas passagens do poema: “Ele fez guerra com espingarda aos cabocos do mato/ [...] tinha corpo de cavalo e andava de quatro pés (idem, p: 34). Ao tempo em que dialoga com alguns escritores latino-americanos:

Nesse aspecto, a narrativa sosígenesiana dialoga com a história e com autores do modernismo hispano-americano Rubém Dario (*Colóquio de los Centauros*, 1908), José Juan Tablada (*El Centauro*, 1894) Luís Urbina (*El baño del Centauro*, 1905) e Guillermo Valencia (*San Antonio y el Centauro*, 1898) [...] O centauro simboliza, ainda, o empenho colonizador, que, por sua conotação mágica e sedutora, causa ao mesmo tempo atração e repugnância nos colonizados. Em seu artigo, intitulado *Os centauros americanos*, Dorita Nouhad (idem. ibidem. p. 157) afirma que: “Em um continente onde o índio, levado ao trabalho pelo conquistador, é chamado de 'peão', o que anda a pé, peão que deve respeitar as castas diante do deslocamento privilegiado do cavaleiro, o cavalo – como já dissemos – torna-se um obscuro objeto do desejo. Os que estão a cavalo são os comandantes, os mestres, os militares. A genitalidade do Centauro indo-europeu encontra-se no macho, já que o cavalo é, se posso dizer, o sinal externo de sua virilidade. Também significativamente, as mulheres andam a pé, como mostram as admiráveis imagens do filme mexicano *Enamorada*, de Fernandez, com o homem, o Herói da Revolução, partindo a cavalo para a guerra e a mulher seguindo atrás, a pé”. (SOUZA, M. A, 2002, 73-74)

A articulação tempo/espaço em um lugar geograficamente específico, mas ao mesmo tempo estrategicamente disperso, constitui aquela interação que Castells se referiu como “padrão altamente diversificado que dá margem a interpretações alternativas” (CASTELLS, 1999b, p. 83) e Milton Santos como um fenômeno “baseado num acontecer solidário, que é fruto da diversidade e num acontecer repetitivo, que não exclui a surpresa” (SANTOS, 2008, p. 84).

A repetição é configurada na obra de Sosígenes como exposição e força da diferença cultural, expressa em um lugar, ao mesmo tempo específico e diverso, que extrapola o sentido de dado geográfico, tornando-se, uma política. Não um discurso político, no sentido de um posição restrita a uma visão de mundo, construída sob uma sintaxe pré-determinada mas uma política do lugar, aquilo que em outras palavras, Mignolo chama de *locus* de

enunciação (2003). O locus de enunciação ou a política do lugar, configura-se como encenação e performance, baseado em vivências locais ambivalentes, que refletem criticamente acerca dos legados coloniais e pós-coloniais e luta para por em primeiro plano “a força e a criatividade de saberes, subalternizados, durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e razão moderna” (MIGNOLO, idem, p. 36).

Nas obras de Adonias Filho e Jorge Amado, especialmente em *Luanda Beira Bahia* e *Tocaia Grande*, o locus de enunciação se apresenta na percepção aberta de um lugar de chegada e de saída, revelador de dispersão, conflitos e de mesclas culturais, o sul da Bahia e também numa ênfase em personagens que se deslocam de seus ou em seus próprios lugares de vivência, procurando negociar formas de identificação e de diferença culturais. O deslocamento espaço/tempo resulta na constituição trágica de um retorno a uma forma de identificação pretensamente superior, em *Luanda Beira Bahia*, e num intenso cruzamento de forças culturais, embaralhamento e fluxos de lugares, fornecidos pelas chegadas de diversos personagens em *Tocaia Grande*.

A figura de um pai branco, cuja força aparentemente unívoca e fixa, encontra-se, todavia, sob a perspectiva de uma narrativa do renegado começo, e, paradoxalmente, na imensidão, no distanciamento e na dispersão do mundo, perdida em fragmentos entre-tempos e entre-lugares, produz através do enalço errante da demanda de seus filhos, uma leitura reveladora da produção imaginária de geografias rasuradas que permitem compreender as relações culturais na contemporaneidade, construídas a partir de posturas descentradas de personagens viajantes e andejos.

O filme *Terra Estrangeira* (1995) de Walter Salles explorou um imagem semelhante, com a qual a narrativa de Adonias Filho, *Luanda Beira Bahia*, se constitui. A história de Paco, jovem estudante universitário (personagem do ator Fernando Alves Pinto), que mora na cidade São Paulo com sua mãe Maria Azguirre (personagem de Laura Cardoso), vivenciando ambos a crise econômica e o fracasso do Plano Collor, atualiza a figura mítica no cinema brasileiro dos anos 90.

Descontente com sua vida no Brasil, a mãe de Paco resolve colocar em execução seu plano de voltar com o seu filho à terra de seu pai, San Sebastian na Espanha, entretanto, tem dificuldades, trabalhando como costureira, para conseguir dinheiro e realizar tal intento. Sem nutrir o mesmo desejo, Paco tenta a carreira de ator teatral, mas não é bem sucedido num teste. A mãe que enxerga no filho a figura de seu próprio pai, tenta dissuadi-lo a comprar as passagens a prestação, e termina morrendo de um ataque cardíaco ao assistir na televisão o anúncio do confisco da poupança, pela então ministra da economia, Zélia Cardoso.

A narrativa se desenrola com o encontro casual de Paco com um traficante de diamantes, Igor, personagem de Luís Melo, que se apresenta como um dono de uma loja de antiquários e paga a passagem do jovem para a Europa, sob a condição de que ele entregue um violino a um suposto comprador em Portugal, de lá o jovem poderia seguir para a Espanha. Antes, porém, Igor faz um discurso<sup>34</sup> eloquente e apologético da colonização europeia, dentro de sua loja, uma espécie de depósito de antiquários (ou mercadoria de

---

<sup>34</sup>Esta é a fala de Igor: “Está vendo essa cadeira Paco? Isto não é uma cadeira. Esta não é uma mesa. São vestígios, isso, vestígios de uma puta aventura! A maior aventura de todos os tempos, a dos conquistadores, dos Aguirres, Ex-Aguirre! A aventura da navegação, da descoberta, da colonização, da imigração... todas as provas estão aqui, todas! É claro que não as grandes provas, porque o ouro já foi há muito tempo e o diamante está acabando... Essas são as pequenas provas, o dia-a-dia, o suor de gente comum. Você entende isso, Paco? E você acha que as pessoas querem se lembrar disso? Porque a memória, Paco, foi se embora junto com o ouro e os visionários, com os santos barrocos, com Aleijadinho. Estamos a viver o império da mediocridade, meu amigo, dos engarrafamentos em *shopping centers*, dessa falsa modernidade de janotas incultos. De leitores de Sidney Sheldon. É o fim do mundo, Paco! É o fim do mundo!”. (TERRA ESTRANGEIRA, 1995)

contrabando?), dentro dos quais sorrateiramente ele enviava diamantes traficados para a Europa – inclusive dentro de santos de madeira, o que remete a formas em que habitantes da colônia burlavam as leis coloniais, escondendo pedras preciosas dentro de santos e evitando o confisco da metrópole portuguesa nos séculos XVI e XVII.

Em seu discurso dirigido para Paco, a quem ele sempre lembra seu sobrenome espanhol, de origem basca, Eizaguirre, Igor descreve aqueles objetos como vestígios da colonização, louvando aquela época como uma “puta aventura”, uma “aventura dos Aguirres” e depreciando a modernidade, como uma época de “janotas incultos”. Ao evocar esse sobrenome, Igor constrói uma relação com a história de Lope de Aguirre, conquistador espanhol do século XVI, que foi tido como louco e se rebelou contra a monarquia espanhola e cuja viagem pela Amazônia, numa busca insana pelo Eldorado, fora tratada ficcionalmente pelo filme *Aguirre, a Cólera dos Deuses*, do cineasta alemão Werner Herzog, em 1972.

O filme de Walter Sales com co-direção de Daniela Thomas e o romance de Adonias Filho são constituídos de imagens da colonização portuguesa e da colonização espanhola, de lugares paternos, revisados e rasurados na história de jovens que seguem uma viagem, sem saber exatamente se vão chegar e como vão chegar a um destino. Traídos, mortos ou feridos por uma ilusão, na rota inversa dos descobrimentos e no rastro trôpego de seus pais fundadores, espanhol e português, esses personagens representam o ideal gorado de pátria, na perspectiva fundacional de uma origem colonizadora e patriarcal, reeditada na construção do nacionalismo das ex-colônias de grandes impérios ocidentais, cujas histórias monumentais inspiradas numa semelhança do filho com um pai fundador é sempre atordoada por outras imagens obscuras, violentas e descontínuas.

As viagens desses personagens que relacionam a imigração e o contrabando ilegal contemporâneos com as incursões coloniais marítimas do século XVI, produzem percepções geográficas e históricas diversas e complexas como aquelas configuradas nos espaços da cidade moderna de Lisboa, em *Terra Estrangeira*, uma cidade tão cosmopolita com a presença de imigrantes da ex-colônia, quanto segregacionista com brasileiros e angolanos, constituindo guetos com suas identidades subalternas e intersticiais – como a representada pela personagem de Fernanda Torres, Alex, em *Terra Estrangeira*, que declara: “Quanto mais o tempo passa, mais eu me sinto estrangeira... cada vez mais eu tenho consciência do meu sotaque, de que a minha voz é uma ofensa para os ouvidos deles [...] quando eu penso em voltar para o Brasil, me dá uma frio na espinha...” (idem).

Ou como a Bahia no romance de Adonias Filho que, como sugere o título ambivalente do romance *Luanda Beira Bahia*, corrido sem vírgulas entre os nomes dessas três localidades, é e não é as cidades portuárias de Beira, em Moçambique, e Luanda, em Angola. A uma e diversa *Luanda Beira Bahia* é o lugar onde homens com sangue africano saem da selva escura e retornam a ela, “assombrados com a vista do mar” (p. 135), para admirar os grandes navios (que não ostentam mais tombadilhos negreiros do século XVI, mas cargueiros modernos), mas também é onde homens com esse “sangue africano”, “preferem o mar” (p. 19) disseminando-se no mundo, como os brancos europeus.

O sangue não vinga como ideal de origem ou de fundação nacional nos lugares esquivos e esquizos dessas histórias, nem na Lisboa, onde Paco se relaciona, conturbada e amorosamente, com a garçonete conterrânea Alex, que vende sua própria identidade e seu passaporte, a fim de obter um pouco mais de dinheiro para sobreviver; nem nos descaminhos de Caúla, Iuta e João Joanes, traçados simbolicamente pela mão errante da professora negra



de Caúla sobre o mapa, apontando tanto para África, quanto para os “vazios pintados de azul” (p. 25); nem na perspectiva de outro personagem negro Pé-de-vento, que em vez de enterrar os corpos desses três personagens no quintal da casa de Caúla, onde se fixava a jindiba centenária, prefere lançá-los ao mar num féretro feito dessa árvore com o desejo de colocar um velame, deixá-los partir numa outra deriva, “com velame aberto, fariam novamente a viagem por Luanda, Beira, Bahia” (p. 173).

A sugestão do encontro amoroso como resolução de um conflito de identificação, ou seja, uma junção de sangues que resultaria no ideal do casamento, garantindo a herança familiar ou uma síntese nacional, não funciona no encontro fortuito dos brasileiros Paco e Alex, em Portugal, nem no acidental enleio de Caúla e Iuta, em Angola. Esses encontros mostram a face de um sujeito nacional dividido, rasurando aquela face legitimadora de um romantismo e de uma retórica erótica do século XIX, criadora de arquétipos fundacionais das nações latino-americanas, estruturador de vários “romances patrióticos”, como observou Doris Sommer, em seu livro *Ficções de fundação* (2004).

Segundo Sommer, o desejo da nacionalidade, como o de ser ou querer ser argentino, americana ou brasileiro, assemelha-se a paixão e o desejo pelo outro, daquele outro situado em um lugar exótico, fixo mas promissor. Ela demonstra através de uma crítica cultural e feminista, que todo um “cânone latino-americano fala diretamente ao investimento passional que temos no nacionalismo” (2004, p. 11). Assim, “os romances românticos caminham de mãos dadas com a história patriótica na América Latina” (idem, p. 21). Tal cânone buscava estimular imaginações comunitárias, através de romances produzidos por setores da classe média e alta, e por europeus transplantados, cujos sonhos os tornavam americanos.

A eles pertencia o espaço para realizar os desejos de um velho mundo corrupto e cínico, o espaço em que 'romances domésticos' e o 'romance' ético político podiam se unir [...] ao se identificar com heróis e heroínas, os leitores seriam motivados a imaginar um diálogo entre setores da nação, a realizar casamentos convenientes, ou pelo menos, seriam tocados por tal ideal fantasmagórico. Apesar de diversificadas, as conciliações românticas parecem fundamentadas na natureza humana interpretadas de formas diversas durante esse período otimista, mas sempre supostamente racionais e construtivas. A paixão erótica era menos o excesso socialmente corrosivo que estava sujeito à disciplina em alguns romances modelo da Europa, e mais a oportunidade (retórica ou outra) que interligava círculos de leitores heterodoxos: regiões, interesses econômicos, raças e religiões rivais. Também na Europa, o amor e a produtividade se encontram no lar burguês, em que, pela primeira vez, na história da família, esperava-se que o amor e o casamento coincidisse. Mas a América era o espaço ideal imaginário, da Europa para o projeto burguês de coordenar o sentido e a sensibilidade, coordenar a produtividade e a paixão. (idem, p. 30)

As histórias de *Luanda Beira Bahia* e *Terra Estrangeira* também partem de enlances amorosos, marcados por atos de bravuras, pela decisão masculina e desejosa, mas esses atos funcionam na direção inversa de uma nacionalidade a se criar ou a se recuperar, através da perspectiva fatídica de um retorno ao lugar de origem paterna: do “retorno” de Paco a Espanha e a San Sebastian, terra de seu avô, tendo como companhia Alex (salva dos traficantes de diamantes) e o de Caúla com Iuta (salva da brutalidade de seu ex-noivo, o africano Nizuá) ao Brasil e a Ilhéus, terra do seu pai: “Um brasileiro como seu pai, ele já sabia” (p. 150).

Casa não precisava, ele e Iuta, porque lá estava no Pontal, esperando-os, a própria casa onde nascera. Apresentaria a mulher à jindiba, a velha árvore, sua amiga, parte da casa tão gente quanto Pé-de-Vento. Todas as coisas ficaram como a mãe a deixara, a mesa, e a cama, o armário e o cabide, mesmo o retrato de João Joanes, o pai, na parede. O Sardento na moldura, mais que um retrato, homem de carne e osso. (p. 163)

O retrato do pai é o espelho embaçado em que Caúla tenta vislumbrar uma imagem estável, constituída inicialmente a partir de uma perspectiva racial (branco) e, em seguida, de um pertencimento nacional (brasileiro). O pertencimento nacional redimensiona a figura do

pai cuja identificação lhe impulsionou a uma dispersão por Luanda Beira Bahia, a uma fixidez representada pela jindiba, fixa no seu quintal, nas raízes profundas daquela árvore, fincadas no solo de Ilhéus, e nas coisas da sua casa, que “ficaram como a mãe deixara” (idem), além do próprio retrato do Sardento incólume, pendurado na parede, e enfim exposto diante dos olhos de reconhecimento e de terror de seus filhos.

A persistente procura simbólica pelo patriarca branco em *Luanda Beira Bahia*, resultando na morte de seus protagonistas, promove uma rasura na história romântica do século XIX, em que casais apaixonados constituirão uma herança representativa de uma fundação e de um desejo de nacionalidade. No caso do Brasil, uma herança mestiça garantidora da permanência do sangue dos descobridores, em detrimento do apagamento “natural” dos caracteres raciais e culturais do colonizado.

Diferente do heroísmo sobrevivente dos romances de Alencar, de Peri e Ceci, representando a união entre o índio civilizado pelo branco, e pela branca, a autêntica filha de portugueses no romance o *Guarani*, ou do resultado nacional, esperançoso e doloroso do mestiço Moacir, carregado nos braços de seu pai o português Martim, após a morte de Iracema, as uniões desses casais não chegam a um termo fundador: nem no nascimento do filho de Caúla e Iuta, fruto de um impedimento moral, nem na sua chegada a um lugar original, objeto de desejo também de Paco e Alex, no fim de *Terra Estrangeira*, ao atravessarem a fronteira de Portugal em direção a Espanha e San Sebastian.

O fim desses heróis expõe a impossibilidade daquele desejo utópico de retorno a uma presença, baseado na construção de um lugar determinado pela história. Esse lugar da história tenta apagar a diferença cultural e os movimentos dispersivos da imigração e das relações

culturais contemporâneas, a partir da afirmação de uma origem, ou de uma síntese racial, redentora e superior.

Outras obras de Adonias Filho também expõem um imaginário da origem, construído na perspectiva de uma “geografia imaginativa” – adaptando aqui expressão de Edward Said em *Orientalismo* – consagradora de realizações impressionantes, refletidas nos marcos históricos de uma brasilidade do empenho colonizador europeu do século XVI, ao mesmo tempo em que constitui um outra presença fundacional, sujeita a rasuras frequentes, a partir da figura do desbravador do cacau no final do século XIX e início do século XX.

Essa história do lugar enfatiza o sul da Bahia como uma “região” configuradora de uma história nacional, mas também a apresenta como lugar específico e diverso onde se processa uma outra história, a história do cacau, sobre a qual Adonias chegou a escrever um ensaio em 1973, intitulado *Sul da Bahia: chão de cacau* (uma civilização regional). De cunho sócio-cultural, o autor intenciona demonstrar nessa obra a construção de uma civilização do cacau, a partir de um estrutura econômica, resultante da produção do cacau. Em sua concepção geoistórica, assim, Adonias revela um desejo configurador de um lugar que não corresponde a uma exatidão geográfica, embora seus dados geográficos tentem mostrar isso:

Possui noventa mil quilômetros quadrados que, abrangendo duas Capitâneas Hereditárias – Ilhéus e Porto Seguro – refletem muito da história brasileira. Os marcos da Descoberta, como o Monte Pascoal, a Bahia Cabralia e a Coroa Vermelha, aí estão como imagens vivas do mais antigo passado. E se daí saíram as primeiras entradas brasileiras para o interior, também aí começou a exploração da terra. A mesma terra que permitiu a Pero Vaz Caminha dizer em carta ao Rei que, em se plantando, nela tudo vingará [...] É situada em tamanha dimensão geográfica – 90.000 km<sup>2</sup> que com cerca de dois milhões de habitantes, abrangendo 89 municípios – que corresponde de fato a um pequeno país.

A geografia imaginativa e descontínua de Adonias, com o intuito de criar uma “uniformidade civilizacional”, relaciona, entretanto, períodos históricos, geográficos,

populacionais bem diferentes: a do século XVII, quando as capitanias Ilhéus e Porto Seguro eram extensas faixas territoriais que avançavam até o atual centro-oeste brasileiro, e a época mais recente da divisão geopolítica dos “89 municípios” no final do século XIX e século XX. Sua abordagem acerca da construção de uma civilização regional, todavia, não se deu no século XVI, nem no XVII, devido ao que ele chama de “fracassadas tentativas de penetração portuguesa” (idem, p. 27) até meado do século XVIII, mas com a chegada dos desbravadores “que conquistaram a selva a fogo, pólvora e machado. E ergueram povoados arruados e vilas” (idem p. 28).

Uma outra colonização, numa época em que, pelo menos politicamente, o Brasil não era mais colônia. Adonias produz um discurso do desenvolvimento econômico, tendo como referência a cultura do cacau e toda a glória e riqueza geradas, uma solução encontrada para os problemas do chamado “atraso civilizacional” da região do sul da Bahia. Segundo o escritor, citando o viajante evangélico norte-americano, Daniel Parish Kidder, em sua visita missionária ao sul da Bahia em 1840<sup>35</sup>, antes da produção de cacau, o sul da Bahia se encontrava em completo abandono, isso se dava por conta da oposição do “gentio aimoré” (idem, p. 41-41). Adonias reproduz uma perspectiva de civilização fundada por uma colonização benfeitora, que vai desde a tradição colonialista de Gabriel Soares de Souza a Aires Casal, até perspectivas mais atuais, como a visão sociológica de Oliveira Viana.

A chegada do desbravador, tipologia social em grande parte composta por sergipanos e por homens vindos de diversos lugares do nordeste da Bahia, conforme Adonias Filho,

---

<sup>35</sup> Em seu texto *Sketches of Residence and Travel in Brazil*, cuja publicação mais conhecida no Brasil é da Itatiaia, juntamente com Edusp. Ver: KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil; Rio de Janeiro e província de São Paulo; compreendendo notas históricas e geográficas do império e das diversas províncias*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980. Reconquista do Brasil (nova série), nº 15.

marca o início da civilização regional, que segundo ele não é exatamente uma outra nação, mas um subsistema que se insere e oferece elementos enriquecedores para um sistema nacional maior, a nação brasileira.

Os desbravadores funcionam como “pais fundadores” de um subsistema e da nação grapiúna. Nesse ensaio, Adonias Filho enfatiza que desbravadores são em grande parte indivíduos constituídos da mistura de índios e negros, ou de índios e brancos. Ao mesmo tempo em que enfatiza a presença dos índios em suas narrativas, ele aborda a progressiva e natural “pacificação” e apagamento das ditas “tribos selvagens”, como as dos aimorés, a partir da intervenção de negros e principalmente de brancos, provindos das regiões mais litorâneas e ditas “mais civilizadas”. “As selvas permaneceram virgens à espera do desbravador e do cacau” (p. 41), na perspectiva apresentada no seu ensaio, a espera de uma presença fundacional bruta, cabocla e civilizadora, no lugar da história, criou as cidades e gerou paulatinamente uma civilização regional.

A produção intelectual de Adonias Filho vai se estabelecer entre uma origem bruta e violenta de um lugar da história, determinado pela ideia civilizadora e de um empenho colonizador contínuo, apresentada, por exemplo, nesse ensaio, e a história do lugar, uma percepção de um espaço específico, vivenciado, mas múltiplo e fluido, que revelam os dilemas sociais, as relações culturais imprevisíveis, trágicas e descontínuas, como nos seus romances *Corpo Vivo*, *Memórias de Lázaro*, *Léguas da Promissão*, *As velhas*, principalmente em *Luanda Beira Bahia*.

Em *Corpo Vivo*, o personagem Abílio resume a complexidade dos inúmeros caminhos que configuram e embaralham as relações entre os sujeitos em seu próprio lugar, especialmente naquele “chão de cacau”: “O mundo, vocês sabem, é uma rede. As estradas se

traçam, umas nas outras, como os fios da rede” (AGUIAR, 1995, p. 18). A produção de uma uniformidade, resultando numa nação grapiúna unificada, defendida na produção do seu ensaio, é efetivamente sobrepujada pela rasura das imagens de lugares tensos e de “estradas infinitas”, trafegadas por todo tipo de gente, como aquela apresentada no início de *Memórias de Lázaro* (1961, p. 03): “infinita é a estrada com suas curvas, uma estrada como outra qualquer, com pássaros e ladeada de grama, mas uma linha sinuosa no chão avermelhado e sêco. Onde começa ninguém sabe. Onde termina, ninguém sabe também”.

Ou como o Catongo de *Leguas da Promissão* uma selva dividida nas pelejas da disputa do cacau, mas também de solidariedades inesperadas, onde “há força, luta, e guerra entre tudo que vive” (idem, p. 10), um território dentro do território, um mundo pequeno que representa o mundo “total”, onde caminhos previsíveis são fechados e outros abertos, pois como diz o narrador, caíndo numa contradição compreensível: “nem tudo porém é a luta. Reúnem-se as famílias para as festas, bebem licor de cacau, dançam e cantam”. (idem, p. 11)

Em *As velhas* (1977), como em *Luanda Beira Bahia*, as surpresas reservadas por esses descaminhos por esses entrelaçamentos imprevisíveis, resultam numa busca gorada de um filho mais velho, Tonho Beré, pelos ossos do seu pai branco: o desbravador Pedro Cobra, assassinado por uma mulher, Zefa Cinco, a golpes de facão. Na busca, Tonho se depara com diversos lugarejos e cidades do sul da Bahia, a exemplo de Camacã, Almadina e Buerarema, ouve histórias interligadas nas vozes de diferentes tipos de pessoas, principalmente de quatro velhas, que se colocam num primeiro plano, deixando como plano secundário a ordem reincidentemente enfática, ditada por sua mãe, a índia pataxó Tari Januária: “Eu quero os ossos” (idem, p. 10), “Vá buscar os ossos”. (idem, p. 21)

O que durante o desenvolvimento da narrativa em *As velhas* parecia ter um objetivo transcendente, uma espécie de destino xamanístico numa presença revelada, realiza-se no final como um dever não cumprido e dispensável (os ossos não foram encontrados, e isso não foi um peso para Beré), a partir do questionamento atônito de Tonho Beré, que não conseguiu entender e atender as imprecações da mãe: “E para que você, mãe, queria os ossos de pai [...] Os ossos dos braços e das pernas. Quatro ossos [...] estão perdidos na terra?”. A velha mãe responde: “Queria botar os ossos deles nas lâminas e fazer quatro facas [...] que filho não seria valente com os ossos dele na mão?” (idem, p. 125).

Essa demanda realizada nas encruzilhadas de um lugar, em que são construídas várias histórias, em vez de uma história e uma origem unívoca e contínua, perdidas, nesse caso, nas “estradas infinitas” do sul da Bahia, como os ossos do personagem desbravador, Pedro Cobra, constitui-se como tônica nas obras de Jorge Amado, notadamente em seu romance *Tocaia Grande*.

A construção desse *locus* da dispersão, dos cruzamentos e da tensão, marcado pela perspectiva de uma demanda gorada, uma demanda da desfundação como aquela construída pelo menino do céu em *Iararana*, tem também como referência dispersa, em *Tocaia Grande*, o “chão de cacau”. A proposta de rasura da presença fundacional, nesse romance, inserida num conjunto da escrita literária de Jorge Amado, é compreendida aqui como seu esforço interpretativo contundente e crítico da ideia de origem nacional, colonialista e “civilizadora”. Tal origem sustenta-se como já mencionei anteriormente, pelo discurso da mestiçagem, vista pelo pensamento social brasileiro e pelo senso comum como um processo fundador, marcado pela síntese, pela união das raças, definitiva e previsível.



Tocaia Grande é um lugar onde se constrói um começo destituído daquele sentido unívoco do “colonialmente civilizador”, ou do “racialmente democrático”, um lugar aberto às diversas forças de deslocamentos, de mesclas e de conflitos, um território do “devir”, do perder-se e do “refazer-se”. Compreendida através de processos incessantes de desterritorialização (afastamento, negação, conflito) e de reterritorialização (retomada a uma raiz, afirmação e conciliação) – movimentos que não são estranhos nem contrários entre si, mas suplementares –, essa noção de território só se torna possível numa perspectiva descentrada, em relação àquele desejo de acercamento e fixidez, estabelecido pela metafísica da presença, reproduzido discursivamente através das histórias monumentais das fundações nacionais.

Esses processos são marcantes na representação de um lugar disperso, no qual se desenvolvem formas culturais de “solidariedade” e de identificação com outros lugares, como acontece com a cidade de Belmonte na poesia de Sosígenes Costa. Tais processos aparecem, ainda, na representação daquela outra dispersão, narrada através da saga de personagens, que se deslocam espacialmente numa tentativa frustrada de “resgate” de um outro lugar/tempo original, no romance de Adonias Filho.

Já na narrativa de Jorge Amado, por outro lado, esses processos se revelam através de fluxos e dilemas, promovidos por andanças, imigrações, trocas simbólicas de sujeitos culturais, emergidas geograficamente num mesmo lugar, mas que por essa razão também descentra-se e dispersa-se.

As noções de des- e de re- territorialização contribuem, assim, para a constituição do conceito de um renegado começo, intempestivo e surpreendente, com o qual venho trabalhando. Criação e destruição como forças simultâneas e suplementares caracterizam tais

noções, aproveitadas do pensamento de Deleuze e Guattari (1995a)<sup>36</sup>, que tem uma importante referência na geografia, nos estudos do espaço e do território, mas também se referem à questão do sujeito cultural.

Lugar onde atuam outros lugares, carregados simbolicamente por diferentes sujeitos como reminiscência e como enunciação, Tocaia Grande é o espaço do negociável, do criativo, e dos processos de desterritorialização, um contradiscurso da percepção consagrada e territorial de Irisópolis. É também lugar de ausências de perdas nos solos das certezas, da coagulação dos fluxos, e das reterritorializações. O dinamismo e a simultaneidade no romance de Jorge Amado, desses processos da reterritorialização e da desterritorialização, que não se sustentam individualmente, revelam um lugar “onde nada persistia imutável” (p. 191), um lugar-encruzilhada, onde “Violados os fundamentos, novos valores se impunham” (idem).

A perspectiva de simultaneidade desses processos é entendida por Deleuze e Guattari através da configuração do rizoma, que, diferente do modelo arbóreo, centrado numa raiz única, apresenta-se nas multiplicidades, representadas pela conjunção “e”, cuja força é “suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.37). O rizoma é o mapa das multiplicidades que envolve geoistoricamente diferentes sujeitos em seus lugares, como conexões e tensões entre multiplicidades, é assim como tento mostrar nessas narrativas, a força da realidade complexa de uma história efetiva do lugar.

---

<sup>36</sup>Em *O mito da desterritorialização* (2004), o professor e geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert discute a abordagem geográfica na obra de Deleuze-Guattari e demonstra a partir do pensamento de intelectuais, os diferentes olhares geográficos sobre a obra desses dois pensadores franceses. A abordagem geográfica se apresenta num movimento provocativo de uso e desconstrução dos conceitos dessa disciplina e ao mesmo tempo numa valorização dos contextos das direções, orientações geográficas, os quais fizeram com que o filósofo Roberto Machado definisse o pensamento de Deleuze como uma “geograficidade da genealogia” (MACHADO, 1990, p. 09 apud HAESBAERT, idem, p.108). Em relação aos olhares geográficos sobre a obra de Deleuze-Guattari, notadamente, sobre suas obras *Mil Platôs*, *Anti-Édipo* e *O que é filosofia?*, Haesbaert destaca o trabalho de geógrafos como o de Nigel Thrift, Marcus Doel, Pamela Shurmer-Smith e J. K. Gibson-Graham que assumem “explicitamente posições pós-estruturalistas [...], curiosamente muito mais no Reino Unido e nos Estados Unidos do que na França, terra dos dois filósofos”. (HAESBAERT, idem, p. 104)

O mapa é aberto, é conectável, em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo ou uma formação social. Pode desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter múltiplas entradas [...] Um mapa tem múltiplas entradas, contrariamente ao decalque que volta sempre “ao mesmo”. Um mapa é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a presumida “competência”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.22)

A relação mapa e decalque, rizoma e raiz, não se desenvolve como uma dicotomia irreduzível, posto que um transpassa o outro, modificando mutuamente sua natureza, estabelecendo uma relação de forças e de substituições incessantes entre si. A perspectiva de Deleuze-Guattari interessa aqui no seu aspecto rigorosamente criativo, não do criativo entendido como o (ingenuamente) lúdico, mas como proposta teórica para se pensar uma política do lugar, operando na fluidez das relações culturais e evitando cair na vala do senso comum, que absorve e reproduz o pensamento colonial, como única e inevitável verdade. Essa perspectiva admite o lugar como posição de uma enunciação produtiva e relacional, um lugar como a própria América (Os Estados Unidos em relação a Europa, segundo Deleuze e Guattari na obra citada), por exemplo, que não está isento:

da dominação das árvores e de uma busca das raízes. Vê-se isto até na literatura, na busca de uma identidade nacional, e mesmo de uma ascendência ou genealogia europeias (Kerouac parte em busca de seus ancestrais) [...] E, no interior da América, não são as mesmas direções: a leste se faz a busca arborescente, e o retorno do velho mundo. Mas o oeste rizomático, com seus índios sem ascendência, seu limite sempre fugidio, suas fronteiras movediças e deslocadas. Todo um “mapa” americano, no oeste, onde até as árvores fazem rizoma. A América inverteu as direções: ela colocou seu oriente no oeste, como se terra tivesse se tornado redonda precisamente na América; seu oeste é a própria franja do leste. (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.30)

O lugar do renegado começo, em *Irarana* e *Luanda Beira Bahia*, o chão de cacau, em que se expõe a força consagradora do empenho colonial e da continuidade de uma fundação

nacionalista, ao mesmo tempo, em que a dessagra, através de seus personagens, agindo como raízes que se perdem e se conectam a outras raízes, funciona a partir dessa perspectiva bárbara, das direções rizomáticas, invertidas e dispersas, no mapa das multiplicidades de buscas e de rumos erráticos, vinganças mal cumpridas, ossos e sangue perdidos: o Inuri obscuro de *Corpo Vivo*; os incertos Tonho Beré e Tari Januária em *As velhas*; o temeroso e risonho menino do céu em *Iararana* – interrogações diante de uma sina irônica e raízes partidas. Mapa dos “Índios sem ascendência” emudecidos e mortos, antes de uma tragédia genealógica, como Morena, mãe de Caúla, em *Luanda Beira Bahia*.

São as feições de índio do personagem Natário da Fonseca, “face larga, cabelos negros, escorridos, maçãs do rosto salientes, olhos miúdos e argutos” (p. 20), que apontam as múltiplas direções, as entradas e saídas desse “lugar conveniente” chamado Tocaia Grande. O mameluco, visto pelo coronel Boaventura, a quem servia de capanga, como dotado de poderes de prestidigitador (mágico que desloca e faz desaparecer objetos diante de um público), parece enxergar além das possibilidades imediatas de uma paisagem e de um território.

– Conheço um lugar muito conveniente, Coronel. Posso mostrar, se vosmicê quiser fazer um desvio, coisa de meia légua. Fica pouquinho mais adiante, subindo o rio. Lugar conveniente? Conveniente, para quê? A informação do mameluco chegava tão a propósito que o coronel Boaventura sobressaltou-se [...] De um lugar conveniente estava precisado, como pudera Natário advinhar? (p. 19),

A conveniência do lugar para o coronel Ventura é a de se armar uma tocaia grande contra seu desafeto, o coronel Elias Daltro, a fim de garantir posse de um território de cacau e prestígio político na região. Para Natário, entretanto, essa era uma das possibilidades de pensar o lugar, pois “todo lugar serve para se armar uma trampa [...] basta uma árvore bem situada e um cabra bom na mira” (p. 21). O lugar é pra Natário, sobretudo, abertura e devir:

serve para construir sua casa e também cidade; o lugar de morte feia e sangrenta é também “lugar mais bonito de dia ou de noite [...] pra se viver” (p. 26). De olhar arguto (mas não transcendental e mágico, como pensava o coronel), um olhar rizomático e múltiplo, o mameluco “fitava ao longe, parecia enxergar além do horizonte, além do tempo”. (p. 22)

Antes da cidade de Irisópolis e da história efetiva e renegada de Tocaia Grande, “antes de existir qualquer casa, cavou-se o cemitério ao sopé da colina, na margem esquerda do rio” (p. 19), mas isso não selou a possibilidade abundante de vida múltipla e criativa de relações culturais naquele lugar. Natário representa esse sujeito-lugar, sujeito-rizoma, que consegue se posicionar diante do fluxo, conectar-se a ele, sem tolhê-lo ou impedi-lo, ou impedi-lo em si. Tendo papel importante no começo daquele lugar, que cresceu e se tornou arruado, com fama inclusive de sujeito fundador, Natário assiste a chegada de uma diversidade, conecta-se com ela sem impedir sua dinâmica e sem ser voz única, superior e dominadora..

Se no início das disputas pela terra, ele assumiu e apoiou a política de domínio de um território, sendo o pivô de uma tocaia grande articulada com esse intento, no final da narrativa ele se põe em uma outra posição, numa posição inversa, desterritorializada, numa tocaia contra o herdeiro dominador, o coronel Boaventura Filho (um dos responsáveis pela dizimação dos moradores de Tocaia Grande), interrompendo novamente a direção de uma história unívoca e monumental de Irisópolis: “Natário firmou a pontaria, visando a testa de Venturinha. Em mais de vinte anos, não errara um tiro. Com sua licença, Coronel” (p. 421).

A noção de sujeito, construído a partir de uma história descontínua, a articulação e a posição estratégica do mesmo em um lugar ativo e subversivo, nessa “tocaia” contra a história monumental, fornecem alguns elementos de reflexão para pensar a questão do sujeito nacional, constituído, simultaneamente, por pontos de fluxo e de deriva dentro de uma

percepção fixa de raiz – o Natário e seu olhar sobre o território do cacau – e também em pontos de fixidez – a defesa de Natário, novamente armado, em relação à permanência da Tocaia Grande – dentro de uma percepção rizomática, aberta e múltipla: reterritorialização e desterritorialização.

Nesse sentido, lendo a obra de Jorge Amado numa perspectiva genealógica, a partir de personagens como Natário, é possível também perceber rasuras importantes que questionam a mestiçagem como discurso de uma brasilidade conciliadora de raças e como síntese nacionalista, construída sob um território limitado e uma história monumental. Ao mesmo tempo em que expressam esse desejo de uma união racial e cultural fundadora, os personagens da obra de Jorge Amado apresentam demandas goradas (ou demandas da desfundação), que resultam numa articulação de lugares e de diferentes sujeitos culturais.

Tocaia Grande é o lugar da conveniência performática, a partir do qual se pode compreender os paradoxos da cultura, cuja construção situa-se entre o desejo colonial da fundação e as formas criativas e subversivas de resistência, abrindo brechas nas possibilidades plenas desse desejo. O romance *Tocaia Grande* representa ainda um percurso importante na produção desse lugar, o qual fornece uma percepção de conexões intensas entre local e global. Adaptando George Yúdice em sua obra *A conveniência da cultura* (2006), esse lugar questiona as normas de um pensamento fundador e único, instigando, ainda mais, a performatividade.

A performatividade da história de um lugar, da encruzilhada desse romance, em vez de resultar na formação de uma identidade completa e nacional, baseada no princípio de uma mestiçagem “feliz” e “democrática” (com a qual a obra de Jorge Amado dialoga), propõe identidades rizomáticas, que exigem a mobilização de outros conceitos que desconstruam e

problematizem esse princípio, sem, no entanto, desconhecer sua força. Conceitos deslizando entre si que sirvam aqui para potencializar o sentido de uma outra mestiçagem não conciliadora, que pode ser lida através das demandas trôpegas ou da desfundação em romances anteriores, através de personagens como Antônio Balduino de *Jubiabá*, romance publicado em 1935, e Pedro Archanjo de *Tendas dos Milagres*, publicado em 1969.

Na segunda parte deste trabalho, enfim, investigo o conceito de mestiçagem no seu sentido fundacional, ligado tradicionalmente à construção e à unificação de uma identidade brasileira, abordando, portanto, seu caráter como presença e ethos nacional, espiritual ou harmônico (como aquela ficção mística do arco-íris, da cidade de Irisópolis). Em seguida, desconstruo esse conceito através das leituras de *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, *Descoberta da América pelos Turcos* e *Tocaia Grande*, que compõem uma escrita vacilante, capaz de “inscrever as intersecções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar” (BHABHA, 1998, p. 201), como em *Irarana Luanda Beira Bahia*, e outras obras de Sosígenes Costa e Adonias Filho – narrativas do renegado começo.

## **SEGUNDA PARTE: DISCURSO FUNDACIONAL E MISTIÇAGEM**

Nada de errado em nossa etnia.  
(*Etnia*, Chico Science e Nação Zumbi)

E estiveram assim um pouco afastados de nós;  
E depois pouco a pouco misturaram-se conosco;  
e abraçavam-nos e folgavam;  
e alguns deles se esquivavam logo.

(*Carta de Pero Vaz de Caminha  
a El Rei D. Manoel  
sobre o achamento do Brasil*)

### **4 A MISTIÇAGEM COMO DISCURSO FUNDACIONAL**

Se as nações se diferenciam entre si pela maneira como são imaginadas, como bem afirma Anderson (1998), que imaginário sustenta a percepção da diferença chamada nação



brasileira? A resposta, que não pode ser confortável nem definitiva, assim como, numa perspectiva crítica, nenhum ideal de nacionalidade o é, deve contemplar, entretanto, a força de imagens da origem, de um discurso da presença fundacional.

Algumas dessas imagens, de um discurso nacional, singular e diferente, vislumbram o Brasil como um país fundado a partir de um amplo processo de mestiçagem racial ou cultural, que resultaria ou resultou em duas percepções de nação:

A primeira, a de uma sociedade degradada racialmente por uma mistura, frustrando assim um projeto do século XIX, o projeto da presença, “civilizadora”, europeia e branca.

A segunda, a ideia de um país promissor, “do futuro”, cuja vocação grandiosa poderia ter como pano de fundo, simbólico e contemporâneo, a imagem publicitária de uma “gente colorida”, sorrindo em propagandas turísticas de televisão.

Tais imagens ganharam força, a partir dos dilemas de uma elite política e intelectual, diante do fim da escravidão, no século XIX, e da conseqüente necessidade de assimilar, imagética e politicamente, no contexto de uma nação moderna, o enorme contingente populacional de origem africana, recém liberto do julgo escravocrata, por outro lado, apontaram formas de inserção e processos ambivalentes de aceitação desse mesmo contingente dentro de uma possibilidade de nação imaginada e das vantagens simbólicas e civis em pertencê-la. A mestiçagem se constitui criticamente numa tensão entre perspectivas esperançosas e aterradoras, a partir de imagens fixas num passado original.

É importante entender aqui as imagens-forças do discurso fundacional da mestiçagem brasileira (1998), construídas pela produção intelectual, científica, histórica e literária etc., capazes não só de produzir e cristalizar interesses, projeções e desígnios de uma comunidade

nacional, como também de expor suas contradições, sua história efetiva e sua natureza ficcional.

Cornejo Polar, ao se referir à essa produção nos países da América Latina refere-se a uma “índole discursiva das nações” (2000), construída principalmente por uma determinada classe política e intelectualmente dominante, composta por aqueles “que se colocam como portadores da identidade étnica de suas nações” (idem, p. 57). O crítico cultural e literário peruano também acrescentou à clássica concepção de “comunidade imaginada” de Anderson, uma percepção linguística na construção de imagens e auto-imagens das nações que funcionam como produtos complexos de: “extensas e sutis semioses, nas quais o tecido dos signos vai construindo figurações mais ou menos fluidas” (idem).

Além de acentuar uma “resvaladiça realidade histórica” em que os discursos se constroem e se desconstroem, concepção que se aproxima da formação discursiva de Foucault, Cornejo Polar categoriza as nações como “produtos instáveis de vastos e também instáveis exercícios discursivos da linguagem” (idem). A partir dessa concepção, pretendo apresentar o discurso da mestiçagem fundacional brasileira em três diferentes acepções, entendida aqui como imagens-forças da fundação, a saber: 1) espiritual e triunfante; 2) escatológica e naturalista; e 3) relativista e harmônica.

A primeira acepção projeta a promessa de um futuro grandioso, partindo de um “encontro fraternal” das diferentes raças, que espiritualmente triunfaram como uma nação, vista através de um sinal positivo de igualdade e unificação, um sinal conveniente para o pensamento colonial, submisso, portanto, à bem-aventurança da empreitada europeia no novo mundo<sup>37</sup>. Embora a construção dessa perspectiva tenha seu desenvolvimento a partir do

---

<sup>37</sup> Encontro fraternal pode ser também entendido com aquilo que o antropólogo Roberto da Matta (1987) chamou de “fábula das três raças”, ou seja, uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios da

discurso histórico no século XIX, a *Carta de Caminha a El rei D. Manoel*, escrita em 1500, por sua visão cristã e profética, oferece importantes elementos imagéticos para a construção de uma visão espiritual e triunfante, que aparecerá em textos historiográficos e literários dos séculos XIX e XX de estrangeiros e de brasileiros, e também em discursos contemporâneos da publicidade e do turismo.

A segunda acepção de mestiçagem é a da fundação naturalista e escatológica. Ela assume o *status* de um evento biológico, aliando-se à crença em mitos da ciência moderna, como o da evolução e do progresso positivista. Funciona ainda como justificativa para o alijamento de populações negras e indígenas do chamado processo de construção do Estado moderno brasileiro. É, ao mesmo tempo, a afirmação da presença europeia e do seu desvirtuamento através das relações inter-raciais, as quais, sob um prognóstico científico escatológico, representariam o próprio declínio do Brasil como nação.

A terceira e última acepção, a fundação relativista e harmônica, desenvolve-se com os crescentes estudos antropológicos, sob influência da escola americana, e da autonomia dessa ciência no Brasil na década de 30, e dos trabalhos de Gilberto Freyre, provocando uma revisão teórica que se afastava da explicação biologicista das raças e da sua primazia na análise de fenômenos sociais, dentre eles, a própria mestiçagem. Tal postura definida a partir de uma tentativa de relativização da hierarquia racial, em cujo topo na primeira acepção estaria o branco europeu, conduz também aos ideais de uma união racial promissora e harmônica.

---

sociedade brasileira sem que se crie um plano para sua transformação [...] uma totalidade integrada por laços humanos dados com o sexo e os atributos 'raciais' complementares; e, finalmente, é uma fábula que possibilita visualizar a sociedade brasileira como algo singular – especificidade que nos é presenteada pelo encontro harmonioso das três 'raças'. Se no plano social e político, o Brasil é rasgado de hierarquizações de motivações conflituosas, o mito das três 'raças' une a sociedade num plano biológico e natural. (idem, p. 70-72)

Essas acepções são investigadas neste estudo não como pensamentos estanques que obedecem a divisões cronológicas, mas como imagens intercambiáveis entre si nas suas formações discursivas, nas suas “figurações mais ou menos fluidas”, para utilizar novamente a expressão de Polar, são entendidas ainda como construções dos pensamentos histórico e social no Brasil com os quais dialogam os romances de Jorge Amado. Esse diálogo tem como parâmetro os conflitos sociais e psicológicos vividos pelos personagens Balduino e Archanjo, de *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, respectivamente. Conflitos gerados a partir de uma vivência dispersa e problematizada das “acepções arborescentes” (como síntese feliz ou como relação biológica catastrófica), que conduzem a processos paradoxais e agonísticos de identificação cultural, racial ou nacionalista.

Em *Tocaia Grande*, os processos transcorrem na constituição de um lugar de ansejos e desterrados que vivenciam e protagonizam um “começo” renegado pela história fundadora de Irisópolis. Personagens como esses estão também nos chamados romances do cacau, como em *Terras do sem fim*, *São Jorge dos Ilhéus*, *Gabriela Cravo e Canela*, mas em *Tocaia Grande* estabelecem relações culturais que permitem uma outra leitura da ideia de mestiçagem, estabelecida numa margem crítica dos sentidos de origem e centro, da perspectiva do discurso da presença fundacional.

#### 4.1 FUNDAÇÃO ESPIRITUAL E TRIUNFANTE

Em 2000, um longo anúncio televisivo dos correios, de aproximadamente dois minutos, aproveitando o ensejo dos “500 anos do Brasil”, utilizava alguns fragmentos da conhecida Carta de Pero Vaz de Caminha escrita em 1500<sup>38</sup>, encerrando com o *slogan*: “a transformação do Brasil, é a transformação dos Correios”<sup>39</sup>.

As primeiras imagens mostradas eram de belezas naturais (mar, praia, céu e matas) e logo em seguida imagens imponentes das grandes cidades apareciam: o Cristo Redentor, arranha-céus, o metrô da cidade de São Paulo, grandes antenas de telecomunicação, avenidas com grande movimentação de carros e pessoas (*in fast motion*), e, por fim, homens do correio trabalhando em computadores, caminhões baús, e uma grande quantidade de papeis sendo carregada por máquinas.

O vídeo apresentava, por meio de um texto emblemático da colonização portuguesa, uma visão contemporânea e imponente de Brasil, conjugando imagens da natureza exuberante, com águas infindas e litorais extensos, ao de um país populoso com metrópoles agitadas e indústrias, apanágios de uma nação em desenvolvimento econômico. Imagens exibidas em diferentes velocidades contrastavam com o tom pausado da leitura de uma missiva quinhentista, propiciando um instigante jogo temporal entre o tempo da chegada dos portugueses, decorrido no ritmo de uma leitura pausada e contínua, e as imagens de um país à porta do século XXI, em flashes descontínuos.

---

<sup>38</sup>Sobre a utilização da Carta de Pero Vaz de Caminha nas propagandas, ver o trabalho de Isabel Maria de Jesus Pacheco intitulado “Bahia terra da felicidade – o imaginário da Carta de Caminha nas propagandas turísticas”. Disponível em: [http://www.uesc.br/icer/artigos/bahiaterrafeelicidade\\_isabel.pdf](http://www.uesc.br/icer/artigos/bahiaterrafeelicidade_isabel.pdf). Acesso em: 30 mai. 2009.

<sup>39</sup> O vídeo aparece postado pelo menos três vezes no Youtube (site da internet que permite aos seus usuários assistir, “baixar” e compartilhar vídeos). Eis os endereços em que o vídeo foi encontrado, sendo o último com legendas em inglês: Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=RiMTJHK11Y4>; <http://www.youtube.com/watch?v=9NqrvyhZ-s&feature=related>; <http://www.youtube.com/watch?v=9NqrvyhZ-zs&feature=related>. Acesso em: 12 mai. 2008. O comercial, intitulado “Transformação” foi criado por uma agência publicitária americana a Ogilvy & Mather, com filiais no Brasil desde 1969.

Algumas vezes, o vídeo criava uma oposição entre a leitura dos fragmentos da carta e as imagens que contemporaneamente poderiam lhes representar. Quando, por exemplo, o narrador discorria “dali avistamos homens que andavam pela praia, uns sete ou oito”, a imagem mostrada era de uma multidão em movimento no metrô de São Paulo e no momento que discorria “eles não lavram, nem criam. Nem há aqui boi, nem vaca”, exibiam-se imensos campos cultivados e um pasto com muitos bovinos. Os equívocos da visão precipitada do escrivão em relação à ausência de cultivo agrícola e de criação de animais pelos índios pareciam “corrigidos” pela propaganda.

Os momentos de equivalência direta entre o narrado e o exibido se concretizavam em relação à feição e à alegria dos nativos, imagetivamente reeditadas nos novos tempos. Ao narrar “A feição deles é serem [pardos] um tanto avermelhados, de bons rostos e narizes, bem feitos” (omissão do termo “pardos” da Carta), a imagem que se apresentava, inicialmente desfocada, era de uma mulher negra ou, dentro das possibilidades de identificação racial, uma mulata, vestida em tom avermelhado que, ao gesticular lentamente sua mão direita, tornava mais visível sua própria feição.

Outras referências à paisagem humana descritas por Caminha aparecem na propaganda, sem um contraste com as cenas do vídeo, mas reeditado para o cotidiano do trabalho em fábricas ou de gestualidades humanas de um tempo presente, como em respectivamente: “seus corpos são tão formosos que não podem ser mais” e “enquanto andaram ali, dançaram e bailaram com os nossos sempre ao som de um tamboril nosso [...] são muito mais nossos amigos que nós seus”.

O filme que adapta texto e imagens, com velocidade, sentido e tempo diversos, em torno de uma fulgurante ideia de Brasil, fornece-me aqui também duas formulações iniciais para uma definição do que chamo fundação espiritual e triunfante.

a) As partes do vídeo com equivalência semântica, não contrastivas, entre locução (leitura da carta) e imagem, referem-se principalmente a uma percepção contínua de povo brasileiro, ou seja, ele nasceu e foi assim, e assim continuou. Como se Caminha, na construção da imagem inaugural, mesmo tendo cometido um equívoco quanto às potencialidades econômicas da terra, acertou na constituição psicológica e social de seus habitantes e;

b) as características físicas e sociais desse povo, identificadas com as ideias de serem “um tanto avermelhados” e de serem alegres e amigáveis, estavam lá no começo do século XVI e estão agora *pari passu* com a pujança e o crescimento econômicos do Brasil, em sua contínua transformação.

O equívoco de Caminha na especulação acerca da criação de animais e da lavoura não se verifica, entretanto, a respeito dos seus habitantes, os outros “avermelhados” que, para Caminha, recomposto na voz grave de Antônio Abujamra (locutor do vídeo): são “muito mais nossos amigos do que nós seus”. Essa imagem de fundação estava lá no passado e continuou a se projetar numa diferente linguagem e num diferente registro. O “outro”, que agora somos, é também o “outro” representado por uma mulher negra. Uma “gente colorida”, que estava lá representada na missiva e está agora caminhando nas grandes avenidas das metrópoles, tomando metrô, trabalhando nas fábricas e entregando correspondências pelos correios. O discurso epistolar da origem, é redimensionado num anúncio da empresa brasileira de

Correios responsável pela entrega de encomendas e de novas epístolas em todo território nacional.

A produção publicitária, ao acionar a representação de um lugar, construída pelo colonizador português e pelas intenções de um escrivão que precisava informar e convencer o seu rei das vantagens religiosas, econômicas e políticas daquele empreendimento colonial, recompõe um imaginário espiritual e triunfante da comunidade nacional brasileira. Tal imaginário, formulado a partir da emergência do discurso colonial, é, entretanto, continuamente relido, adaptando-se aos diversos contextos e a diferentes motivações históricas, políticas e culturais. Ele é o mesmo, mas não o é exatamente, como estampas reproduzidas em diferentes e para diferentes situações contextuais. Como lembra Eneida Leal Cunha (2006: p. 17): “as estampas, as cenas, os acontecimentos do simbólico que plasmam o imaginário são descontínuos e paradoxais, por serem sucessivamente os mesmos e por serem sucessivamente outros”.

Os avermelhados e pardos indígenas são reinscritos nas peles bronzeadas e negra dos homens que trabalham sob o vermelho das fornalhas das grandes siderúrgicas e que habitam num amplo território nacional, unidos pela construção de um grande país, todos se encontram num trabalho contínuo pelo ideal da transformação e do progresso. Reinscreve-se, assim, também o espírito desejoso e fetichista da mistura – cena espiritual da relação amistosa e amorosa com os gentios<sup>40</sup> e dos gentios para com os portugueses, sobre a qual a Carta<sup>41</sup> reitera diversas vezes, assim como também não deixa de registrar a esquivance de alguns. “Alguns

---

<sup>40</sup>Gentio possuía para os hebreus o mesmo sentido de estrangeiro e para os cristãos era ainda o indivíduo de “outra raça” que não foi batizado, o pagão. A grande lição de Pedro, considerado o fundador da Igreja Católica, recebida de Deus em sonho, foi também o grande ideal de mistura: a conversão dos pagãos de todo o mundo. “Vós bem sabeis que é proibido a um judeu ajuntar-se ou mesmo aproximar-se a alguém de outra raça; mas Deus me demonstrou que a nenhum homem considerasse comum ou imundo”. (Atos 10:28)

<sup>41</sup>Utilizo a versão da Carta de Caminha, atualizada e com notas de Henrique Campos Simões. Ver bibliografia (CAMINHA, 1996, p. 06-21).



aguardavam e outros se afastavam, porém, era coisa de maneiras que todos andavam misturados” (CAMINHA, 1996, p. 12); “passaram além tantos dos nossos e andavam assim misturados” (idem); “neste dia os vimos de mais perto, e mais à nossa vontade por andarmos todos quase misturados” (idem: p.13); “e lutavam com os nossos e tomavam muito prazer.” (idem, p. 14).

Historiadores nascidos no Brasil em meados do século XIX fomentaram uma acepção triunfante de mistura racial, baseada em imagens de um passado histórico, com o intuito de vislumbrar um futuro promissor para o Brasil, nesse período visto também como projeto acertado do cristianismo português nos trópicos. As imagens fixas são as mais convenientes, nessa representação: quadros históricos do heroísmo, lutas incansáveis dirigidas por gente corajosa, de um patriotismo instintivo, cenas felizes do “encontro das três raças”, que fortaleciam os desígnios de uma nação que se transformava estruturalmente sempre em um sentido promissor.

O trabalho do historiador brasileiro de descendência alemã, Francisco Adolfo de Varnhagen, é talvez um dos exemplos mais representativos dessa época. Exercendo carreira diplomática durante o Império e ainda a atividade de primeiro secretário do recém fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sua missão foi a de fortalecer essa imagem como uma verdadeira propaganda da recém independente nação brasileira.

Varnhagen acreditava que a expulsão dos holandeses da capitania de São Vicente consagrara um momento fundacional importante à elevação de nossa “pátria prezada por Deus” (VARNHAGEN, 1980?, p. 369). Foi nesse momento, na sua visão, que índios, negros e brancos se uniram contra os “infieis holandeses” (idem), com o objetivo de estabelecer seu

território, de uma vez por todas. Também foi esse o momento em que africanos e nativos optaram definitivamente pelo “domínio lusitano e cristão” (idem).

Muitos escravos da Guiné, e até os Índios em que depositavam maior confiança (...) E aqui cumpre notar que os esforços simultâneos que ora faziam não só esta, como outras capitânicas, contra o inimigo comum, eram novos elementos que iam estreitar, pelos laços do coração, a futura união brasileira, que os Holandeses contribuíram depois a fazer apertar muito; e a Deus preza que para todo o sempre, a fim de que esta Nação possa continuar a ser a primeira deste grande continente antártico, e algum dia se chegue a contar entre as mais consideradas no universo, o que sem muita união nunca poderá acontecer. (VARNHAGEN, 1980?, p. 369-370)

Todas as diferenças raciais foram resolvidas “pelos laços do coração” e pela força transcendental de uma nação predestinada a figurar entre as maiores do mundo. Os três grandes protagonistas dessa vitória sobre os holandeses, lembrados por Varnhagen, o branco João Fernandes, o índio Felipe Camarão e o negro Henrique Dias, representavam uma força unificadora e fundadora do território brasileiro. A mestiçagem virou objeto privilegiado da história nacional, porque estava exatamente na origem de seu percurso vitorioso e consagrado.

Dez anos antes da publicação da *História Geral do Brasil* (de Varnhagen, em 1854), o alemão Von Martius, dedicado, entretanto, a medicina e à botânica e autor de um dos maiores catálogos de espécies vegetais da flora brasileira, recebeu prêmio desse mesmo Instituto pela publicação de uma monografia intitulada: “*Como se deve escrever a história do Brasil*”.

A obra revelava que a origem comum a todos os brasileiros e, conseqüentemente, a sua verdadeira história, numa concepção teleológica, fundamentava-se na mistura racial, vista não sob a aura de um discurso sentimental e patriótico, mas sob a lente de um pesquisador das ciências naturais. O trabalho de Von Martius, além de obter reconhecimento, acadêmico e científico, como primeiro estudo a se debruçar sobre a fundação racial brasileira, inaugurava

também um percurso intelectualmente produtivo e polêmico de intimidade entre ciências naturais, notadamente a biologia, e ciências sociais.

A produção desses dois intelectuais mostrava exatamente o papel que os Institutos históricos exerciam naquele momento, como lembra Lília Moritz Schwarcz (1996, p. 173): “esses estabelecimentos representaram o espaço privilegiado para uma fala oficial, otimista, evolucionista e cristã. Ou seja, nesses centros, de fato, os homens eram entendidos como *desiguais*; no entanto, compartilhando de um futuro semelhante: cristão e branco”.

Esses espaços também se nutriram do imaginário de uma mestiçagem progressista como alicerce de uma “brasilidade” moderna e industrial, espelhada no rápido desenvolvimento da cidade São Paulo, no início do século XX. Tal mestiçagem se consagrou essencialmente em momento crítico de luta pela garantia do território e pela civilização moderna, um processo inexorável que vencia a mata densa e “educava” índios e negros no “amor” cristão. O português se apresenta como um elemento promotor e facilitador de uma mistura original: numa posição pan-óptica ele está sob o cavalo, no *Monumento às Bandeiras*<sup>42</sup> de Victor Brecheret, olhando uma população que caminha atrás de si, uma massa mista que poderia ser descrita desta maneira pelo poema *Martim Cererê* de Cassiano Ricardo, de 1928:

Outras bandeiras vão atrás, vitoriosas e galhardas  
São os rios de três cores, que percorrem o chão da América (...).  
No rasto da grande marcha brotaram as cidades, os cafezais; fundou-se a nova  
civilização baseada no amor por todas as raças. (RICARDO, 1983, p. 06)

---

<sup>42</sup>O projeto da década de 20 foi inaugurado em 1953, durante o segundo governo de Getúlio Vargas e as comemorações do quarto centenário da cidade de São Paulo.

Afonso Celso de Figueiredo, filho do Visconde de Ouro Preto, poeta e abolicionista, uma das grandes figuras humanistas na transição entre império e república brasileira, também presidente entre 1912-1938 do Instituto Histórico e Geográfico do Rio, escreveu em 1900 um opúsculo encomiástico ao seu país, dedicado carinhosamente aos seus filhos. Sob o título “Por que me ufano do meu país?”, admitia, dentre outras coisas, a existência de países mais prósperos e mais poderosos do que o Brasil, mas nenhum tão rico de promessas (CELSO, 2002, p 09). A dimensão fundacional e projetiva permeia todo texto de Afonso Celso, constituindo uma teleologia nacionalista, em que “fundadas promessas” elevariam o Brasil a primeira ou segunda nação do orbe (idem: p. 282).

Ele previa um deslocamento da hegemonia europeia para o continente europeu, como uma feliz fatalidade, uma inversão que posicionaria o Brasil como uma nação rica e poderosa. Além das potencialidades naturais, da grande extensão territorial, essa posição se efetivaria graças ao fator humano e à presença do mestiço, que representava, para ele, metade da população brasileira. A Carta de Caminha, em 1500 (retomada por Celso como um texto incontestavelmente verdadeiro e sagrado) já identificava os caracteres ternos e sociáveis das três raças, que iriam compor a população mestiça brasileira.

Qualquer daqueles elementos, bem como o resultante deles, possui qualidades de que nos devemos ensoberbecer. Nenhum deles fez mal a humanidade ou a deprecia. E se não, vejamos.

Na carta em que Pero Vaz de Caminha comunica a El-Rei D. Manoel o descobrimento de Cabral, narra ele o primeiro encontro entre a gente civilizada e os aborígenes. [...] Mostraram-se [esses últimos] bondosos, serviçais, confiantes, sociáveis, no seu amistoso acolhimento. A um aceno, depõem as armas. Não trepidam alguns em dormir nas naus recém-vindas e desconhecidas. (idem, p. 86)

Outro humanista em tempos de 2ª guerra Mundial, o escritor austríaco e judeu Stefan Zweig, um intelectual refugiado da Europa, também dedicou algumas linhas ao mito da

fundação ufanista, quando escreveu em 1942 seu “*Brasil um país do futuro*”. A obra revela – como a de Afonso Celso – uma curiosa crença histórica em textos coloniais brasileiros, ao tentar erguer um nacionalismo alternativo nos trópicos. Para Zweig, o Brasil se colocava, “no que diz respeito ao espírito e a moral”, em posição de destaque, diante de outras nações do mundo, devido à união de “raças, classes, pigmentos, crenças e opiniões” (ZWEIG, 2002, p. 08). A única nação que não se rendeu ao delírio das nacionalidades e das divisões raciais, presentes no velho mundo.

Essa união tinha seu momento mais importante no esforço dos jesuítas, para os quais “o mais importante é criar escolas em que, muito previdentemente, começam com aquela ideia de mescla sistemática que fez do Brasil uma unidade e que sozinha o manteve como unidade [...] os jesuítas pensam exclusivamente nas gerações vindouras; realistas e calculistas, exatos e clarividentes são os únicos que têm uma visão verdadeira do Brasil futuro” (idem: p. 37).

Uma “pedagogia” da mestiçagem foi o legado mais importante dos jesuítas, segundo o escritor austríaco, que se suicidou no mesmo ano em que seu livro foi publicado<sup>43</sup>. Por mais que esses textos laudatórios, reflexos do pensamento social brasileiro, tenham sido alvos de críticas<sup>44</sup>, devido ao seu excessivo idealismo, a perspectiva que eles ajudaram a construir gozava e ainda goza de aceitação pública e de uso político, principalmente, em determinados setores da publicidade e do turismo.

Tal pensamento é também reeditado no século XX, num outro contexto do uso inventado e estereotipado das culturas africanas na Bahia, através do que Jocélio Teles dos

---

<sup>43</sup> Em 2004, o diretor e roteirista Sylvio Back lança seu filme *Lost Zweig*, que conta os últimos momentos da vida desse escritor austríaco e de sua esposa, que suicidaram em Petrópolis, Rio de Janeiro, em 1942.

<sup>44</sup> A respeito da crítica sobre a obra de Zweig, ver também o livro *Morte no Paraíso*. A tragédia de Stefan Zweig de Alberto Dines. (3ªed., ampliada. Rio de Janeiro: Rocco, 2004)

Santos (em *O poder da cultura e a cultura no poder – A disputa simbólica cultural negra no Brasil* de 2006) chama de turismo de “alma negra”. O antropólogo baiano identifica a imagem de um “viver baiano” negro e feliz, explorado pela política do Estado, através de seus órgãos de turismo, como um “tempero diferente” no encontro mítico das três raças. Ao analisar essa política do governo, através de documentos oficiais na década de 60 e 70 e de uma revista denominada *Turismo* no período de 1971/1972, Jocélio constata que: “a leitura do ‘viver cotidiano’ era moldada pelo discurso de que na Bahia se vivia um tipo de democracia bastante peculiar: ‘a democracia mulata de grandes corações tolerantes’” (2006: p. 89).

#### 4.2 FUNDAÇÃO NATURALISTA E ESCATOLÓGICA

Em maio de 2008, o então coordenador do Colegiado de Medicina da Universidade Federal da Bahia (UFBA) de Salvador, Antônio Natalino Dantas, tentando justificar o baixo desempenho do curso na prova do ENADE (Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes) declarou em entrevista à imprensa, dentre outras coisas: que o resultado se devia ao “baixo QI dos baianos”, e que podia estar havendo uma “contaminação do sistema de cotas [para afrodescendentes]” no resultado apresentado (2008)<sup>45</sup>.

A entrevista dada no Jornal *Folha de São Paulo* e na emissora de rádio *Band News*, no dia 30 de abril, com repercussão em outros jornais e na televisão, gerou rapidamente uma série de protestos por parte de autoridades políticas, alunos e professores, que divulgaram seu descontentamento rapidamente nos mesmos veículos midiáticos.

---

<sup>45</sup>Ver matéria completa em: PROFESSOR que disse que QI de baiano é baixo é alvo de críticas. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 01 Mai. 2008. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0105200824.htm>> . Acesso em: 01 mai. 2008

Resultou ainda em um processo de racismo, movido pelo grupo cultural Olodum. As declarações do professor Dantas que, à primeira vista, pareciam atingir os baianos de forma geral, e talvez isso tenha favorecido uma repercussão mais rápida e incisiva, foi também logo identificada como racista, pela referência explícita que Dantas fez à inferioridade mental dos alunos cotistas afrodescendentes, acrescentando a baixa “quantidade de neurônios dos baianos” (idem), que, por esse motivo, só sabiam tocar berimbau, “instrumento primitivo de uma corda”(idem).

O fato, que resultou na rápida renúncia do coordenador do seu cargo, diante de uma inquieta reação pública, poderia ainda suscitar uma leitura que interpretasse sua fala como um pensamento inerente à constituição de instituições de poder, a exemplo das faculdades brasileiras de medicina. Não seria fantasmagoria se a fala remetesse fácil e rapidamente aos finais do século XIX e início do século XX, quando a Faculdade de Medicina da Bahia se configurava como um dos centros do racismo e das teorias eugenistas no Brasil.

As declarações de Dantas podiam ser identificadas com as centenas de artigos escritos por médicos da Faculdade de Medicina e publicados na *Gazeta Médica Baiana*<sup>46</sup>, dessa mesma época, os quais previam muitas vezes uma crescente degeneração do povo brasileiro, devido à “contaminação” patológica, genética e cultural dos africanos no processo de mestiçagem. Uma reedição do pensamento de um conhecido médico e também professor dessa Faculdade, Raimundo de Nina Rodrigues, cujas teses raciais ganharam fama e respeito como interpretação social e verdade científica, naquele mesmo contexto.

---

<sup>46</sup>Ver: BARRETO JÚNIOR, Jurandir Antônio Sá. *Raça e degeneração: análise do processo de construção da imagem dos negros e mestiços, a partir de artigos publicados na Gazeta Médica Baiana (1880-1930)*. Salvador: Editora UNEB, 2005.

Ao se referir a uma “contaminação” promovida pelos inferiores alunos negros, e a “pouca quantidade de neurônios dos baianos”, ele tentou dar, de alguma forma, alguma visibilidade ao desacreditado e desprestigiado pensamento racial biológico, que via no “encontro” racial e cultural entre negros e brancos um caminho degenerescente, escatológico e triste.

Esse seria mais um dos casos, retomando Cornejo Polar, de intelectual que arvorou para si o papel de portador dos segredos da identidade étnica nacional, estruturando um discurso competente que o tornou, ainda hoje, uma referência consagrada para alguns cientistas sociais brasileiros. Adaptando Said, ao falar da representação do oriental no seu *Orientalismo* (1990: p. 50): o negro e o mestiço são apresentados como algo que se julga (como em um tribunal), algo que se estuda e se descreve (como em um currículo), algo que se disciplina (como em uma escola ou prisão), algo que se ilustra (como em um manual zoológico). A questão é que em cada um desses casos eles são contidos e representados por estruturas dominantes. Repetindo a questão formulada por Said: “de onde vêm essas estruturas” (idem: p. 51).

Com as bases do naturalismo de Gobineau e as referências da criminologia de Lombroso, em suas investigações das origens e da evolução, do inatismo patológico humano e da “natureza degradante” das misturas raciais, Nina Rodrigues investigava a mestiçagem brasileira, como erro de origem que caminhava pra uma escatologia civilizacional. Não haveria possibilidade de regeneração já que os descendentes mestiços sempre poderiam herdar caracteres inferiores de antepassados remotos, o que em biologia se chamava atavismo. Esta mestiçagem se dava, sobretudo, no nível biológico, mas também no nível “religioso e afetivo”, como ele escreve em *O Animismo fetichista dos negros baianos*, ao enfatizar a



presença de uma população em massa, inclusive os brancos e outros indivíduos de várias cores, que participavam dos rituais dos negros na Bahia. Só não os frequentava, segundo ele próprio: “uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem noção exata dessas manifestações psicológicas” (2006, p. 116).

O médico maranhense, radicado na Bahia, incluía-se, logicamente, nesse grupo de esclarecidos “gênios da raça” e num lugar de cientista de onde podia analisar e avaliar as “manifestações primitivas” dos negros e dos mestiços baianos. Desse lugar também podia, a partir de estudos na área da Medicina Legal lombrosiana, defender uma espécie de *apartheid* com leis que considerassem a irresponsabilidade penal do negro e do mestiço, atenuando, como se numa atitude humanitária, a pena de seus crimes. O que poderia parecer benevolência para com os negros e mestiços, considerados por Nina Rodrigues e médicos baianos<sup>47</sup> como indivíduos de mentalidade infantil e primitiva, funcionava como uma ideia, travestida de tom humanista, que justificava o alijamento da população afrodescendente com consequências de uma exclusão histórica perniciosa até os dias de hoje.

Adaptando Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), a postura paternalista de falar do negro ou com um negro, como se falasse com um (ou de um) ser inferior, delimitando-o, enquadrando-o, é como se o aprisionasse a uma imagem, pela qual ele não é responsável.

Essa era uma das maneiras de pensar soluções para um “erro” social e biológico de origem. O intelectual era aquele que podia intervir “cirurgicamente” com suas teses no presente e no futuro lúgubre de uma nação cuja mestiçagem, derivada das relações entre brancos e negros, tinha conspurcado a sua fundação ideal, europeia e branca. Higienismo,

---

<sup>47</sup>Sá de Oliveira, Pacífico Ferreira, Heitor Fróes, Hermenegildo do Amaral, J. F da Silva entre outros. Ver o estudo sobre os artigos desses médicos no livro de Jurandir Antônio Sá Barreto (2005).

sanitarismo, eugenia eram termos diferentes para essa intervenção, que se estabelecia a partir de conceitos da área médico-biológica e da área jurídica.

Um dos maiores defensores dessa intervenção era o farmacêutico e médico Renato Khel, formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1915. Trabalhando, como farmacêutico num grande laboratório médico alemão, a Bayer, escreveu e publicou também alguns livros nos quais defendia um amplo programa de eugenia brasileira, como *A cura da fealdade* (1923) e *Por que sou eugenista?* (1937), além de contribuir com publicações do mesmo gênero em grandes jornais brasileiros e revistas médicas especializadas. Khel exercia grande simpatia pública na época e contava com o reconhecimento e interlocução de intelectuais como Monteiro Lobato e Oliveira Viana. Para ele, que acreditava no mito de superioridade da raça branca e nórdica, (Apud. DIWAN, 2007, p. 133), a nacionalidade brasileira embranqueceria à custa de “sabão de coco ariano”.

Se os Institutos históricos e geográficos foram espaços responsáveis pela difusão da mestiçagem como um mito fundacional espiritual e triunfante, as faculdades de medicina (principalmente as de São Paulo, Rio e Bahia) e as faculdades de direito (Recife, Rio e São Paulo), no final do século XIX e início do XX, constituíram-se como lugares autorizados de onde médicos e juristas a difundiram como um fenômeno de desajuste natural e genético da fundação da nacionalidade brasileira; desajuste que, se não desvirtuasse a construção de uma sociedade sadia, pois essa era vista essencialmente como um organismo, poderia ser corrigida através das próprias leis naturais, ou de leis eugenistas, aplicadas coercitivamente pelo Estado<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Renato Khel (Apud. DIWAN, 2007, p. 122-152) defendia, em *Por que eu sou eugenista?*, de 1937, que o Estado brasileiro devia evitar esses “desajustes” – a exemplo de países como Holanda, Alemanha, Dinamarca, Suécia etc. – com o investimento na esterilização de portadores de doenças genéticas, doentes mentais, tuberculosos, bêbados e miseráveis, incentivando casamentos entre indivíduos da mesma raça, já que a

Como lembra Kabengele Munanga (2004, p. 29): “os frutos da mestiçagem, antes objeto da história natural, estavam se transformando em sujeitos da história civil”. Mais do que isso, a mestiçagem constituía ainda a primeira grande aporia das ciências sociais no Brasil, passando da ideia de um “encontro mágico” das raças de uma primeira acepção, para o *status* de um enigma genético que necessitava de solução. Como admitir e imaginar uma comunidade nacional, diante de uma incômoda presença de uma população por tanto tempo considerada exógena, que havia se misturado e continuava se misturando com os brancos de origem europeia, perturbando a construção plena do projeto de nação, eurocêntrico e racista?

Se no contexto colonial escravocrata isso não consistisse exatamente num grande problema já que o escravizado não era sequer visto como ser humano, muito menos como membro de uma nação, para o discurso nacionalista e republicano, por outro lado, era premente justificar a inclusão ou a exclusão dessa grande e significativa parcela do povo brasileiro. Não só porque agora ela se encontrava livre dos grilhões da servidão, mas porque esse projeto, dentro do contexto positivista da época, exigia um esforço do pensamento sociológico ou antropológico, no sentido de fornecer uma narrativa nacional convincente que projetasse um desejado futuro de ordem e progresso.

Em um texto intitulado “Patriotismo e Racismo”, Anderson (2008) afirma que enquanto o nacionalismo é um pensamento que opera a partir da ideia de destinos históricos, o “racismo fantasia com contaminações eternas, transmitidas desde o começo dos tempos através de uma sequencia infundável de cópulas asquerosas: fora da história” (1989, p. 162). Esses dois *ismos*, constituindo um todo teleológico das nações modernas, formataram o pensamento social brasileiro hegemônico por muito tempo como uma fantasia que via na

---

mestiçagem maculava o que era o melhor de cada raça.

presença de um “outro”, ou daquele que deveria ser fixado, a frustração de uma herança e de uma presença nacional “saudável”. Herança e presença são ainda tributárias de uma fantasia monárquica e aristocrática, expressa nos ideais de pureza e de divindade, o “sangue azul” e a “linhagem”, que agora passam a ser reivindicados por uma elite burguesa de descendência europeia.

O mestiço, por outro lado, herdando os elementos raciais do branco e do negro, não era um objeto fácil de ser fixado, como o negro, definitivamente o elemento negativo, ou o branco, positivo. Para os cientistas sociais dessa época, ele era um indivíduo duvidoso em sua composição físico-mental, o que permitia que fosse objeto de diferentes e contrárias interpretações. Alguns pensadores sociais achavam que se tratava de uma (de)gradação perigosa, pois significava a aproximação física e biológica dos brancos aos corpos e às mentes dos negros (e vice-versa) – uma aproximação daqueles que passaram mais de trezentos anos sujeitos à inferiorização do cativo e do trabalho escravo – constituindo uma sub-raça que teria como herança caracteres negativos dos africanos e em menor parte dos europeus. As mais otimistas o viam como uma espécie em melhoramento na direção da raça branca superior, ou seja, bastavam sucessivos cruzamentos com indivíduos brancos, e os negros poderiam ascender racialmente, “limpando” sua origem africana e escrava.

Euclides da Cunha, partidário da primeira interpretação, alertava para um futuro racialmente escatológico caso as misturas raciais, principalmente as que resultavam da relação entre africanos e europeus se desenvolvessem sem uma intervenção do Estado brasileiro. O escritor e repórter carioca que cobriu a guerra de Canudos, e escreveu *Os sertões*, interpretava aquele conflito bélico também como uma guerra entre raças. A população sertaneja, resultado, segundo ele, das relações entre brancos e índios, ainda que superiores aos “mulatos

neurastênicos” do litoral, foi lamentável e naturalmente eliminada pelo exército brasileiro, pois resultavam da instabilidade e do descontrolo das misturas raciais.

Assim, Euclides da Cunha desconstrói a imagem positiva de um território nacional unificado por um sentimento mestiço, fraterno e promissor. A degeneração atingia áreas recônditas e abertas do território nacional, como num efeito determinista do meio sobre a natureza humana: o litoral lânguido que “amolecia” as raças inferiores ou os sertões rudes e adstringentes. Nesses lugares só poderiam viver “retardatários” e “maníacos”, a guerra era justificada, “o governo devia agir prontamente” (CUNHA, 2002, p. 430), sobre a revolta de uma população biologicamente descontrolada.

Silvio Romero e Oliveira Viana<sup>49</sup>, juristas e intelectuais respeitados no meio político e acadêmico, optavam pela segunda e não compartilhavam com uma visão racial escatológica em relação ao Brasil, mas previam, através de uma perspectiva naturalista, que tanto os indígenas quanto os negros seriam com o passar de algumas gerações “eliminados” pelo melhoramento genético imposto naturalmente pela arianização (branqueamento), ou seja, pela superioridade “natural” dos europeus e dos seus descendentes. Tal posição, que parece ser menos catastrófica em relação ao futuro do Brasil, teve aqui fácil aceitação, servindo inclusive como um dos motivos para se implementar a política de imigração europeia, nos fins do século XIX, em território brasileiro, principalmente para as regiões Sul e Sudeste.

---

<sup>49</sup>Ver o texto do primeiro “A mestiçagem e literatura nacional. Gregório de Matos”, em que diz: “O tipo branco irá tomando a preponderância, até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuíram largamente para tal resultado: de um lado, a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios; de outro, a imigração europeia” (ROMERO, 1978, p. 55). Oliveira Viana, em *Populações Meridionais do Brasil*, estratifica os mestiços em superiores e inferiores, dependendo de sua origem índia (superior) ou negra (inferior). Parte desses mestiços, notadamente a inferior, seria eliminada pela degenerescência ou pela morte, pela miséria moral ou física e outra estaria sujeita, em virtude de seleções favoráveis, a ‘apuramentos’ sucessivos e, depois da quarta ou quinta geração, perde os seus sangues bárbaros – e clarifica-se. (VIANA, 2002, p. 1012.)

A intenção, a partir de uma perspectiva evolucionista e positivista, era incentivar a povoação do país de homens e mulheres europeus, evitando através do branqueamento a gradativa predominância de uma população “degradada”, especialmente as de origem africana. A produção literária e artística no Brasil oferece exemplos curiosos de personagens mestiços que se aproximavam do branco ou até o sobrepujavam em “beleza ariana”, a exemplo da Escrava Isaura de Bernardo Guimarães, do livro homônimo publicado em 1875, mais alva do que as brancas europeias e considerada, paradoxalmente, por outros personagens do livro, “uma perfeita brasileira”<sup>50</sup>.

A pintura intitulada “A redenção de Cã”, uma obra produzida no Brasil em 1895, pelo espanhol Modesto Brocos y Gomes, retrata o desejo de “alvura” ao pintar uma “típica” família brasileira: a avó negra com braços para cima agradece a Deus o neto branco que está no colo de sua filha mestiça, o pai de pele mais clara do que as duas olha de soslaio como se orgulhoso do seu rebento. Assim, os negros (simbolizado na pintura pela velha senhora) interpretados pela visão cristã dos primeiros colonizadores como descendentes de Cã, filho pecador de Noé, expulso da terra sagrada, estavam redimidos do seu pecado e de sua negritude através de uma mestiçagem que “embranquece”.

Esta mesma pintura foi utilizada, pelo médico carioca, João Batista de Lacerda, como situação exemplar das relações raciais brasileiras na apresentação de seu trabalho intitulado, “Os métis ou mestiços no Brasil”, em 1911 durante o I Congresso Internacional das Raças, em Londres. Em vez de destacar a visão espiritual cristã, ele explicitou sua visão naturalista de médico, a partir da qual ele podia concluir: “a influência da seleção sexual [...] tende a

---

<sup>50</sup> Como diz Malvina, uma das personagens do livro, para Isaura: “és formosa e tens uma cor tão linda que ninguém dirá que gira em tuas veias uma só gota de sangue africano”. (1988, p. 05)

neutralizar a do atavismo, e remover dos descendentes mestiços todos os traços da raça negra”. (LACERDA *apud* SKIDMORE, 1976, p. 83)

#### 4.3 FUNDAÇÃO RELATIVISTA E HARMÔNICA

A independência e a autoridade das ciências sociais adquiridas no debate racial, e o surgimento do pensamento antropológico no Brasil fomentaram no início do século XX uma rearticulação do discurso colonial e da ideia de fundação nacional brasileira. Em geral, esse processo operava através de uma noção relativista, em que o branco/colono de observador e modelo passava a ser também um objeto, e o negro ou o índio tinham seus caracteres raciais e culturais reestruturados positivamente em termos antropológicos, o que provocava um questionamento e uma revisão da mestiçagem como fundação naturalista e escatológica do século XIX.

Esse movimento expresso nos trabalhos de Gilberto Freyre e de Arthur Ramos, entretanto, passa antes pela reviravolta epistemológica do trabalho de Manuel Bonfim em *América Latina – males de origem* (publicado em 1905). Por outro lado, tem também, como importantes aportes teóricos já na primeira década do século XX, os métodos etnográficos e antropológicos sob influência da escola americana, especialmente dos estudos de Franz Boas.

Os males de origem da América Latina e, por conseguinte, do Brasil, segundo Manuel Bonfim, consistiam em problemas históricos, pertinentes à colonização ibérica (espanhola e portuguesa), que refletiram numa constituição “defeituosa” das nações americanas. Essa perspectiva contrasta em determinados pontos com as visões aqui apresentadas acerca das origens espiritual e escatológica, por que não aposta em uma vocação transcendental para

grandeza, nem atribui à presença das raças inferiores, o motivo de um “fracasso civilizacional”. Os desenlaces históricos das nações que viveram de forma parasitária, de uma usurpação violenta das forças de suas colônias e da escravidão, a má administração de um Estado atrasado e racista, decorrente de uma série de vícios ideológicos e históricos, eram para Bonfim as fontes das mazelas sociais das nações latino-americanas.

Seu livro também deslocava o pensamento que prenunciava um fracasso civilizacional, a partir da degenerescência racial e moral do povo mestiço americano, para o debate e o questionamento político: “Lutas contínuas, trabalho escravo, estado tirânico e espoliador – qual seria o efeito de tudo isto sobre o caráter das novas nacionalidades?” (BONFIM, 2002, p. 725). O jargão biológico era reutilizado ironicamente, e dirigido contra a classe dirigente do estado nacional brasileiro, que segundo o intelectual sergipano sofria de atrofia e parasitismos depredador e sedentário.

Os males só poderiam ser resolvidos com o fim de um “viver parasitário” das classes dirigentes na América Latina, através de uma revolução que deveria ser conduzida pelos mais esclarecidos, e também pela reeducação ampla e sistemática de todo o povo brasileiro. Bonfim não acreditava que os índios e os negros fossem portadores dos defeitos físicos e psicológicos, insistindo no fato que a atribuição de caracteres negativos a essas raças era fruto das formas de domínio físico e dos discursos de espoliação das raças “mais cultas”.

Em sua obra, relativizava os conceitos de superioridade e inferioridade raciais, misturando e confundindo com conceitos de povo e nacionalidade, para isso, citava circunstâncias históricas em que franceses dominavam os ingleses e por isso eram tidos como racialmente melhores, e momentos em que a situação era exatamente contrária. Constatava que a superioridade se fazia com armas, violência e discursos, como na passagem em que fala



dos ingleses: “Os ingleses são superiores a todos os povos porque dispõem de uma população de marinheiros, carvão e ferro em abundância, que lhes facilitaram a formar uma armada [...] E é em nome desta superioridade que eles se impõem ao domínio do resto das sociedades sul-africanas!” (idem: p. 799).

No caso das relações raciais no Brasil, ele enfatizava que a violência da política escravocrata e colonial embrutecia os negros e os índios, entretanto, reconhecia a necessidade de “educar socialmente” ambas as raças: “Ensine-lhes a trabalhar, inspirem-lhes desejos novos, mostrem-lhes que há gozos superiores...” (idem, 794). A mestiçagem era positiva porque resultava da relação entre as “almas infantis e rudimentares” dessas duas raças com as de populações brancas cultas, de civilização determinada. “Ao se misturarem com outras gentes, já caracterizadas e fixas, as raças rudimentares e maleáveis lhes transmitem certa dose de ‘receptibilidade’ moral [...], facilitando-lhe um renovamento, um progresso mais rápido” (idem, p. 791).

Ao questionar as bases do etnocentrismo europeu, comparando situações históricas e sociais e denunciando a violência colonial, física e discursiva, Manuel Bonfim fornece algumas importantes referências sociológicas e antropológicas ao pensamento social brasileiro. Suas sentenças relativistas e humanistas antecipam o espírito de uma grande máxima antropológica do século XX: “o bárbaro é antes de tudo o homem que acredita na barbárie”, de Lévi-Strauss (1975, p. 62).

Entretanto, em lances contraditórios de seu discurso, como vimos, Bonfim repete os tradicionais caracteres de inferioridade do pensamento colonial – como infantilidade, indisciplina, ignorância e incultura dos negros e dos índios – para em seguida revesti-los de um sentido positivo, altruísta e sociável, para a formação de uma mestiçagem que precisava

apenas de uma “reeducação” civilizada. A acusação corrente e preconceituosa de violência cotidiana e criminosa promovida pelos mestiços é rebatida, nesse sentido, com o exemplo de uma violência maior por parte dos europeus, e, para isso ele cita o exemplo dos *southernours* e os *picpockets* (batedores de carteiras) da cena urbana de Paris e Londres, respectivamente. E continua:

Fique a acusação por conta de quem a faz; mas convenham que, apesar de tudo, essa tendência à sociabilidade, esse altruísmo [dos mestiços], é uma boa qualidade, um elemento favorável ao progresso moral. Deem-lhes interesses superiores, e dali nascerão sociedades estimáveis. Fortes e vigorosos como são, eles saberão aproveitar ultimamente as energias e resistências que possuem, e que os tornam efetivamente superiores aos colonos que se fazem recrutar nos refugos das civilizações corrompidas. (idem, p. 817.)

Nessa avaliação antitética, nessa rearticulação do discurso colonial, lembrando Bhabha, exerce-se vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer com os estereótipos construídos sobre o outro – inculto, mas dócil – “de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p. 111). Mesmo violentos e “parasitários”, os valores da civilização europeia continuam a funcionar como modelo, justamente quando se trata de dirigir e re-educar “povos rudimentares”.

A mestiçagem passa a se configurar como uma estratégia que promoveria uma redução das qualidades da raça “menos culta” e um aperfeiçoamento da feição “dura” da civilização europeia e, por isso, numa diferença vantajosa do Brasil em relação a outros países. Mas, efetivamente, essa diferença não mudaria os rumos do progresso, nem a lógica hierárquica e dominante dessa civilização.

Se, por um lado, o trabalho de Manuel Bonfim constitui uma direção discursiva que tentava relativizar e destituir determinadas formas de diferenciação raciais e culturais, por outro, ele repete a concepção corrente da submissão das raças a um modelo civilizatório

avançado: uma percepção defendida, por exemplo, pela antropologia evolucionista de Tylor (2005), que previa uma inexorável caminhada do selvagem em direção ao civilizado. Essa percepção sofria incrementos teóricos na academia americana, através da chamada antropologia cultural de Franz Boas, cujo pensamento influenciou seu aluno e discípulo brasileiro, Gilberto Freyre, e sua interpretação das relações raciais e da mestiçagem no Brasil.

A mudança paradigmática operada por essa revisão consistia, em síntese, numa desvinculação do conceito biológico de raça ao emergente conceito de cultura. Isso significava criticar todas as formas de determinismo que classificava, a priori, como inferiores ou superiores, indivíduos, grupos raciais, povos e nações. Significava também estabelecer a primazia dos estudos da cultura nas ciências sociais, cultura estabelecida já nessa época pelos antropólogos como um conjunto complexo de elementos adquiridos pelos seres humanos em sociedade, abrangendo a moral, o direito, costumes, hábitos e conhecimentos em geral.

Boas afirmava que as diferenças raciais – formato da cabeça, cor da pele, textura do cabelo – não implicavam diferenças psicológicas, pois as diferenças entre indivíduos se davam fundamentalmente no campo cultural. “A evidência etnológica toda fala em favor da suposição que traços raciais hereditários não são importantes quando comparados às condições culturais”. (BOAS, 2000, p. 81)

Ao falar da questão da mestiçagem em seu texto “Raça e Progresso”, publicado em 1931, Franz Boas (2007) enfatizava o fato de não haver razão para acreditar que diferenças entre raças gerariam, nos casamentos mistos, indivíduos inferiores a seus pais. Desconstruía a ideia evolucionista corrente de que a aversão entre grupos raciais diferentes, baseada em traços biológicos, era uma forma instintiva de seleção natural<sup>51</sup>. Para questionar esse discurso,

---

<sup>51</sup>Boas termina seu texto desafiando o antropólogo Arthur Keith, o maior defensor dessa ideia, a provar que a antipatia racial é “implantada pela natureza”. Após seu desafio, concluía: “podemos ter uma razoável certeza

ele sugeria como possíveis exemplos contrários: a facilidade dos casamentos inter-raciais, em determinados casos, a filiação racialmente diversificada entre os maometanos, e as condições inter-raciais do Brasil. Essa última sugestão de Boas foi ampla e teoricamente desenvolvida por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, de 1933, obra na qual o relativismo do mestre se aplicava corretamente à ideia de uma fundação mestiça da nação brasileira.

As misturas raciais ocorridas no Brasil, segundo Freyre, estariam ligadas principalmente a uma predisposição cultural do português em suas relações com outros povos, ao longo de sua história. Na sua concepção ainda, o português “cosmopolita” e “plástico” não tinha “quase nenhuma consciência racial” (2002, p. 153). Sua tendência à fácil miscibilidade, advinha das próprias bases fundacionais da civilização lusitana, dos contatos frequentes com outros povos, principalmente devido à situação geográfica. A aclimatibilidade aos trópicos geraria ainda uma espécie de “misticismo moreno”, facilitador de relações e intercursos sensuais com os povos de pele escura.

Gilberto Freyre apostava que essa “quase nenhuma consciência” de raça funcionava também como uma espécie de pré-consciência do relativismo cultural, que estaria presente na formação do próprio povo brasileiro. Essa pré-consciência, entretanto, só poderia ter se efetivado sob uma capacidade de tolerância ao “outro”, cultivada sob um clima de obediência nos arredores da casa grande, obediência à autoridade política, econômica e simbólica do senhor do engenho. “O Brasil formou-se despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça [...] Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial”. (idem, p.175)

---

de que, onde quer que os membros de diferentes raças formem um único grupo com laços fortes, os preconceitos e antagonismos raciais irão perder sua importância”. (2007, p. 86)

A relação entre as diferentes raças, por Freyre, descansava sob a perspectiva de uma submissão bem parecida com a do pensamento de Manuel Bonfim, na qual índios e negros são considerados como coadjuvantes em um processo civilizatório, conduzido indubitavelmente por uma raça mais culta. Os indígenas e os africanos, por exemplo, enriqueciam a cultura portuguesa com caracteres culturais importantes, como a higiene, a capacidade de adaptação cultural e o vigor do trabalho. A mestiçagem passa a ter valor quando contribui para o enriquecimento cultural do colonizador, é ele quem estabelece a unidade, diante da diversidade amorfa dos colonizados.

Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação (...) foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social. (FREYRE, 2000, p. 161)

A rica pesquisa do sociólogo pernambucano, que incluía um grande volume de cartas íntimas, documentos religiosos e oficiais, textos historiográficos e literários, resultou nessa obra, considerada por muitos intelectuais, a maior sobre relações raciais no Brasil. Contudo, sua análise atravessava impassível a história de práticas racistas coloniais e inquisitoriais, fomentadoras daquilo que Maria Luiza Tucci Carneiro (2005) chama “racismo tradicional” no seu livro *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia*. A partir da análise de processos da inquisição e estatutos de ordens militares e religiosas do período colonial brasileiro, a pesquisadora identifica um racismo diferenciado do científico, mas que utilizava meios de diferenciação semelhantes (crença, cor da pele, origem étnica etc.) para segregar aqueles cristão-novos (forçada e violentamente admitidos ao catolicismo): aqueles considerados de “sangue infecto”, como judeus, negros, indígenas e ciganos.

A imagem de uma contribuição exótica de outras raças ao progresso nacional, com ênfase quase exclusiva no elemento africano, alcançará nos estudos de outro nordestino, Arthur Ramos um prestígio que contribuirá com a elevação da antropologia brasileira a um reconhecimento internacional, principalmente nos Estados Unidos. Essa época coincide também com a criação do primeiro curso de Ciências sociais no Brasil na Universidade de São Paulo em 1934<sup>52</sup>. Através de conceitos antropológicos em voga, como *sincretismo* (fusões de manifestações religiosas e simbólicas de diferentes culturas) e aculturação (adaptação de um indivíduo a uma nova cultura), Ramos ratificava a ideia de uma fundação nacional harmônica, que teria no período pós-escravidão uma prova incontestável:

A causa do escravo encontrou um eco fortíssimo no coração brasileiro. Foi enorme a onda de piedade que provocou. E pode-se dizer que, no Brasil, apesar dos maus tratos, já referidos, que sofreu o negro escravo, a sua vida foi até certo ponto amenizada pela ternura com que ele foi recebido pelos senhores e sinhás. Não houve no Brasil, linhas de cor tão extremas como em outros pontos do Novo Mundo [...]. (RAMOS, 1956, p. 72)

A fundação da nação brasileira estaria ligada assim a uma “cultura de compromisso”, em que as diferenças entre negros escravos e senhores brancos entraram em um processo de acordo mútuo, uma democracia racial (ideia comumente atribuída a Gilberto Freyre, mas discutida *ipsis litteris* por Arthur Ramos), um verdadeiro “modelo civilizatório” para o mundo. Ramos desenvolvia a ideia de democracia racial como uma: “liberdade essencial, que se dirigia às nossas raízes étnicas, com a ausência de uma sociedade hierarquizada [...] sem grandes preconceitos de classe e de casta, e com ausência de preconceitos de raça”. (RAMOS, 1943, p. 141)

---

<sup>52</sup>MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: Um Roteiro. In: *O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 3. São Paulo: Cortez e ANPOCS, 1990: p. 123-211. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie38empdf.pdf>>. Acesso em: 26 mai. 2008.

A ampla divulgação e repercussão dessa diferença cultural brasileira, em várias instituições e universidades do mundo, rendeu ao antropólogo um convite da UNESCO, em 1949, para ocupar o cargo de Chefe do Departamento de Ciências Sociais – atividade que não chegou de fato a ser desenvolvida por ele, devido a sua morte nesse mesmo ano. Os dirigentes da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura viam, certamente, na leitura desse intelectual sobre a realidade brasileira, a possibilidade de um parâmetro de convivência harmônica entre os povos, no mundo de então, recém abalado pelo nazismo e pela Segunda Guerra Mundial.

A obra de Arthur Ramos dialogava com toda uma tradição do pensamento fundacional da mestiçagem brasileira. Através do instrumental teórico e metodológico da antropologia dessa época e da sua percepção relativista, ele buscou revigorar a imagem fundadora espiritual e triunfante, na qual seu pensamento muitas vezes desembocava. Além disso, estabeleceu um diálogo com o pensamento naturalista e escatológico de Nina Rodrigues, a quem considerava um pioneiro nos estudos africanistas ou africanólogos (termo mais utilizado na época)<sup>53</sup>. Essa simpatia pelo mestre da Bahia se traduziu em seu trabalho por uma excessiva objetificação e exotização do negro, duramente criticadas pelos seus predecessores antropólogos, inclusive por seus próprios discípulos.

Um grande crítico dessa postura foi Luiz de Aguiar da Costa Pinto, um dos seus alunos, que reivindicava a necessidade de estudos sobre o negro<sup>54</sup>, não mais como objeto curioso, bizarro ou anedótico, mas como elemento dinâmico (e dinamizador) da vida sócio-

---

<sup>53</sup>Segundo Arthur Ramos (2005), conceitos como sincretismo e aculturação já tinham sido bem desenvolvidos por Nina Rodrigues, antes da formalização acadêmica da antropologia. A visão desse médico em relação ao mestiço e ao negro como elementos perniciosos para a construção nacional parece passar despercebida por Ramos, que o erigiu como fundador do método e da escola brasileiras de estudos africanos.

<sup>54</sup> Ver seu livro: *O Negro no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

cultural brasileira. Tal visão que contemplava uma análise econômica e urbana da inserção do negro na sociedade brasileira assumirá no trabalho de Florestan Fernandes uma das mais significativas expressões.

Apesar de elogiar o pioneirismo e as experiências empiristas dos primeiros estudiosos da temática do negro, Florestan Fernandes, sociólogo brasileiro de sólida formação marxista foi o primeiro a refutar de forma sistemática a ideia de “democracia racial” e considerá-la um mito justificador das desigualdades econômicas do país, advinda ainda de uma estrutura escravocrata, que exclui os negros de bens simbólicos e materiais dessa mesma sociedade, dita democrática. Sua percepção sociológica que flagra as discontinuidades tanto do discurso moderno da nação quanto daquela presença que estou chamando de mestiçagem fundacional, em suas diferentes acepções, funciona aqui como um aporte teórico para entender *Jubiabá*, o primeiro romance de Jorge Amado a tematizar e problematizar as relações raciais e culturais no Brasil.

A escrita do romance, em 1935, entretanto, tem tanto uma relação contextual com a sociologia crítica produzida pelos estudos de Florestan Fernandes, quase 20 anos depois, na década de 50, quanto com as referências antropológicas de uma acepção relativista e harmônica da mestiçagem pelo pensamento freiriano. Além disso, possibilita também, numa leitura conjunta, efetivada com outros romances, a exemplo de *Tenda dos Milagres* e *Tocaia Grande*, estabelecer uma relação com a questão do sujeito e da representação investigada por pensadores e pensadoras da chamada crítica cultural.



## 5 MESTIÇAGEM E DISCURSO FUNDACIONAL NA OBRA DE JORGE AMADO

O romance *Jubiabá* de 1935 permite expor, através da vivência de seu personagem negro, Antônio Balduino, uma percepção crítica do discurso racial, deslocando esse mesmo discurso para a esteira de uma perspectiva cultural, permitindo, ainda, a inserção da narrativa de Jorge Amado – a partir de uma leitura relacionada com outros romances – nos debates acerca das identidades culturais na contemporaneidade<sup>55</sup>.

A construção do personagem que vivencia o cotidiano das relações raciais e produz determinadas formas de inserção e de significação de si num contexto urbano e racista é compreendida aqui como esforço interpretativo de uma narrativa literária em relação ao discurso da mestiçagem fundacional e uma abertura crítica importante para visualizar processos de descontinuidades e dispersão efetivados por diferentes sujeitos, em suas demandas – buscas subjetivas por ideais coletivos de identificação numa comunidade nacional – que colocam sob rasura noções de centramento e origem, estruturadoras desse mesmo discurso.

*Tenda dos Milagres*, romance publicado em 1969, possui, segundo Jorge Amado, uma relação com a história de Balduino, escrita 34 anos antes. Essa relação, reconhecida pelo próprio escritor em entrevista a Alice Raillard (1990), demonstra o interesse de seus dois romances pela dicotomia “formação nacional” e discussão racial no Brasil. Disse o escritor baiano: “*Tenda dos Milagres* é *Jubiabá* revisitado, mas a conotação é diferente. Trata da questão da formação da nacionalidade brasileira da luta contra os preconceitos,

---

<sup>55</sup> Em entrevista a Alice Raillard (1990, p. 104), Jorge Amado declara que *Jubiabá* se constitui, em relação aos seus dois romances anteriores (*Cacau* e *Suor*), como: “um grande progresso do ponto de vista literário, da minha própria experiência literária humana e política”.

principalmente o racial, contra a pseudociência, a pseudoerudição ‘europeizante’” (idem, p. 105).

Se *Jubiabá* expõe a realidade de significação e inserção de um personagem negro, estigmatizado por um enfoque naturalista ou raciológico, que via nos escravos e em seus descendentes uma “contaminação”, e o emblema do declínio de uma nação após sua liberdade do cativeiro, em *Tenda dos Milagres*, o mestiço Archanjo tenta defender a inserção do negro pela via da mestiçagem, enfatizando, como na perspectiva freyriana, a união das raças como solução de uma nação civilizada. Contudo, tanto um quanto outro, lida com forças adversas, conflitos, incoerências de uma retórica da integração, incompatível com o cotidiano efetivo, apresentado pela microestrutura narrativa em que esses personagens atuam performativamente.

A intenção manifesta por Jorge Amado em entrevista refere-se a um esboço geral de temáticas encontradas nas duas obras, mas não revela essa dimensão microestrutural da história de seus dois protagonistas. Revela não um olhar sobre seus personagens que funciona como síntese ou reflexo de um pensamento autoral, de uma vontade fixa e previsível, mas a ambivalência e possibilidades de suas representações e das diferenças encenadas por esses sujeitos culturais. Personagens são devires, forças de um imaginário performático, não ecos representativos de uma mesma voz.

Como lembra Foucault (2002), a noção de autor, como voz privilegiada e única, corresponde a um momento forte de centralidade e individualização das ideias. Sua escrita, contudo, representa sua própria “morte” ou “ausência”. Ou seja, no “apagamento dos caracteres individuais do sujeito que escreve; por intermédio de todo o emaranhado que

estabelece entre ele e o que escreve, ele retira a todos os signos, a sua individualidade particular”. (FOUCAULT, 2002, p.36)

Tal desaparecimento não significa a anulação da figura autor, a morte no seu sentido literal, mas o desaparecimento de seu privilégio como origem determinadora de uma obra. Nesse aspecto, o texto pode ser entendido como movimento de interação e de leitura, que atua num painel amplo de significações ou de forças sógnicas. Não é exatamente aquela obliquidade, no sentido empregado por Barthes (1987), onde “toda voz” é destruída, mas um campo de forças, onde vozes, desejos se enfrentam, se cruzam e, muitas vezes, se perdem no jogo da própria narrativa literária.

Em *Jubiabá e Tenda dos Milagres*, é possível perceber uma preocupação descritiva do cotidiano de dois personagens, um negro e outro mestiço (defensor de sua ascendência africana) no contexto social estudado por Florestan Fernandes. O sociólogo paulista expunha e criticava a percepção de formação ou (na perspectiva empregada aqui) de fundação democraticamente mestiça em a *Integração do negro na sociedade* e *O negro no mundo dos brancos*, a primeira publicada em 1965, a segunda de 1972. Contendo compilações de estudos sociológicos e estatísticos das duas décadas anteriores, boa parte realizados em parceria com o sociólogo francês Roger Bastide, as obras denunciavam uma acomodação ideológica vigente em relação ao problema racial, que pregava a inexistência de conflitos entre negros e brancos, e ao mesmo tempo obstava ao negro seu lugar como protagonista da sua própria história.

O discurso triunfante ou harmônico, presente na defesa rasurada de Archanjo, travestimento ideológico que propaga a ideia de índole do povo brasileiro cordial e tolerante, revela uma situação de impasse entre o que se acreditava ou se desejava existir, e o que efetivamente acontecia: pobreza e exclusão do negro na sociedade brasileira e sua negação

como sujeito histórico num “mundo construído pelo branco e para o branco” (FERNANDES, 2007, p. 43).

Havia uma tentativa, por parte do pensamento social brasileiro, antes dos estudos de Florestan Fernandes, de “esquecer” um longo passado escravocrata, sobre o qual *Jubiabá* insistia, e sua relação com as desigualdades vigentes no presente, como se essa situação tivesse sido resolvida ou se resolvesse, naturalmente, a partir de uma unidade nacional. Elementos do colonialismo permaneciam latentes, ainda que a percepção hegemônica de unidade não quisesse enxergar assim, tudo seria superado com congraçamento das diferenças raciais e culturais:

Se não existe um esforço sistemático e consciente para ignorar ou deturpar a verdadeira situação racial imperante, há pelo menos uma disposição para ‘esquecer o passado’ e para ‘deixar que as coisas se resolvam por si’. Isso equivale, do ponto de vista e em termos da condição social do ‘negro’ e do ‘mulato’, a uma condenação à desigualdade racial com tudo que ela representa num mundo histórico construído pelo branco e para o branco. (FERNANDES, 2007, p. 43)

Além de revelarem um contexto de desigualdade racial, muitas vezes ideológica e perniciosamente disfarçado, os romances *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres* produzem também tensões e impasses vividos por seus dois personagens, Balduino e Pedro Archanjo, em situações em que se apresenta ou se entrevê o discurso da mestiçagem fundacional e as perspectivas metafísicas que lhe estruturam, como a originalidade e a centralidade. Suas relações com esse discurso, ou suas tentativas de assimilação, oscilam entre sentimentos de crença e desânimo, de entusiasmo e delírio. As experiências de Baldo e Archanjo, como sujeitos ativos das narrativas, apresentam ainda contradições que produzem o desnudamento das estruturas do pensamento raciológico e do discurso da nacionalidade brasileira.

Assim, a produção de suas trajetórias na configuração paradoxal dessas narrativas, trajetórias que estou chamando de demandas da desfundação, constitui ruídos numa história nacional unívoca e conciliatória, optando por um enfoque daquela história efetiva nietzchiana, já discutida aqui, caracterizada segundo Foucault (2006, p. 19): “por suas surpresas, vacilantes vitórias e derrotas mal digeridas”.

Antônio Balduino situa-se num movimento entre suas referências individuais, sua vida marginal e bandoleira em Salvador, sua resistência à exclusão urbana, ao racismo constituído nas relações pessoais, e seu engajamento numa luta coletiva e operária, resultando em um final tenso e dialógico de referências raciais e de classe. Pedro Archanjo teoriza em seu trabalho intelectual sobre a possibilidade de uma mestiçagem fundacional relativista e harmônica, tentando combater a perspectiva escatológica e naturalista, defendida pelo professor Nilo Argolo da Faculdade de Medicina da Bahia, mas um mundo conflituoso, das ambivalências sociais e raciais, frustra suas crenças acadêmicas e pessoais.

O estudo desses personagens suscita, inicialmente, uma análise sobre o chamado sujeito subalterno, as possibilidades e impossibilidades de sua representação. Essa questão perpassa por uma crítica à clássica concepção do papel do autor ou da “consciência” do intelectual e do escritor, mas também pela problematização do sujeito, situado em referências fixas de identificação, diante de rasuras do discurso da presença fundacional.

Tanto a primeira quanto a segunda questões, tendo como referência a análise de *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, oferecem ainda elementos de uma crítica importantes para a compreensão da proposta de uma obra, como *Tocaia Grande*, que privilegia a construção de sujeitos culturais, deslocados e descentrados, possibilitando ainda superar a discussão do ideal

nacionalista, presente no pensamento social brasileiro, através das referências de uma crítica cultural contemporânea.

### 5.1 JORGE AMADO, RUBRICA RASURADA: REPRESENTAÇÃO E SUBALTERNIDADE

A leitura do clássico texto “Can the subaltern speak?”, da intelectual indiana Gayatri Chakravorty Spivak (1988), que versa sobre as noções de representação e de subalternidade, oferece-me alguns caminhos para analisar a construção dos personagens principais de *Jubiabá e Tenda dos Milagres*.

Tais caminhos ajudam a debulhar as concepções tradicionais e ainda correntes de autoria, de onipresença ou de responsabilidade intelectual, ao apontar um sentido de cisão do sujeito, sobre a qual já discuti anteriormente<sup>56</sup>, mas que na perspectiva de Spivak (1988) podem ser aplicados também às noções do sujeito que representa ou que é representado – ao se falar do texto literário, do autor ou do narrador humanista, em sua representação altruísta do sujeito subalterno – como voz soberana e coerente.

A leitura de Spivak vai nos conduzir a dois caminhos que se cruzam. O primeiro se estabelece em consonância com a ideia de “escrita parricida”, naquele sentido empregado por Derrida (1997), ou seja, da escrita que anula a ideia de uma origem, fixa e unívoca, como da figura de um pai, cuja voz emana presença e autoridade. O momento de recepção, de funcionamento do texto e do discurso, é também o momento dessa morte paterna, de exposição da precariedade do autor, como consciência plena daquilo que escreve. Este é

---

<sup>56</sup>A ideia de cisão do sujeito foi discutida na primeira parte deste trabalho, tendo como referência outro intelectual indiano pós colonialista, Homi Bhabha. A reflexão pós-estruturalista de Derrida (2005) reforça essa noção, se aplicarmos ao ideário de nação, a concepção de produção logocêntrica, contra a qual opera a rasura desse “sujeito cindido”.

também um momento de um devir produtivo – o pai, nesse sentido, existe apenas como “ossos perdidos” no movimento da sua própria escrita, e os que se acham órfãos dele, ou o procuram, enveredam nos caminhos de uma existência plural e dispersa.

O segundo é que esse devir produtivo também contribui para uma representação “precária” do subalterno. Esse subalterno não se manifesta como aquele que adquire, através de uma luta incansável, uma consciência subjetiva maior e verdadeira de sua condição, mas se apresenta como um sujeito dividido, fragmentado, que, ao se deparar e se enredar em um discurso que lhe impinge a condição de subalternidade, pode também nos revelar a complexidade e a ambivalência dessa estrutura discursiva, como se exercesse uma subversão sorrateira.

Spivak critica a posição, expressa num diálogo<sup>57</sup> entre Foucault e Deleuze – “this friendly conversation” (1988, p. 272) – de que o intelectual deixou de ser uma consciência representativa das massas, e de que agora essas massas poderiam representar a si mesmas. Tal posição ao tentar privilegiar a perspectiva do subalterno, como sujeito do conhecimento, capaz, inequivocadamente de se auto-representar, termina consagrando, segundo Spivak, um lugar privilegiado da produção intelectual do ocidente, e do “sujeito do conhecimento”.

A despeito de suas próprias críticas ao “sujeito soberano”, Foucault e Deleuze, através dessa postura, apresentam um subalterno, desejoso em sua “experiência concreta”, como

---

<sup>57</sup> Publicado em “Os intelectuais e o poder” (a versão do inglês utilizada e modificada por Spivak, deriva da seguinte fonte: FOUCAULT, Michel. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Boucahrd and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977). Existe uma versão portuguesa desse texto: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 22 ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

portador monoliticamente consciente de uma verdade<sup>58</sup>, ou seja: “In the name of desire, they reintroduce the undivided subject into the discourse of power”. (idem , p. 274)<sup>59</sup>

Tal postura, que “decreta” a primazia de uma auto-representação pelo subalterno, ignora, segundo Spivak, a constituição plural e descentrada desse mesmo sujeito, diante das formações do Estado e dos sistemas da política econômica. A ignorância deriva da ausência equivocada (ou de uma confusão) no trabalho desses intelectuais de uma distinção entre dois sentidos prováveis de representação, trazidos na leitura da intelectual indiana, a partir das referências à obra de Marx *18 de Brumário de Luís Bonaparte*.

A primeira é a representação utilizada na política, no espaço das relações de classe e dos interesses geopolíticos (cujo significado no texto de Marx, em alemão, é expresso pela palavra *vertretung*) com o sentido de alguém que fala pelo grupo subalterno, defende e protege seus interesses (como se tivesse “a procuração” deste mesmo grupo), esse sentido funciona dentro de uma conjuntura macro-política, e se nutre das ideias de povo, classe, comunidade, nação etc. O segundo é a representação (*darstellung*), no âmbito da significação e da escritura, pertencente, portanto, ao terreno da arte, da filosofia e da literatura.

Esses sentidos, entendidos de forma descontínua e problematizada por Marx, relacionam-se entre si numa cumplicidade que provoca, segundo Spivak, o deslocamento e a dispersão (ao invés de uma visão monolítica) do sujeito social e do sujeito de classe<sup>60</sup>. O

<sup>58</sup>Spivak cita trechos dessa conversa para articular sua crítica: “the masses know perfectly well, clearly” (FOUCAULT apud Spivak: p. 274), “they know far better than [the intellectual] and they certainly say it very well” (FOUCAULT, idem), “Reality is what actually happens in a factory, in a school, in barracks, in a prison, in a police station”. (DELEUZE apud SPIVAK, p. 275)

<sup>59</sup> [“Em nome do desejo, eles reintroduzem o sujeito indivisível dentro do discurso do poder”]

<sup>60</sup>Um exemplo de deslocamento e de descontinuidade da representação pode ser expressa na história dos camponeses da França – contada por Marx no *18 de Brumário* – que não podendo representar (*vertretung*) a si mesmos dentro de um sistema político mais global, encontraram seu “portador” na figura de Luís Bonaparte. Apesar de carregar no nome o peso de uma tradição histórica do seu tio Napoleão, Luís Bonaparte, não trabalhou para seus interesses, nem produziu um sentimento representativo ou uma significação (*darstellung*) de comunidade nacional para essa classe. Spivak vislumbra em Marx uma concepção de classe como uma



agenciamento, esse fluxo e fragmentos de ideias, e o jogo da representação do sujeito no sistema capitalista, descritos por Marx, termina lançando um importante questionamento, que funciona como ponto de partida para a abordagem sobre os sentidos da subalternidade, discutidos pelo pensamento de Spivak, preocupada com a situação da mulher indiana dentro do mundo moderno em suas estruturas coloniais. Fora da *vertrestung*, na ausência desse “procurador”, o subalterno pode falar?

A despeito de um perturbador “não”, o subalterno não pode “falar”, já que a “fala” pressupõe uma visão logocêntrica do sujeito fixo e indivisível, Spivak fornece um olhar<sup>61</sup>, que é, nesse sentido, menos um reconhecimento de uma impossibilidade categórica de representação, do que uma reflexão sobre a condição subalterna na contemporaneidade e sobre a ideia de uma “voz intelectual” como representante dela.

Isso não quer dizer que não exista a necessidade de uma reflexão do (e da) intelectual sobre seu comprometimento, sua cumplicidade institucional, mas essa reflexão se efetiva menos pela sofisticação de uma teoria ou da grandeza de um pensamento humanista, do que pelo reconhecimento tácito ou explícito das limitações de qualquer abordagem explicativa ou teórica sobre o “outro”, ou sobre esse subalterno heterogêneo.

---

categoria heterogênea, cuja representação é sempre descontínua e deslocada: “imply a critique of the subject as *individual* agent but a critique even of the subjectivity of a *collective* agency” [implica a crítica do sujeito como agente individual, uma crítica até mesmo da subjetividade de uma agência coletiva] (1988, p. 277).

<sup>61</sup> A crítica de Spivak dirigida especialmente ao trabalho de Foucault pode ser entendida dentro de um conjunto produtivo e várias leituras e desleitura desse intelectual francês feitas pelos chamados teóricos pós-coloniais, ou seja, intelectuais de nacionalidades estrangeiras à Europa e aos Estados Unidos, notadamente de ex-colônias europeias (Índia, países africanos, caribenhos e latino-americanos etc.). Como bem lembra Homi Bhabha, há uma relação de contiguidade do pensamento pós-colonial com o texto foucaultiano, a escrita de Foucault em seu jogo com as “dobras da modernidade” permite correlações com o pensamento pós-colonial, mesmo operando dentro dos seus limites. “Será que estamos exigindo que Foucault restaure o colonialismo como o momento que falta na dialética da modernidade: Será que queremos que ele ‘complete’ a sua argumentação lançando mão da nossa? [...] Estou sugerindo que a perspectiva pós-colonial opera subversivamente em seu texto naquele momento de contingência que permite à contiguidade de seu argumento – pensamento se seguindo a pensamento”. (BHABHA, 1998, p. 271-272)

A representação não deve ser delegada ou simplesmente atribuída pelo primeiro ao segundo, como se fosse um prognóstico, a prescrição de uma autoridade, trata-se de “não falar por”, mas encenar em seu trabalho intelectual as possibilidades e as impossibilidades dessa “fala”, nas experiências ambivalentes desse subalterno nas macro e micro estruturas do poder, notadamente patriarcal, capitalista e de consumo.

Se me detenho um pouco na intervenção positivamente incômoda de Spivak, é porque encontro nela suporte para analisar a abertura de um espaço discursivo, em que o outro possa “existir”, não na sua presença certa, mas, paradoxalmente, na ausência de sua fala, na impossibilidade de sua configuração exata e imóvel. Como intelectual feminista, Spivak está preocupada em mostrar que sua atividade não pode dar conta, por exemplo, dos sentimentos de uma viúva hindu, submetida ao *sati* – “obrigação moral”, segundo a cultura milenar hindu, em que a mulher deve se atirar à fogueira funerária onde jaz o corpo do esposo – ela afirma “The female intellectual as intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish”<sup>62</sup> (1988, p. 308)

Analisando o texto literário de Jorge Amado, em que o “outro” aparece representado, e em que há formalmente a figura do pai ou do intelectual humanista no peso desta rubrica consagrada do ocidente, chamada autor (desta “*flourish*” de Spivak), isso implica não apenas na impossibilidade de uma representação, no mesmo sentido trazido por Spivak, mas também na morte pela narrativa literária do sujeito “representante”, nos sentidos bárbaros que sua própria escrita evoca e sobre os quais ele não exerce controle.

Quem é esse autor? Ou quem fala pelo negro e pelo mestiço em *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, se se adotasse uma perspectiva da crença autoral da representação? É o jovem Jorge

---

<sup>62</sup>[“a mulher intelectual feminista, como intelectual, tem uma tarefa circunscrita, a qual não deve impelir com uma rubrica”].

Amado que declarou a existência de uma raça mestiça indolente e promissora, na introdução de seu primeiro romance, *O país do carnaval*<sup>63</sup>, como se repetisse as ideias de Euclides da Cunha em *Os sertões*, ou aquele responsável pela criação da lei de liberdade religiosa no Brasil, como deputado federal, defensor da cultura negra e do candomblé, num período de ataques violentos das forças repressivas do Estado aos terreiros? Foi o amigo de Gilberto Freyre e divulgador, em parte, das suas ideias nas diversas declarações e entrevistas, ou o materialista, membro do partido comunista?

Mesmo se fosse possível, numa perspectiva do sujeito soberano, localizar a face desse verdadeiro autor, suas fases biográficas distintas e estanques, e em cada uma delas – a do marxista, do pensador social ou do defensor do candomblé – surgisse um ser uno e coerente com o que escreve, a história de um jovem negro nas ruas de uma metrópole, e a de um mestiço, transitando entre os saberes constituídos numa instituição acadêmica racista e os da sua vivência com a população eminentemente negra e pobre da cidade de Salvador, demonstram referências perdidas, papéis embaralhados da rubrica autoral pela complexidade suscitada de suas situações subalternas.

*Jubiabá* e *Tenda dos Milagres* são narrativas, portanto, que não representam a clarividência de um autor, mas transparecem, em si, uma expressão interior que é essa voz errática e delirante do outro em nós mesmos.

Não tento compreender um nexos causal, uma “evolução” do segundo romance em relação ao primeiro, mas entendo-os como maneiras de deslocar o discurso fundacional, a partir de situações de conflito, vivenciadas por esses sujeitos periféricos. Algumas situações

---

<sup>63</sup>Na “Explicação” introdutória à primeira edição, afirma o escritor: “No Norte, terra da promessa, há uma grande confusão de raças e de sentimentos. É a formação do povo. E dessa confusão está saindo uma raça doente e indolente. E todo dia a natureza surra, com o chicote do sol, o nortista tragicamente vencido”. (AMADO, 1968, p. 14)

analisadas neste trabalho configuram-se como um desajuste entre o desejo de um discurso da origem racial e da nacionalidade, e as descontinuidades apresentadas nas buscas subjetivas e tortuosas desses personagens – as quais denomino demandas da desfundação – revisões e subversões da mestiçagem como discurso fundacional e nacionalista.

## 5.2 BALDO E ARCHANJO: DEMANDAS DA DESFUNDAÇÃO

No alto do morro do Capa Negro, Antônio Balduino, o negro Baldo, avista as luzes das casas e deseja a cidade de Salvador como se pudesse dominá-la, inspirado em suas referências de força e de heroísmo. O jovem órfão se insere no mundo das ruas da cidade após presenciar a loucura da tia, de tanto “carregar lata na cabeça” (AMADO, 2006, p. 38)<sup>64</sup>, e em seguida fugir da casa da família de um senhor branco que lhe adotara, pois já não suportava a perseguição e o racismo de uma governanta. As ruas representavam um espaço onde podia ser livre, onde exerceria alguma forma de poder:

só ele é o dono da cidade porque ele a conhece toda, sabe de todos os seus segredos, vagabundeou em todas as suas ruas [...] Solto na cidade velha de sobrados enormes ele a dominou e se tornou o seu dono. Os homens que passam não sabem disso, com certeza. Nem olham para o negrinho esfarrapado que fuma um cigarro barato e traz um boné em cima dos olhos. As mulheres elegantes que lhe dão um níquel o evitam, para não se sujarem ao seu contacto. Mas na verdade o negro Antônio Balduino é o imperador da cidade negra da Bahia. Um imperador de quinze anos risonho e vagabundo. Talvez o próprio Balduino *não saiba*. (p. 53-54) [grifo meu]

O narrador se estabelece como uma voz que parece querer falar pelo (ou do) outro, que “talvez não saiba” exatamente sua importância, como se quisesse captar um significado além daquele no qual Baldo, em sua condição de inferiorização social, sofre preconceito e rejeição. A narrativa é uma tentativa de representação positiva de um jovem negro, um “imperador de

<sup>64</sup> As referências a *Jubiabá* doravante virão apenas com o número da página.

quinze anos”, como se um narrador falasse do outro, porque “talvez” ele não saiba ou não possa falar por si.

Entretanto a voz narrativa também se depara com esse “outro” deslocado nos seus próprios processos de significação em suas vivências históricas descontínuas, já que é na urbe de grande população afrodescendente, nessa “cidade negra”, que Antônio Balduino enfrenta a opressão da discriminação e do racismo social (da família e das ruas) e institucional (da escola e da prisão) e da exclusão que gera sua marginalidade aventureira. Balduino é, paradoxalmente, um oprimido dono da cidade.

As referências heroicas desse “imperador” negro da Bahia, os exemplos de resistência que lhe motivam o desejo de domínio da cidade, um desejo fundador às avessas, uma desfundação, são múltiplos e deslocados entre si: primeiro, o pai que nunca conheceu, “jagunço de Antonio Conselheiro [...] brigão e cachaceiro como ele só” (p. 09); depois, figuras populares e lendárias como Zé Camarão, bandido respeitado no Morro do Capa Negro e os cangaceiros Virgulino, o Lampião, Antônio Silvino e Lucas da Feira, e até astros do cinema<sup>65</sup> do início do século XX, como o americano Eddie Pollo, famoso por seus papéis em filmes de aventura do cinema hollywoodiano, e Maciste do cinema italiano, uma espécie de precursor de figuras musculosas do cinema contemporâneo, como Conan, o bárbaro, e Rambo.

Dentre todas suas referências, porém, a figura do pai de santo Jubiabá, emblema de sua ascendência africana, insistentemente lembrada na narrativa, intitulado-a inclusive, despertava um sentimento ambíguo, ao mesmo tempo de veneração e de terror inexplicável,

---

<sup>65</sup>As referências do romance ao cinema do início do século XX não param por aí. Provavelmente, o nome Balduino tenha sido inspirado no protagonista do filme *O estudante de praga*, do expressionismo alemão de 1913 do diretor dinamarquês Stellan Rye, mas com pelo menos duas versões posteriores, a última de Arthur Robson, em 1935.

Jubiabá era para Baldo também uma espécie de guru espiritual e a lembrança viva dos tempos da África e da escravidão, que lhe contava as histórias de Zumbi e das resistências escravas no Brasil:

Tinha um medo doido de Jubiabá. Se escondia atrás da porta e pela greta ficava espiando o feiticeiro que vinha, a carapinha branca, o corpo curvo e seco, apoiado num bastão, andando devagarinho. [...]

Antônio Balduino não sabia o que pensar de Jubiabá. Respeitava-o, mas com um respeito diferente do que tinha pelo padre Silvino, por sua tia Luiza, pelo Lourenço da venda, por Zé Camarão e mesmo pelas figuras lendárias de Virgulino Lampião e Eddie Pólo. Jubiabá passava encolhido pelos becos do morro, os homens o ouviam com respeito [...]. Da casa de Jubiabá vinham em certas noites sons estranhos de estranha música. Antônio Balduino se remexia na esteira, ficava inquieto, parecia que aquela música o chamava. Batuque, sons de danças, vozes diferentes e misteriosas. (p. 13)

Essas referências deslocadas de Baldo lhe conduzem, entretanto, a um percurso diferente do fatalismo, reservado a muitos protagonistas negros e mestiços da literatura brasileira. Ele inventa modelos e busca histórias de heróis que lhe inspiram altivez e coragem, num ambiente urbano de miséria e loucura.

Sua história e a possibilidade de sua “fala” heterogênea e multirreferencial aproximam-se mais das experiências diaspóricas<sup>66</sup> de narrativas do *rap* brasileiro, contadas e cantadas hoje pelos jovens negros da periferia das grandes cidades<sup>67</sup>, do que das histórias trágicas de personagens mulatos e negros em romances publicados no final do século XIX e início do século XX, cuja trajetória resulta no fracasso social, no ressentimento, ou na morte.

<sup>66</sup>Essas experiências assumem “a promessa de uma diáspora realmente composta, ou mesmo de um cultura global para longe das preocupações estreitas do excepcionalismo e absolutismo étnico”. (GILROY, 2001, p. 219)

<sup>67</sup>Referências do cangaço e das revoltas escravas, por exemplo, fazem parte do mundo da juventude *hip hop* em Pernambuco, presentes nas letras de grupos como Faces do Subúrbio e Nação Zumbi. Alguns “heróis” de diferentes lugares que foram assassinados e se transformam em verdadeiros ícones de resistência e subalternidade (figuras transnacionais, mas com grande simbolismo para jovens negros) são elencados por Mano Brow, do grupo *rap* paulista, Racionais MC’s em uma música intitulada *Jesus chorou* (RACIONAIS, 2002): “gente que acredito,/ gosto e admiro,/brigava por justiça e paz, levou tiro:/ Malcom X, Ghandi, Lennon, Marvin Gaye,/ Che Guevara, 2Pac, Bob Marley/ e o evangélico Martin Luther King”.

Estou pensando em figuras como Raimundo de *O mulato*, romance de Aluísio de Azevedo; Isaías Caminha e Clara dos Anjos, desses romances de Lima Barreto; e Amaro do romance *Bom Crioulo* de Adolfo Caminha<sup>68</sup>.

Apesar de ter uma relação mais próxima e cotidiana com Jubiabá, no Morro do Capa Negro, mais do que com qualquer outro modelo de heroísmo – a respeito dos quais apenas ouvia histórias – a presença do pai de santo, como figura mística e religiosa africana, falando ioruba e lembrando suas origens africanas, deixava Baldo inquieto e às vezes assustado.

E ainda que ele devotasse grande respeito ao “velho feiticeiro”, e a tudo o que ele evocava, a demonstração de “valentia” do jovem negro diante das autoridades policiais, nas greves, no boxe, ou nas brigas de ruas, correspondia menos a uma lembrança ou a uma reedição atávica da resistência escrava colonial, do que sua relação tensa com os códigos de uma sociedade moderna, patriarcal e racista, que gera na narrativa a tensão entre a luta negra, travada solitariamente, e o ideal da luta de classe, representada por aquilo que ele identificava como uma nova demanda coletiva, geral, o sindicato.

A possibilidade de sua “fala” subalterna, sua forma de lidar com esses códigos, como a de muitos jovens negros marginalizados, assim, efetiva-se também no âmbito da sua própria força viril, masculina, que a todo o momento era posta à prova, desde quando criança, diante dos seus amigos:

---

<sup>68</sup> O primeiro personagem Raimundo, de *O Mulato*, obra publicada em 1881, sofre com o racismo da cidade de São Luís, não consegue casar com sua prima branca Luiza e morre assassinado por seu outro pretendente. O segundo, personagem do romance *Memórias do Escrivão Isaías Caminha*, publicado em 1909, sucumbe às práticas ilícitas de um Jornal, para continuar a ganhar um mísero salário, gerando-lhe grande ressentimento no final. A terceira personagem (de romance homônimo e póstumo de Lima Barreto publicado em 1948) se apaixona por um homem branco, engravida dele e é abandonada, vítima da precariedade de sua condição social e econômica, do racismo e de uma sociedade machista e patriarcal. Amaro, negro e homossexual, é um personagem sobre o qual todos os estigmas naturalistas e racistas recaem sobre si, fica louco e é preso no final pelo assassinato de seu amante Aleixo.

Ajudava a velha Luiza a fazer mungunzá e o mingau de puba que ela vendia à noite no Terreiro [...] Os outros meninos no princípio levaram na troça que ele era cozinheira, mas se calaram no dia em que Antônio Balduino rebentou a cabeça de Zebedeu com uma pedrada. (p.11)

Por outro lado, a expressão subalterna feminina aparece na maioria das vezes como impossibilidade ou como um silêncio inquietante: a tia Luiza e a vizinha Augusta das Rendas, submetidas a um trabalho constante e pesado, sucumbem à loucura (p. 13 e p. 26), uma prostituta ingere cianureto e se suicida, misteriosamente, em um cabaré (p. 220). A mulata Eunice solta uma gargalhada no meio de uma música triste de cabaré e revela. “Nós tamos mortas e não sabemos. A vida acabou para gente. Mulher-dama é quase defunto [...] Mulher-dama é escarradeira de todo mundo”. (p. 261)

Nas brechas de um registro falocêntrico da narrativa, a negra Rosa de Rosendá, dançarina circence, contrapõe-se ao domínio de Baldo: não lhe agrada ser “derrubada” por ele no areal (p. 234), como fazia com outras mulheres. Escapa da violência masculina, mas é insistentemente enquadrada no discurso do estereótipo (assim como Baldo), que lhe transforma de forma ambivalente em um objeto de “desejo e de escárnio” (Bhabha, 1998: p. 105-137).

Num contexto patriarcal e capitalista, como afirma Spivak, a mulher pobre e periférica leva uma grande desvantagem na sua possibilidade de “fala”, ou em sua representação, dentro do sistema de exploração de uma sociedade machista e de consumo.

At the other end of the scale, those most separated from any possibility of an alliance [...] are the females of the urban subproletariat. In their case, the denial and with holding of consumerism and the structure of exploitation is compounded by patriarchal social relations. (1988, p. 288)<sup>69</sup>

<sup>69</sup> [“No fim da escala, estão aquelas mulheres do subproletariado urbano separadas de qualquer possibilidade de aliança. Neste caso, a denegação, o consumismo e estrutura de exploração é composta por relação sociais patriarcais”].



Esses incidentes e tragédias fazem com que Baldo perceba sua fragilidade. Ele não poderia dominar heroicamente as ruas soteropolitanas através de sua força e de seu desejo. A vida não se resumia à sua capacidade individual de sobrevivência naquele lugar, ela estava irremediavelmente ligada a uma coletividade marginal: seus companheiros de ruas, as prostitutas, os estivadores do velho cais, os trabalhadores dos bondes etc:

De repente, no meio de toda aquela gente, Antônio Balduino se sentiu só [...]. Um medo doido. Ficou tremendo, batendo os queixos. Se lembrou de todo mundo: sua tia Luiza que enlouquecera, Leopoldo que fora assassinado, Rozendo doente gritando pela mãe, Felipe, o Belo, debaixo do automóvel, o velho Salustiano se suicidando no cais, o corpo de Viriato, o Anão cheio de siris que chocalhavam. (p.88)

A Bahia já não era a Bahia e ele não era mais o negro Antônio Balduino, Baldo, o *boxeur*, que ia às macumbas de Jubiabá [...]. Que cidade seria aquela e ele quem seria? Para onde teria ido toda gente conhecida? (p.119)

Esses incidentes elencados, aparentemente sem nenhuma relação, vão se estabelecendo como uma estrutura opressora, no sentido de uma sociedade de classes, sobre a qual Baldo, de forma deslocada, vai adquirindo consciência. Ele entende que poderia intervir efetivamente na sua realidade social, ao ingressar numa luta coletiva que o representasse, e representasse a todos que com ele partilhassem das mesmas condições econômicas e sócio-históricas. Esse entendimento aparece como se fosse uma revelação mágica através dos discursos dos sindicatos e das reivindicações grevistas, uma revelação que adquire aquele caráter fundacional, que Bourdieu chamou de *mistério do ministério*, uma manifestação assentada

na existência de uma classe operária em representação, quer dizer de aparelhos políticos e sindicais e de porta-vozes permanentes, vitalmente interessados em crer que ela existe e em fazê-lo crer tanto aqueles que a ela pertencem como àquele que a rejeitam, capazes de *fazer falar* a ‘classe operária’ – e de uma só voz -, de a evocar, como se evocam os espíritos, de a invocar, como se invocam os deuses e os santos patronos (BOURDIEU, 2007, p. 158-160).

Ele abandona sua vida pregressa bandoleira pelas ruas soteropolitanas, sua vida como artista de circo que entrara em falência, sua atividade como boxeur, explorada pelos apostadores, e seu trabalho braçal nas roças de fumo, ingressando no final da narrativa como estivador na luta de classe, ilustrada no romance numa greve dos bondes que paralisa a cidade: “Com a greve ele enxergara outra estrada e voltara a lutar” (p. 317); “A greve o salvou. Agora sabe lutar” (p. 320). Os trabalhadores juntos poderiam paralisar Salvador, o que ele sozinho (“o imperador negro da cidade”) em sua empreitada deslocada não conseguia fazer.

Há um movimento de defesa da luta proletária e de uma visão redentora marxista no romance *Jubiabá*, que também aparece em outras obras de Jorge Amado, a exemplo de *Cacau* de 1933 e mais tarde em *Os subterrâneos da Liberdade* (1954). Entretanto, diferente desses dois últimos romances, há aqui uma tensão entre a questão marxista das classes e a questão racial, vivida subjetivamente pelo seu protagonista.

Baldo sofre com o racismo e resiste a ele em sua história, mas se move em uma luta que talvez o represente numa outra ordem discursiva, pois o racismo contra o negro diante daquela realidade parecia significar “coisa do passado”, como o próprio Jubiabá constata: “todo pobre já virou negro” (p. 278). Brancos proletários são também como negros – constata-se um deslizamento semântico problemático, da palavra negro para a palavra escravo. O jovem negro se junta, assim, ao corpo periférico, branco e mestiço, de Salvador numa perspectiva fundacional triunfante, que gera a perspectiva e a ilusão de uma narrativa totalitária e unificadora, uma espécie de mestiçagem periférica.

Não é a lembrança de um herói proletário, porém, que serve a Baldo como parâmetro de resistência. Ainda persiste para ele a capacidade de luta negra, com a qual ele tenta

articular uma nova demanda. Se “a greve o salvou”, isso não aparece definitivamente como superação da problemática racial, mas como outra forma de refletir sobre os ensinamentos de Jubiabá, numa outra perspectiva. Apesar de “Jubiabá não saber coisas de greve” (p. 300), só saber “coisas de santos, histórias da escravidão” (idem), as histórias de Zumbi contadas pelo velho continuam sinalizando sua demanda trôpega e sua condição de negro. O líder dos Palmares para ele antecederia as lutas contra as estruturas opressivas do presente: “Zumbi sabia das coisas que só agora Balduíno aprendera”. (p. 319)

Zumbi dos Palmares é que brilha no céu. Para os homens brancos é Vênus, o planeta. Para os negros, para Antônio Balduíno, é Zumbi, o negro que morreu para não ser escravo [...] Se não fosse a greve o mar engoliria o seu corpo numa noite em que a lua não brilhasse. Se não fosse a greve ele teria desistido de ser cantado num ABC, de ver Zumbi dos Palmares brilhando como Vênus. (p. 229-320)

Por outro lado, a mistura de raça, para além do discurso do proletariado como uma outra narrativa unificadora e conciliatória, é tolhida pelo racismo, e a relação amorosa com Lindinalva, a menina da família branca que lhe adotara, é rechaçada antes mesmo da possibilidade de se concretizar. Assim, tal relação passa a funcionar como uma fantasia para Baldo, nos seus sonhos: “Lindinalva sorria para ele com seu rosto de figura de folhinha e para ele abria as coxas alvas (...) E daí por diante, dormisse com que mulher dormisse, era com Lindinalva que o negro Antônio Balduíno estava dormindo” (p. 52).

Após sucumbir à pobreza, ser abandonada pelo noivo rico e obrigada a se prostituir, doente e a beira da morte, Lindinalva entrega seu filho aos cuidados de Baldo, esse desenlace inverte aquela sua própria situação de negrinho criado pela família branca, sob o olhar vigiado e preconceituoso, camuflado algumas vezes pelo discurso de aceitação da mestiçagem. O menino branco, neto de um comendador, filho de um advogado rico que abandonara sua filha,

estava sob a criação de um pai negro agora estivador e sindicalista, cuja trajetória, inspirada na luta de Zumbi, terminava com o sonho diaspórico de fazer “greve em todos os portos” (p. 320), “um dia – pensa Antônio Balduino – hei de viajar, hei de sair para outras terras”. (idem)

Entre a universal luta operária, a possibilidade de uma relação mais igualitária com pessoas de outros lugares, outras culturas, e a persistência da luta negra da “estrela de Zumbi”, o subalterno na narrativa de Jorge Amado insere-se num espaço liminar dissonante em sua demanda de desfundação. Nesse espaço de uma subjetividade à deriva, não se efetiva nem a felicidade espiritual e harmônica da mistura racial de uma nação promissora, nem o fim trágico dessa mistura em seu desenvolvimento, como um malfadado projeto nacional dos trópicos. Esse espaço é como aquele *locus* liminar do tombadilho que, se antes carregava seres humanos da África, como objetos valiosos de trabalho, serve no romance para a imaginação do marinheiro Balduino, em seu devir solidário e histórico pelo mundo.

No ABC (narrativa tradicional da literatura de cordel, que louvava feitos heroicos), escrito sobre a sua história, Baldo acaba assassinado, à semelhança da história do próprio Zumbi, morto por um companheiro de luta. Baldo, “negro valente e brigão [...] morreu de mote matada, mas ferido à traição”:

Um dia ele dará adeus e agitará um lenço do tombadilho de um navio [...]. Ele dará adeus para todos que ele fez a greve e aprendeu a amar a todos os mulatos, todos os negros, todos os brancos, que na terra, no bojo dos navios sobre o mar, são escravos que estão rebentando as cadeias. (p. 321)

Se as referências fundacionais se constituem como estratégia discursiva para a dominação – no discurso colonial, nas grandes narrativas totalitárias, religiosas, políticas, nacionais etc. – a inserção de uma voz heterogênea, de uma experiência deslocada e subalterna, caracterizada, inclusive, pelo uso que faz dessas referências, funciona como um

desvio desestruturante. Como lembra Bhabha (1998, p. 138): “nas margens do desejo da metrópole, os *objetos fundadores* do mundo ocidental tornam-se os *objects trouvés* erráticos, excêntricos e acidentais do discurso colonial – os objetos parciais da presença”.

Nessas margens é que o sentido de subalterno em Spivak e aquele determinado sentido de “povo” para Bhabha tomam forma<sup>70</sup>. O subalterno está no limite “entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais no interior de uma população” (1998, p. 207). Ao invocar a ideia de demandas antifundacionais na obra de Jorge Amado, utilizo esse sentido de subalterno e de “povo” para mostrar como personagens, situados numa margem incômoda, rasuram o discurso da fundacional, mesmo quando tentam se enquadrar nele. Nesse sentido, o protagonista de *Tenda dos Milagres* pode oferecer aqui mais alguns elementos para a percepção crítica do sentido de uma mestiçagem nacionalista e fundacional.

Pedro Archanjo assim como Antônio Balduino gosta das ruas e do viver livre da cidade. Do Tabuão, Baixa de Quinta ao Rio Vermelho, espaços onde as pessoas vivem e trabalham, ele circula e aprende muitas coisas. No Pelourinho, “universidade vasta e vária”

---

<sup>70</sup>Jonh Beverley (1999, p. 102) reconhece semelhança entre os projetos dos dois intelectuais indianos, mas, em seguida, acentua: “These brief remarks obviously cannot do justice to the full range of Spivak’s and Bhabha’s thinking on the problems of culture, subalternity, and postcoloniality, which they pursue with great rigor and a keen sense of the political and human stakes involved, nor do I mean to suggest that they necessarily arrive at the same place ideologically (Bhabha has sought to open up the possibilities of multiculturalism beyond the limits of ‘liberal’ multiculturalism; Spivak has been an eloquent and tireless voice for the claims of women and feminism in Marxist cultural theory and practice)” [“Estas breves observações não fazem juz obviamente às diferenças do pensamento de Spivak e Bhabha sobre os problemas da cultura, da subalternidade, e da poscolonialidade, tratados pelos dois intelectuais com grande rigor e com uma sensibilidade aguda em relação às crenças políticas e humanas envolvidas, nem pretendo aqui sugerir que eles necessariamente chegam ideologicamente ao mesmo lugar (Bhabha abriu-se às possibilidades de um multiculturalismo além dos limites daquele ‘multiculturalismo liberal’ e Spivak se tornou voz eloquente e incansável em relação às reivindicações das mulheres e de um feminismo na teoria e prática cultural marxista)”].

(AMADO, 1989, p. 11)<sup>71</sup>, ele transita entre a escola de capoeira, os ateliês onde se esculpem santos e trabalham o couro e a palha, a tenda do seu amigo riscador de milagres Lídio Corró e a Faculdade de Medicina no Terreiro de Jesus, onde se ensinam “suspeitas teorias” (p. 15).

Na relação entre os espaços da cidade em que se pode perambular livremente e os espaços da vigilância da autoridade e da repressão<sup>72</sup>, ele constrói uma percepção dialógica sobre o seu próprio lugar, como pobre e mestiço. É também nas possibilidades de negociação de lugares raciais e de classe que Archanjo se torna bedel – antiga denominação para empregados da secretaria de faculdades e universidades – na Faculdade de Medicina. Sua “colocação” numa instituição eminentemente branca e racista foi “arranjada” através da intervenção de sua mãe de santo, Majé Bassã, uma figura popular estimada por muita gente na Bahia.

As “suspeitas teorias” anunciadas pelo narrador se constituem em torno das teses raciais, defendidas pelos cientistas, doutores da Faculdade de Medicina, entre eles o professor Nilo Argolo – referência fictícia, que Jorge Amado faz ao médico Nina Rodrigues, autor de *O animismo fetichista dos negros baianos* – contra o qual Archanjo dirige muitas de suas críticas. O protagonista de *Tenda dos Milagres*, mesmo se reconhecendo mestiço, e enfatizando a mestiçagem como resultado de relações harmônicas entre negros e brancos,

---

<sup>71</sup>Utilizo a seguinte edição que será indicada apenas com o número da página: AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Círculo do livro S. A., 1989.

<sup>72</sup>A recorrente abordagem na narrativa de Jorge Amado de personagens negros e mulatos e de sua situação perambulante nas ruas sob vigilância policial, como se representassem perigo eminente à ordem, fato que ocorre e se reedita nos dias de hoje, representa aquele legado da antiga situação dos ex-escravos e seus descendentes, que tiveram que se adequar a uma situação de liberdade vigiada. Sobre essa situação no período pós-escravatura, investigando o caso da cidade de São Paulo, Célia Marinho de Azevedo em seu livro *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites – século XIX* (2004, p. 176-177) descreve: “os negros tentavam solucionar seu destino como homens livres de formas variadas. Havia os que ficavam pelos matos reunidos em grupos e que para sobreviver saqueavam as cidades e vilas [...] Outros insistiam em ficar nas próprias imediações das fazendas de onde haviam se retirado, exigindo sua carta de liberdade e direito de trabalho com salário. E enquanto não conseguiam seus intentos, rondavam-nas ameaçadoramente.

trabalha pelo reconhecimento de uma reprimida herança africana e defende os costumes e o culto dos orixás, fato que o faz se envolver em confrontos com polícia e também ser reconhecido um herói entre o povo dos terreiros da Bahia.

Se, por um lado, Nilo Argolo defendia a tese da degenerescência da nação brasileira, decorrente da presença dos negros e de uma crescente mestiçagem, fruto das relações raciais e culturais entre brancos e descendentes de africanos, dentro daquela perspectiva fundacional naturalista e escatológica, por outro, Archanjo tentava provar o contrário: era justamente a presença e a harmonia das relações inter-raciais que promoveriam o desenvolvimento de uma grande nação do futuro. A crença nessa perspectiva espiritual e harmônica, triunfante e relativista, identifica esse personagem de Jorge Amado com o trabalho de Gilberto Freyre, Arthur Ramos e, mais explicitamente, com os estudos de Manuel Querino<sup>73</sup>, que atribuíram valor positivo à mestiçagem, assim como ao legado cultural dos africanos no Brasil. Para Archanjo:

Se o Brasil concorreu com alguma coisa válida para o enriquecimento da cultura universal foi com a miscigenação – ela marca nossa presença no acervo do humanismo, é a nossa contribuição maior para humanidade. (p.120)

Pedro Archanjo lê – lê ou sabe de memória? – a frase inicial, seu clarim de guerra sua palavra de ordem, resumo do seu saber, sua verdade: “É mestiça a face do povo brasileiro e é mestiça a sua cultura. (p. 139)

“Um descendente de Zumbi”, “um malê” (p. 191), ojuobá no candomblé (título dado aos sacerdotes do culto a Xangô, símbolo de virilidade e atrevimento) Archanjo é também

---

<sup>73</sup>Manuel Querino foi desenhista, pintor, jornalista, historiador e sindicalista baiano e negro, viveu em Salvador no final do século XIX e início do século XX, e produziu obras que descreviam a cultura negra baiana, seus costumes e tradições, como: *A arte africana e os seus costumes na Bahia* (1916) e *O colono preto como fator da civilização brasileira* (1918). Na epígrafe de *Tenda dos Milagres*, Jorge Amado faz uma citação dessa segunda obra (p. 08): “O Brasil possui duas grandezas reais: a uberdade do solo e o talento do mestiço”. Tanto pela época em que viveu, como pelo debate travado com Nina Rodrigues, Manuel Querino certamente ofereceu importantes elementos biográficos e ideológicos para a construção de Pedro Archanjo.

uma espécie de Balduino acadêmico, cujo grande trunfo contra o racismo não provinha apenas da imposição de sua força física, mas de sua produção intelectual. Ele não somente resiste fisicamente a ele como também tenta desqualifica-lo intelectualmente. Situado num *locus* estratégico entre o conhecimento produzido pela ciência biológica e médica da época, e aquele produzido pelas experiências cotidianas de negros e mestiços, das quais se considerava porta-voz, Pedro Archanjo vive também os conflitos práticos de sua própria teoria nacionalista, em determinado momento, cansado em apenas rebater as teorias racistas, ele começa produzir nas suas obras um retrato daquilo que ele considerava a verdadeira face do povo baiano e do povo brasileiro:

Quando iniciara o livro, a imagem pernóstica de determinados professores e o eco das teorias racistas estavam presentes a seu espírito e influíram nas frases e palavras, condicionando-as e limitando-lhes a força e a liberdade. À proporção, porém, que páginas e capítulos foram nascendo, Pedro Archanjo esqueceu professores e teorias, não mais interessado em desmenti-los numa polêmica de afirmações para a qual não tinha sequer preparo, e sim em narrar o viver baiano, as misérias e as maravilhas desse quotidiano de pobreza e confiança; em mostrar a decisão do perseguido e castigado povo da Bahia, de a tudo superar e sobreviver, conservando e ampliando os bens da dança, do canto, do metal, do ferro, da madeira, bens da cultura e da liberdade recebidos em herança nas senzalas e quilombos. (p. 131)

Ao investigar, entretanto, acerca da questão racial na Bahia no nível das relações privadas, no seu livro intitulado “Apontamentos sobre a mestiçagem nas famílias baianas”, Archanjo começa a perceber que sua defesa de um nacionalismo mestiço, espiritual e triunfante, como caráter original de uma “brasilidade”, correspondia menos uma realidade vivenciada e possível, do que um desejo gorado, um projeto que não encontrava dados suficientes para se efetivar.

Publicado em pouquíssimos volumes, “suficientes no entanto para provocar escândalo, horror e violência” (p. 61), inclusive com repressão e censura policiais, o livro constituía-se



como uma pesquisa genealógica das famílias baianas, principalmente daquelas que se julgavam brancas ou de descendência puramente europeia. Dessas famílias, Archanjo descobriu antepassados africanos, fato que, em vez de gerar o reconhecimento e a aceitação de uma herança negra, gerou raiva, polêmica, e, com o passar do tempo, completa indiferença. “Nos Apontamentos, mestre Archanjo expôs a verdade completa e as famílias finalmente puderam conhecer de onde provinham, contemplar não apenas uma face, mas o rosto inteiro, o trigo e o carvão, e saber quem se deitou na cama. O mundo veio abaixo”. (p. 282)

O “renegado começo” da ascendência das famílias baianas, revelada pela obra de Archanjo, através de um estudo genealógicamente descontínuo com esse presente desejado pelas famílias, enfim, não surtira efeito esperado naquela cidade que possuía uma fantasiosa imagem de mãe da integração brasileira – ou como afirmou Gilberto Freire (1944), com quem o personagem de Jorge Amado foi em grande parte inspirado: de uma “sociedade híbrida de culturas que se interpenetram, de antagonismos sociais e raças que se harmonizam”.

Outro golpe na sua teoria harmônica das raças é dado através da relação de seu afilhado, o mulato Tadeu Canhoto com Luísa, filha dos Gomes, família soteropolitana, branca e rica. Para conseguir se casar com ela, Tadeu sofre constantes humilhações dos pais da moça, que reagem com violento preconceito diante do pedido do jovem engenheiro: “não criamos filha para negro, não volte nunca mais a esta casa senão será posto na rua a pontapés”. (p. 244)

Desapontado com a situação vivida pelo seu afilhado, Archanjo percebe que a mestiçagem no Brasil não se efetiva de forma tão harmônica e natural, e que existiam mecanismos sutis de um racismo que não combinavam com as imagens criadas por sua ideia de “ser brasileiro”, mecanismos nos quais uma pessoa consciente e orgulhosa de sua origem

africana, sucumbia, enredava-se, como aconteceu com seu próprio afilhado Tadeu Canhoto. Ao criticar as famílias brancas brasileiras, ele percebe uma nação dividida, cujo discurso racial unificador era efetivamente uma farsa:

Essa casta é toda igual. Uns dizem o que pensam: negro e mulato só na senzala. Outros declaram-se liberais, igualitários, vai-se ver a falta de preconceito dura até a hora em que se fala em casamento [...]. Falou em casamento, a coisa muda de figura. (p. 240)

– [...] na hora de dar a mão da filha ou da irmã em casamento a um mulato ou a um negro, age igualzinho a um racista norte-americano. (p. 245)

A trajetória de Archanjo vai se configurando finalmente como demanda da desfundação, diante da impossibilidade da aplicação de suas teses, cuja base repousava na ideia de uma mestiçagem pacífica, ampla e humanitária. No seu próprio nome, a percepção irônica da sua demanda: arcanjo não é um anjo superior, nem o primeiro anjo portador da verdade. O *mistério* de seu *ministério*, lembrando Bordieu (2007), sua saga de um porta-voz deslocado, depara-se finalmente com o alerta de seu melhor amigo, Lídio Corró.

O artista da Tenda dos Milagres concordando com o marxista Dr. Fraga Neto, ao analisar, a partir da história de Tadeu Canhoto (agora casado com Luísa), contraditoriamente, as representações raciais circunstanciadas nos diferentes espaços e contextos da cidade, não só descreve o funcionamento complexo das relações entre raça e classe social, como coloca em cheque a defesa da mestiçagem humanitária (espiritual e harmônica) de Archanjo<sup>74</sup>, revelando uma ideologia do “branqueamento” repousada num processo cruel de (falsa) tolerância da diferença racial, que, em vez de resolver conflitos, acentuava o racismo contra pobres e negros como eles:

<sup>74</sup>O depoimento de Tadeu Canhoto O que eu não quero é aparecer em casa dessa gente rica para pedir a filha em casamento, com as mãos abanando. Se me disserem não por eu ser mulato, vou dar meu jeito. Mas se permitir que me digam não, por eu não ser capaz de sustentar família, que direito eu terei a reclamar? (p.216)

O dr. Fraga Neto diz que não há branco nem negro, há rico e pobre tão somente. O que é que você quer, compadre? Que o moleque estude e continue aqui na pobreza do Tabuão? Foi para isso que ele estudou? Dr. Tadeu Canhoto, genro do coronel, herdeiro de terras e de gado, bolsa na França, viagem na Europa, não há branco nem negro no corredor da Vitória, o dinheiro embranquece, aqui miséria negra. (p.299)

Assim como Tadeu Canhoto, Rosa de Oxalá, negra que frequentava o samba e a Tenda dos Milagres de Corró – um senado do povo pobre e negro da Bahia –, por quem Archanjo nutria amor platônico e admiração, despede-se do Tabuão para se inserir no seio de uma família branca. Ela queria ser avó, ter direito a acompanhar o crescimento de seus netos, gerados pela filha que teve com o coronel rico e “dar-se com sua gente” (p. 231) “fina”.

Há, tanto na declaração de seu amigo Lídio e da negra Rosa, por quem Archanjo nutria um amor secreto, formas de sujeição de personagens negros a uma espécie de “branqueamento e separatismo ideológico”, que faziam com que eles abandonassem a vida cultural do Tabuão, o candomblé, o samba e a companhia de seus antigos amigos para viver uma outra realidade, incompatível com a anterior.

O mestre do Tabuão, pobre, doente e esquecido, passa seus últimos dias no anonimato e sua última luta aparece como numa espécie de delírio, no fim de sua vida, coincidido com a ascensão do Nazismo na Europa, lutando numa guerra e assumindo o comando de um exército de excluídos:

Foi soldado e general, ele, o paisano mais paisano. Tático e estrategista, traçou e desenvolveu batalhas. Quando todos desanimaram e se deram por vencidos, ele assumiu o comando de um exército de mulatos, de judeus, de árabes e chineses e partiu a enfrentar as hordas do nazismo. Vamos, meu bom, vencer a morte desatada, a infame. (p. 310)

A sua história só foi lembrada algumas décadas depois, com a chegada em Salvador do antropólogo americano James D. Levenson, que conheceu alguma das obras de Archanjo

nos Estados Unidos e viajara até a Bahia, “para conhecer a cidade onde viveu e trabalhou um homem notável, um criador de humanismo” (p.25). A ocasião de chegada de Levenson, intelectual renomado, foi marcada com uma corrida desesperada e atrapalhada da imprensa baiana para descobrir a história desse personagem da Bahia, que havia sido esquecido.

Nas comemorações do centenário de sua morte, em pleno período da ditadura militar brasileira, os temas ligados à questão racial discutidos por Archanjo foram considerados subversivos e devidamente eliminados no discurso de inauguração de uma escola que levava o seu nome. No discurso, contou-se para o público jovem a face mais luminosa (e distorcida) da história de Archanjo, a da sua pretensa cega obediência às ordens dos superiores, e o seu papel de fundador e patriota: “o primeiro, aquele que da Bahia partiu soldado para defender nos campos da guerra, no Paraguai, a honra e a grandeza da pátria”. (p. 291)

O representante do povo pobre, mulato e negro da Bahia, reconhecido tardiamente, após sua morte, vira ainda tema de um concurso de redação nas escolas públicas de Salvador, patrocinado por uma fábrica de aguardente, chamada Gaiato Crocodilo. Numa das redações escolhidas, com base na história de Archanjo contada pelas professoras da terceira série, um garoto de nove anos revela-o como uma figura folclórica e como parte do famoso *slogan* de uma fábrica de cachaça.

Pedro Archanjo era um órfão muito pobre que fugiu de marinheiro com uma gringa igual que meu tio Zuca e foi pros Estados Unidos porque lá tem dinheiro pra burro, mas ele disse sou brasileiro e veio pra Bahia contar histórias de bichos e de gente e era tão sabido que dava lição a menino só a médico e professor e quando morreu virou glória do Brasil e ganhou prêmio do jornal que era uma bolsa cheia de garrafas de cachaça. Viva a Pedro Archanjo e o Gaiato Crocodilo! (p. 183)

Ao apresentar os dilemas de uma realidade social e humana, desenlaces a contragosto de ideais fixos dos protagonistas de *Jubiabá* e *Tenda dos Milagres*, cujas configurações,

contraditoriamente, estabelecem-se na dissonância e na marginalidade, em contextos inesperados, sobressaltos familiares e históricos, as narrativas de Baldo e Archanjo investem ao mesmo tempo na exposição da fragilidade do discurso de origem nacional e na constituição de um sujeito cultural ambivalente, um sujeito dividido da nação.

Discurso estruturado na fábula maravilhosa ou apocalíptica da mestiçagem, que redundava no racismo do qual esses mesmos sujeitos são vítimas, produz também nesses romances um imaginário de uma nação integrada, em consonância com a perspectiva da fábula, e a realização de projetos globais redentores, na perspectiva pluralmente delirante desses sujeitos: Baldo se sente solidarizado com “camaradas” negros, mulatos e brancos nos portos de todo o mundo contra a opressão do patronato capitalista e Archanjo luta com um exército, cultural e racialmente diverso, de árabes, judeus, chineses etc. contra o nazismo.

A mestiçagem fundacional em suas acepções, em suas ordens discursivas, entendendo ordem discursiva na perspectiva de Foucault (2000, p. 08) “como produção do discurso ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos com o fim de conjurar seus poderes e perigos”, encontra seu excesso, limite e rasuras nas trajetórias históricas de Baldo e Archanjo, nos conflitos e elucubrações desses personagens, que assimilam e subvertem seus desígnios e seus “procedimentos”.

Tais trajetórias, tais demandas da desfundação, expõem ainda o vínculo entre nacionalismo e racismo, aquele vínculo inerente ao desenvolvimento das nações modernas, muitas vezes negado por indivíduo e organizações racistas que, em benefício de uma verdade nacional, proclama a irredutibilidade das duas noções, como bem analisou Balibar em *Race, nation, class: ambiguous identities* (1991). O racismo em sua relação com o nacionalismo não se configura apenas como um projeto opressivo em seu desejo crescente de extermínio do

outro, como se fosse uma contaminação perigosa, mas num travestimento ideológico que se estabelece naquilo que Balibar chama de espectro aberto de situações:

a determinate racist configuration has no fixed frontiers; it is a stage in a development which its own latent potentialities, as well as historical circumstances and the relations of force within the social formation, will shunt around within the spectrum of possible racism [...] is itself a singular history, though admittedly not a linear one (with its sharp changes of direction, its subterranean phases and its explosions) connecting together the conjunctures of modern humanity, in its turn, affected by them<sup>75</sup>. (BALIBAR, 1991, p. 40)

A mestiçagem, espiritual e triunfante, da aliança proletária na história de um negro, vítima constante de racismo, ao mesmo tempo estrutural e familiar, ou como um projeto intelectual e social de um mestiço, que defendia a existência de uma nacionalidade pautada em relações raciais cordiais e redentoras, terminando sua vida frustradamente num delirante anonimato, não representam a luta consciente de um subalterno contra uma força opressiva, localizável e permanente, mas a posição de sujeitos diante das possibilidades de identificação cultural e de utopias de uma comunidade nacional, em sua história não linear, seus limites e suas contradições, e sua conexão com uma modernidade global, em constante movimento de transnacionalidades: imigrações, diásporas, trocas interculturais etc.

A recorrência de personagens nas narrativas de Jorge Amado, que se apresentam de forma deslocada dentro das suas realidades sociais, expondo e desconstruindo os discursos que a constituem como comunidades imaginadas e as suas próprias referências e identificações subjetivas de lugar e de nacionalidade, aparece também naqueles romances, ambientados num espaço de intensas relações culturais, estabelecidas a partir das promessas

---

<sup>75</sup> [“uma determinada configuração racista não tem fronteiras fixas, é uma etapa no desenvolvimento que suas potencialidades ocultas, como também suas circunstâncias históricas e relações de força dentro da formação social, deslocarão em torno do espectro de racismos possíveis [...] é ela mesma uma história singular, entretanto consideravelmente não linear (com suas mudanças agudas de direção, suas fases subterrâneas e suas explosões) conectando conjunturas da humanidade moderna, e, por sua vez, afetada por elas”].

de riqueza e, sobretudo, dos devires históricos decorrentes dela: o sul da Bahia, as chamadas terras do cacau.

Nos romances do cacau, entretanto, a construção desses personagens não se estabelece como em *Tenda dos Milagres* e *Jubiabá*, através de um intenso diálogo com o discurso da mestiçagem fundacional, especialmente, com sua percepção estruturada no trabalho de pensadores sociais brasileiros, do final do século XIX e início do século XX. Por outro lado, assim como Balduino e Archanjo, personagens de romances como *Terras do sem fim* e *Gabriela, cravo e canela*, produzem demandas deslocadas, negociam e rasuram sentidos de pertencimento.

Em *Tocaia Grande*, tais personagens fornecem a perspectiva de uma sociedade construída a partir da chegada de sujeitos culturais, andejados e desterrados, em um “começo” destituído de uma presença fundacional, e por isso renegada pela história unívoca, manipulada ideologicamente, de Irisópolis. A importância desses personagens está em sua constante mobilidade. Eles suscitam um conceito diferenciado de mestiçagem, daquele estabelecido pelo pensamento social brasileiro, sintonizado com perspectiva dos estudos culturais da contemporaneidade.

### 5.3 ANDEJOS E DESTERRADOS NAS NARRATIVAS DO CACAU

O sul da Bahia, a conhecida zona do cacau, foi o lugar onde Jorge Amado nasceu e viveu até o final de sua adolescência. Uma parte significativa das obras desse escritor tem como referência o contexto histórico das cidades localizadas nesse lugar, a exemplo de Ilhéus, Itabuna e Itajuípe.

No final do século XIX, começa a chegar ao sul da Bahia grande contingente de pessoas, provenientes de diversos lugares do Brasil e de algumas partes mundo, que buscavam oportunidades de trabalho nas lavouras de cacau, algumas vezes fugindo da fome e de condições precárias de vida e de conflitos territoriais e nacionais alhures a exemplo, respectivamente, de sergipanos e dos sírios (e) libaneses, grupos importantes para a constituição da cidade de Itabuna.

Em seu livro de memórias, *O menino grapiúna*, publicado em 1982, Jorge Amado registra o período em que assistiu a uma intensa povoação dessa região. Seus pais, João Amado de Faria e Eulália Leal, inclusive, foram alguns dos muitos sergipanos que chegaram a Itabuna (no distrito de Ferradas, onde Jorge Amado nasceu em 1912), em seguida foram morar em Ilhéus.

É sob essa realidade, sob essa referência histórica, que a obra de Jorge Amado constitui o imaginário de uma sociedade de personagens cujos caracteres, andejo e desterrado, configuram uma sociedade, adaptando aqui a declaração do narrador de *Tocaia Grande*, onde “nada persistia imutável”.

Chamo de andejo a feição daqueles personagens, cuja dinâmica de suas vidas – relacionadas ao trabalho, a família, condições históricas etc – exige uma constante mobilidade em diferentes espaços geográficos, nos quais eles não buscam em princípio criar laços de permanência, mas conseguem dialogar com diferentes percepções culturais de um lugar, relacionando-se sem muita dificuldade com indivíduos que nele vivem permanentemente ou a ele chegam.

O desterrado preza pelas referências do lugar de onde provém, busca estabelecer formas de contatos culturais com espaços e pessoas, entretanto, deseja permanecer em um



lugar que lhe acene possibilidades dignas de vida, diante de alguma impossibilidade, política ou de condição precária de vida, do lugar de proveniência – há aqui, nesse sentido, um desvio semântico da palavra desterro (e do epíteto “desterrado”), que não significa, necessariamente, banimento ou fuga, geralmente motivados por questões políticas.

Tais nomenclaturas (andejo e desterrado) não expressam conceitos fechados ou indicam entidades fixas, mas revelam-se nos limites intercambiáveis, naquele jogo de substituições infinitas abordado por Derrida (2005, p. 244), cujo fluxo é determinado pelas possibilidades de suplementação de uma identidade móvel. A suplementação ou *suplementaridade* nesse caso mostra, por exemplo, a necessidade por injunções históricas, ou pela assunção livre de um caráter andejo daqueles personagens a princípio desterrados e um caráter de permanência em um lugar por aqueles que se configuram como personagens andejes. Andejes e desterrados: o “e” nesse caso é adicional e não absolutamente opositivo<sup>76</sup>.

O jogo suplementar, entre fixidez e mobilidade, na construção de personagens e a dupla história de Tocaia Grande – como comunidade heterogênea de Tocaia Grande, a “face obscura”, e a cidade “luminosa” da origem consagrada de Irisópolis – constituem a força de demandas da desfundação nos romances do cacau, e a constituição de um renegado começo, que, como demonstrei anteriormente, não é a mera oposição a uma metafísica da origem, mas as possibilidades de se constituir um começo estratégico que expõe e questiona essa origem.

---

<sup>76</sup> A categorização de personagens quanto a sua “profundidade” ou sua “superficialidade” serviu a determinados críticos e teóricos da literatura para caracterizar a produção literária de alguns escritores. Estou me referindo tanto à clássica distinção entre personagens redondos e planos, quanto às categorias como aquelas de tensão mínima e tensão interiorizada, usadas por Alfredo Bosi em sua *História concisa da Literatura Brasileira* (1994) que serve, entretanto, para descaracterizar romances de Jorge Amado como *Jubiabá*, ao qual ele imputa o caráter de: “depoimento lírico, sentimental, espreado em torno de rixas e amores marinheiros” (idem, p. 406). Os personagens, entretanto, importam-nos mais na sua superficialidade, como aquilo que há de mais visível e interpretável, ou nos seus silêncios reconhecíveis, do que como um emaranhado psicológico ou uma profundidade, exigindo uma espécie de leitura metafísica capaz de lhe mensurar uma tensão ou uma profundidade.

Tais possibilidades se efetivam a partir da construção de um lugar, que, em vez de representar àquela unidade racial e nacional, rasurada pelas trajetórias de Baldo e Archanjo, estabelece-se, em seu início e seu desenvolvimento, como produto instável, disperso, multicultural e historicamente descontínuo.

Esses personagens aparecem em muitos romances de Jorge Amado, especialmente, naqueles que têm como referência o sul da Bahia. Nos romances que formam uma trilogia inicial da região cacauera, *Cacau* de 1933, *Terras dos sem fim* de 1943 e *São Jorge dos Ilhéus* de 1944, destacam-se a situação desterrada de homens e famílias provindas do estado de Sergipe, que procuram estabelecer novos vínculos de pertencimento com aquele lugar e se deparam com a necessidade de articulação com novas formas de identificação culturais.

Em *Cacau*, o personagem José Cordeiro de São Cristóvão, cidade de Sergipe, um desterrado, deixa sua família e a condição explorada nas fábricas de sua cidade e parte para as terras promissoras do cacau, passando a viver de fazenda em fazenda sendo explorado na condição andeja de “alugado”: “Pois nessas terras do Sul, gente também se aluga (AMADO, 1987a, p. 31)”. Ainda assim, uma grande quantidade de “operários liam então as cartas dos parentes que estavam em Ilhéus e faziam projetos de uma emigração coletiva” (idem, p. 20). Nesse e em outros romances, os sergipanos aparecem como indivíduos de fé católica e com fortes laços familiares, buscam se estabelecer na região cacauera, trazendo consigo esposas, filhos e demais parentes.

Nas terras do sul, entretanto, eles se envolvem em diferentes circunstâncias e vivências culturais, como flâneurs miseráveis, sem destinos previsíveis. Nesse lugar, portanto, passam a constituir uma identificação comum de explorados ou de “alugados”. Em *Terras do sem fim*, com receio de que um companheiro morto fosse enterrado na condição de anônimo no meio

da mata, três homens carregam seu cadáver pelas fazendas de cacau em busca das suas filhas que se prostituíam em Ferradas. Andando errantemente, eles seguem uma longa empreitada, pois aquele homem também “deixara pai e mãe, noiva e irmã, pra vir atrás do dinheiro dessas terras de Ilhéus. E os anos se haviam passado e ele continuava a colher cacau nas roças para o coronel Maneca”. (1969, p. 100)

Caixeiros-viajantes, jovens de famílias sergipanas, prostitutas, advogados e jogadores oportunistas embarcam no início desse romance numa viagem de navio e nas histórias que são contadas pelos nautas das possibilidades de vida nas terras do sem fim, todos nas suas peculiaridades culturais se encontram na situação comum de viajantes.

Em *Terras do Sem Fim*, a zona do cacau é, desde o início na formação de suas cidades, um espaço marcado pelo intenso cruzamento de histórias e de formas deslocadas de organização social. A força de um poder que se impõe pela violência das armas, representada pelos coronéis, muitos deles também desterrados e pela exploração do capital estrangeiro, não recalca a produção de uma narrativa de uma subalternidade heterogênea, que constitui esse começo difuso, e não aquelas formas homogêneas apresentadas pelo discurso de fundação.

Nesse renegado começo, mesmo os estrangeiros que se deslocam pelo mundo com objetivos econômicos e detêm meios de produção dominantes, quando se instalam nas terras do cacau perdem ou reconstroem suas referências de origem de forma inusitada e paradoxal.

Em *São Jorge dos Ilhéus*, um romance de 1944, por exemplo, os poucos americanos que trabalhavam numa Exportadora e professavam na sua totalidade a religião protestante, a despeito de suas diferenças com os ingleses, que também dominavam o comércio exportador, passam a frequentar o mesmo templo anglicano improvisado numa casa, que antes fora depósito de cacau. Esses anejos do capitalismo exportador, entretanto, apresentam

necessidades de desterrados em busca de referências fixas de cultura e nacionalidade, mas, ao fazerem isso, produzem relações híbridas e deslocadas de costumes e religião, como o personagem americano, Karbanks, pois apesar de ser protestante e não frequentar igreja nenhuma, “nunca deixou de patrocinar as festas católicas e populares de São Jorge ou São Sebastião”. (1987b, p. 41-42)

Nas figuras do sírio e do libanês, também recorrentes nessas obras, operam-se forças dispersivas e cruzamentos culturais inusitados<sup>77</sup>. Historicamente pertencentes a países (Síria e Líbano) que sofreram inúmeras invasões e fizeram parte de grandes impérios na antiguidade (Persa, Grego, Romano, Árabe e Turco Otomano), passando por uma história recente (e mesmo atualmente) de conflitos territoriais e religiosos, esses personagens deslocados têm uma participação importante nas narrativas de Jorge Amado.

Em *Gabriela, cravo e canela* de 1958, o narrador registra a ambivalente configuração andeja/desterrada do sírio Nacib. Esse personagem oscila entre um gesto enfatiado de tolerância e uma resposta agressiva na assunção de sua nacionalidade síria, aos que lhe chamavam de turco, lembrando sua condição de desterro nas terras do sul da Bahia, – pois como ele mesmo vocifera “não pode haver insulto pior para um sírio que ser chamado de turco” (1987?: p. 38). Por outro lado, quando não vivem como mascates, andando de cidade em cidade, de vila em vila, misturam-se com uma população andeja e desterrada, às vezes apresentada de forma “guetizada”, ou em uma solidariedade brasileira e grapiúna – termo

---

<sup>77</sup>Muitos sírios e libaneses, algumas vezes chamados como se fossem uma nacionalidade só (sírio-libaneses), refugiaram-se no Brasil e, especialmente, no sul da Bahia (além de outras partes do mundo) no início do século XX, devido aos conflitos nacionais e territoriais ocorridos nessa época. Esses países sofreram o domínio turco (1917-1918) e, logo após, o domínio francês (1920-1945).

utilizado ainda hoje para denominar o sul da Bahia e seus habitantes<sup>78</sup> – inventada, heterogênea e violenta.

Era comum tratarem-no de árabe, e mesmo de turco, fazendo-se assim necessário de logo deixar completamente livre de qualquer dúvida a condição de brasileiro, nato e não naturalizado, de Nacib. Nascera na Síria, desembarcara em Ilhéus com quatro anos, vindo num navio francês até à Bahia. Naquele tempo, no rastro do cacau dando dinheiro, chegavam à cidade de alastrada fama, diariamente, pelos caminhos do mar, do rio e da terra, nos navios, nas barcaças e lanchas, nas canoas, no lombo dos burros, a pé abrindo picadas, centenas e centenas de nacionais e estrangeiros oriundos de toda parte: de Sergipe e do Ceará, de Alagoas e da Bahia, do Recife e do Rio, da Síria e da Itália, do Líbano e de Portugal, da Espanha e de ghettos variados. Trabalhadores, comerciantes, jovens em busca de situação, bandidos e aventureiros, um mulhério colorido, e até um casal de gregos surgidos só Deus sabe como. E todos eles, mesmo os loiros alemães da recém-fundada fábrica de chocolate em pó e os altaneiros ingleses da estrada de ferro, não eram senão homens da zona do cacau, adaptados aos costumes da região ainda semibárbara com suas lutas sangrentas, tocaias e mortes. (idem, p. 37)

De árabe e turco muitos o tratavam, é bem verdade. Mas o faziam exatamente seus melhores amigos e o faziam numa expressão de carinho [...] não se recordava mesmo era da Síria, não lhe ficara lembrança da terra natal tanto se misturara ele à nova pátria e tanto se fizera brasileiro e ilheense. (idem, p 39-40)

A narrativa se desenvolve em torno da relação amorosa de dois desterrados: Nacib e Gabriela. Gabriela chega do norte, atraída pela riqueza do cacau, ela e outros “imigrantes desciam do sertão, a seca nos seus calcanhares, abandonavam terra árida onde o gado morria e as plantações vingavam, tomavam as picadas em direção ao sul” (p. 82); Nacib chegara há pouco tempo em Ilhéus, fugindo de conflitos coloniais, com muitos dos seus conterrâneos, inclusive com os libaneses. A Síria e o Líbano, nessa época, sofriam o domínio turco (1917-1918) e francês (1920-1945).

---

<sup>78</sup>No *Dicionareco das Roças de Cacau e arredores* (1997), Euclides Neto faz um criterioso levantamento dos significados do termo, mostrando o peso de sua conotação pejorativa, “maneira depreciativa com que os habitantes de Conquista chamavam os de Itabuna” (idem, p 75). Grapiúna significa também pássaro preto e branco ou rio de água preta em tupi. Ainda segundo Euclides Neto, foi a obra *Gabriela Cravo e Canela* de Jorge Amado que, pela primeira vez, de alguma sorte, positivou o termo e inseriu no dicionário Aurélio o verbete.

Ambos os personagens, na mesma condição de adaptação cultural, fugindo de situações críticas, respectivamente da fome e da guerra, adquirem suas identidades – ele a de “autêntico brasileiro e grapiúna”, ela o seu próprio registro civil, com certidão de nascimento e nome inventado – em cartórios onde campeavam o caxixe, a falsificação de escrituras e medições de terra, as hipotecas inventadas.

Um dos velhos tabeliães, imerso no meio de papéis velhos e misturados, e envolvido literalmente na invenção/falseamento de documentos e identidades, Segismundo, justificava seu trabalho de atribuir nacionalidade aos filhos de imigrantes e a uma imensa quantidade de indivíduos vindos de outros lugares, com um certo desprezo e fastio à concepção de verdadeira origem nacional daqueles que buscavam fixar-se nas terras grapiúnas. Assim, o narrador descreve o comportamento do velho tabelião, num capítulo de *Gabriela*, intitulado ironicamente “De elogio à lei e à justiça ou sobre nascimento e nacionalidade”:

A vida era bela e variada, como iria o velho Segismundo esmiuçar sobre nomes de localidades? Que importava em realidade onde nascera o brasileiro a registrar, aldeia Síria ou Ferradas, sul da Itália ou Pirangi, Trás-os-Montes ou Rio do Braço? O velho Segismundo já tinha demasiadas complicações com os documentos de posse da terra, por que havia de dificultar a vida de honrados cidadãos que desejavam apenas cumprir a lei, registrando os filhos? Acreditava simplesmente na palavra daqueles simpáticos imigrantes, aceitava-lhes os presentes modestos, vinham acompanhados de testemunhas idôneas, pessoas respeitáveis, homens cuja palavra, por vezes, valia mais que qualquer documento legal. (idem, p. 40)

Provindos de realidades tão diversas, mas unidos pelo acaso e pela paixão, os dois efetivam um instigante troca de elementos simbólicos, entre si e com o meio patriarcal da cidade de Ilhéus. Pressionados pela sociedade, casam-se, mas não se adaptam ao casamento burguês e ocidental. Gabriela rejeita os preceitos sociais e religiosos exigidos pela sociedade, prefere a liberdade do circo do que os discursos maçantes da Associação Comercial, para onde era levada algumas vezes por Nacib.

Por outro lado, o comportamento do dono do Vesúvio também é surpreendente, ele aceita Gabriela novamente como sua amante, depois de ela ter sido amorosamente infiel, contrariando seus princípios morais-religiosos. Tal atitude foi tomada após o sírio ter sido facilmente convencido por um advogado a anular seu casamento, através de uma manobra jurídica, passando a viver, assim, com Gabriela, numa situação de “amigados”, interessante, do ponto de vista afetivo e profissional, para ambos.

Esses personagens protagonizam uma história que envolve várias mudanças culturais e econômicas em Ilhéus, especialmente aquelas relacionadas ao comportamento social e familiar dos ilheenses, no novo contexto global em que se insere essa cidade na década de 20, do século passado. O advento da construção do porto de Ilhéus e a mudança abrupta de um poder de domínio local concentrado nas mãos do coronel do cacau para as mãos do capitalista da globalização, dos mercados das empresas de exportação, efetivam-se numa região, denominada “semibárbara” pelo narrador, e marcada por processos de interações e de reinvenções das identidades culturais.

Nesse lugar, de descontinuidade e dispersão históricas, desterrados, como Gabriela e Nacib, ao se inserirem numa ideia de comunidade local, grapiúna, ou numa comunidade nacional, brasileira, ambas imaginadas (e forjadas em cartório), protagonizam situações de mobilidade e de diferença em vez de se adequarem a uma fixidez cultural e nacional pré-determinadas. Eles produzem e representam relações culturais heterogêneas e descentradas, assim como aqueles personagens andejós, que, a despeito de sua mobilidade geográfica constante – seja por conta da precariedade econômica, como a das prostitutas vindas de diversos lugares do Brasil, ou pela expansão do investimento de um mercado internacional, como a de estrangeiros, alemães, ingleses, e americanos como Karbanks, em *São Jorge dos*

*Ilhéus* – parecem querer adaptar-se a situações culturais estabelecidas e, por sua vez, configuradas dispersamente pela interação desses mesmos sujeitos culturais.

As possibilidades nas terras do sem fim e o jogo das substituições e da reinvenção de identidades culturais constroem através da perspectiva narrativa de um abandono de referências de centro e origem, um campo ambivalente da história cotidiana e efetiva que destitui a concepção de origem nacional, da fundação enquanto metafísica da presença, ou mesmo de uma delimitação de um identidade local, plena e identificável. Por outro lado, tal campo, situado entre fixidez e mobilidade, entre desterrados e anejos, “só permite estas substituições infinitas, por é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, lhe falta algo, a saber um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições”. (DERRIDA, 2005, p. 245)

Anejos e desterrados, dessa forma, não se encontram numa segurança metafísica, numa perspectiva estável de um pertencimento e de uma fundação nacional, ou mesmo no desejo constante de suas mobilidades que redundariam também numa estabilidade: eles negociam sentidos bárbaros de origens e de localização geográfica, produzindo aquela adição flutuante e suplementar, aquele jogo entre presença e ausência, que poderia ser traduzido na aparente atitude descuidada do falsário de identidades, o tabelião de *Gabriela Cravo e Canela*, e na sua rejeição à pesquisa da origem, pois afinal: “A vida era bela e variada, como iria o velho Segismundo esmiuçar sobre nomes de localidades?”

As narrativas de Jorge Amado produzem rasuras no discurso da mestiçagem fundacional, ao produzir tanto personagens que vivenciam diretamente o discurso de forma deslocada e conflituosa, como Balduino e Pedro Archanjo, como aqueles situados em começo



e no desenvolvimento de relações culturais imprevisíveis e descentradas nos chamados romances do cacau.

Tais narrativas produzem uma história efetiva, constituída num locus produtivo, descontínuo e disperso, nas margens daquilo que o sociólogo peruano, Aníbal Quijano, chamou de “colonialidade do poder”, ou seja, do elemento fundador do atual padrão de poder, que estabelece a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia essencializada de “raça”, justificando hierarquias históricas e representações culturais:

Essa ideia e a classificação social baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder. (QUIJANO, 2002, p. 37)

A colonialidade do poder, a partir da classificação racial, ainda segundo Quijano, em outro texto intitulado “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, foi assumida:

pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2009, p. 01)

Ao abordar as relações interculturais constituídas a partir de descontinuidades históricas, dos redirecionamentos abruptos – “surpresas, vacilantes vitórias e derrotas mal digeridas”, como diria Foucault (2006, p. 19) – dos discursos do poder, contituídos em determinados contextos culturais, as narrativas de Jorge Amado também fornecem os

elementos de exposição e crítica das hierarquias raciais e do desenvolvimento de uma colonialidade do poder, limitada à concepção de mudanças históricas, como processos ou momentos, nos quais “uma entidade ou unidade se transforma de maneira contínua, homogênea e completa em outra coisa e abandona de maneira absoluta a cena histórica”.

Em *Tocaia Grande*, essa crítica manifesta explicitamente através do desejo de um narrador em “contar uma história varrida dos compêndios” revela ainda cruzamentos culturais que acionam uma outra noção de mestiçagem, diferente daquela de base racial, hierárquica, nacionalista e fundacional. Essa outra noção pode ser lida através de sentidos e conceitos teóricos contemporâneos, produzindo um pensamento descolonizador, voltado para o questionamento da metafísica da origem em sua proposta ideológica de construção de uma unilinear e unidirecional história da sociedade brasileira ou latino-americana.

#### 5.4 DESCOBERTA DA AMÉRICA E DE TOCAIA GRANDE

Em 1992, a convite de uma empresa estatal italiana, que decidira comemorar os quinhentos anos de descoberta da América, Jorge Amado publica uma estória intitulada *A Descoberta da América pelos turcos*. A história, que deveria constar em um livro juntamente com a narrativa de dois outros escritores, Carlos Fuentes do México e Norman Mailer dos Estados Unidos, versando sobre essa data, fora (a despeito do contrato com os italianos, a quem Jorge Amado chama no prefácio, jocosamente, de “mafiosos”) transformada em romance pelo escritor e versada para outras línguas: francês, alemão, russo e turco.

A ideia de comemoração dos 500 anos, “sedutora” para o escritor, como o próprio afirma em prefácio, incentivou-o a retomar uma “ideia engraçada” para o enredo da história e

do romance, inspirada em “uma aventura (ou desventura)” (1994, p. 15) do personagem de *Tocaia Grande*, Fadul Abdala. O tom de escárnio em relação à pompa da data traspassa a construção dessa narrativa de Jorge Amado, que leva também outros dois títulos alternativos, tão menos comprometidos com a comemoração, quanto o primeiro: “*De como o Árabe Jamil Bichara, desbravador de Florestas de Visita à Cidade de Itabuna para Dar Abasto ao Corpo Ali lhe Ofereceram Fortuna e Casamento*” e “*Os esposais de Adma*”.

O narrador do romance ironiza a disputa da presença inaugural da América, entre espanhóis e italianos, envolvendo um dilema de origem em torno das figuras históricas de Colombo e Vespúcio, navegadores a serviço da Espanha colonizadora, mas que teriam nascido na Itália. Segundo ele, tal disputa, efetivada em meio a carimbos em papéis falsificados, revela “muito atrapalhada, a descoberta” (idem, p. 04). Em seguida, fala sobre o significado dessa referência para outras identidades que comporiam a ideia de um povo brasileiro (ou latino-americano), ideologicamente dividido, em relação aos festejos da data:

A referência à descoberta da América vai por conta das comemorações atuais, onipresentes: hoje em dia não pode o pacato cidadão dar o menor passo, soltar o menor peido sem que lhe tombe sobre a cabeça o Quinto Centenário. Da Descoberta, dizem os descendentes dos impávidos que descobriram o outro lado do mar, da Conquista, exclamam os descendentes dos índios massacrados, dos negros escravizados, das culturas arrasadas à passagem de mercenários e missionários conduzindo a Cruz de Cristo e a pia batismal. (idem, p. 06)

Reivindicando para si a identidade de mestiço, fruto de ambas ideias, tanto da conquista violenta e dominadora, quanto da descoberta heroica europeia, o narrador desloca a importância e a significação desse evento inaugural para o início do século XX, exatamente no ano de 1903, quando desembarcaram na Bahia de Todos os Santos dois personagens ficcionais, o moço Jamil Bichara e o douto Raduam Murad, de “nacionalidades fraternas e

inimigas” (p. 14), um sírio e outro libanês. O Brasil e a América foram descobertos, não por portugueses, espanhóis, ou italianos, mas por “turcos”, que na verdade eram sírios e libaneses.

Os dois personagens seguiam para as terras do sul, onde se juntariam a uma nação paradoxalmente dividida, fraterna e inimiga como aquelas de onde provinham, uma nação constituída de pessoas de diferentes plagas, andejas e desterradas: sertanejos, sergipanos, judeus, turcos - “todos eles” – como afirma o narrador – “brasileiros” (p. 08).

Apesar de se desenvolver (nas palavras do próprio Jorge Amado) como um “romancinho” das desventuras amorosas e pessoais de figuras como Jamil Bichara, Raduam Murad, Adma e Ibrahin Jafet, a narrativa apresenta também um esforço interpretativo das relações culturais e uma crítica à perspectiva fundacional, ou àquela “colonialidade do poder” definida por Quijano. A crítica, entretanto, não só expõe o caráter sacralizado, ideologicamente inventado da “descoberta” dos italianos e dos espanhóis, mas também expõe a importância falsificada e rasurada dos árabes nessa empreitada colonial: Murad, personagem inveterado jogador, inescrupuloso, mentiroso e falsário, diz que Jamil Bichara descende de um tal marinheiro da esquadra de Colombo, chamado Alonso Bichara.

A consciência crítica acerca do discurso da presença contínua, da origem centrada e fixa, opõe a história comemorada da descoberta europeia a uma épica menor e renegada dos turcos, uma micro-história, que não se estabelece como um outro discurso fundacional, tendo em vista que essa possibilidade já se apresenta na narrativa como falsa, mas como uma exposição de uma atrapalhada descoberta, um começo anacrônico, difuso e heterogêneo.

Em *Tocaia Grande*, o narrador declara sua opção por “descer” a esse renegado começo, situado nas margens da aura retórica do aniversário de fundação da cidade de Irisópolis.

A “descida” ou a leitura a contrapelo de uma origem pretensamente unívoca e contínua, constituída em *Jubiabá*, *Tenda dos Milagres* e nos romances do cacau, seja na ênfase em personagens, cujos processos de deslocamento e de descentramento cultural dialogam e desconstroem a mestiçagem como discurso fundador, seja na configuração andeja e desterrada de personagens, configuram um começo aturdido de cruzamentos, de solidariedades e de conflitos imprevisíveis.

Esse começo é efetivado em um lugar que, em vez de se apresentar, contínua e progressivamente, como espaço da síntese nacionalista de uma mestiçagem brasileira, coesa e coerente, apresenta-se como locus enunciativo que investe contra a perspectiva fabulosa do encontro mágico das raças ou das culturas – sugerida pelo arco-íris, origem da cidade de Irisópolis – e ainda se contrapõe ao pensamento que renega as diferenças culturais ou as percebe como de-formação no desenvolvimento das comunidades humanas, pensamentos construídos contemporaneamente pelos discursos racistas ou anti-imigracionistas.

Tocaia Grande é um lugar de agenciamento de diferentes representações culturais, semelhante à Tenda dos Milagres de Lídio Corró e Archanjo “onde se encontram e dialogam iyalorixás, babalaôs, letrados, santeiros, cantadores, passistas, mestres de capoeira, mestres de arte e ofícios, cada qual com seu merecimento” (p. 91). Tais representações, entretanto, são forças dispersivas configuradoras de uma história renegada, em detrimento da qual se impõe, discursivamente, a fundação espiritual e triunfante da cidade de Irisópolis, cujo nome suscita as ideias de paz, bonança e presença de todas as cores.

Ao expressar vontade em “descobrir” e “revelar” o “renegado começo”, esse começo violento e heterogêneo, de história e da cidade de Irisópolis, a narrativa de Jorge Amado investe contra o discurso colonial, “um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de

diferenças raciais/culturais/históricas” (Bhabha, 1998, p. 111), produzindo intervenção: “naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos”. (idem, p. 239)

Representar a perspectiva desse renegado começo, falar dos subalternos ou por eles, constitui um desejo (o “querer descobrir e revelar”) que expõe não certezas, mas as tensões envolvidas no próprio ato de representar o “outro”, expondo o sujeito cultural em seu descentramento e sua ambivalência. Ou seja, o trabalho interpretativo da narrativa de Jorge Amado, ao demonstrar um subalterno pluralizado e destituído de uma relação soberana e monolítica com um lugar (território) ou uma história (tempo) fixos, sua “precariedade” como sujeito do discurso, acaba expondo fraturas, irregularidades e artificialismos do discurso fundacional e de sua defesa de um determinado sujeito, centrado e soberano.

*Tocaia Grande* é a história efetiva de Irisópolis, é a “face obscura” do discurso colorido: dos festejos cívicos da moral, das bandeiras e dos artigos laudatórios. É assim a narrativa de um genealogista atento a um momento “quando ainda não se erguera um altar para a virtude” (p. 15). Para o genealogista, segundo Nietzsche (2005, p. 13), a cor mais importante é “o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”.

Adaptando Foucault em relação à genealogia nietzchiana (2006, p. 18), a escrita de Jorge Amado aprende também “a rir das solenidades da origem”. Seja da origem de seus personagens, que se deparam com os limites e as incoerências de suas demandas heroicas e fundacionais, seja dos ideais sublimes e coletivos de origem e continuidade, que marcam as

narrativas da nação e os discursos coloniais. O “renegado começo” é o começo baixo, de “barro amassado com lama e sangue”.

O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate [...] A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de um derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfases. (FOUCAULT, 2006, p. 18).

Em *Tocaia Grande*, o libanês Fadul Abdala, assim como Jamil Bichara em *A descoberta da América pelos turcos*, exerce o papel de um pioneiro deslocado na povoação das terras devolutas de uma grande tocaia pelas disputas do cacau. E assim como Nacib de *Gabriela, cravo e canela*, ao chegar a esse lugar estranho, Fadul se situa entre a assunção a uma plural e dividida “identidade brasileira” e “grapiúna” uma nostálgica referência ao que foi antes quando estava em sua terra natal. Em seu caráter de desterrado, mas também na sua profissão andeja de mascate, não temia pelo seu *devoir* nas conflituosas terras do sul da Bahia: as mudanças carregam para ele alguma permanência, e a permanência, certa dose de mudança. Ainda que o menino de *djelleba* (roupão árabe) ficasse definitivamente do outro lado do mar: “ele encontrou pareença entre os dois lugares, apenas as palmeiras que ali cresciam não eram tamareiras”. (p. 35) Para ele ainda, “a pátria de um cidadão é o lugar onde ele sua, chora e ri” (p. 38), e “o Deus dos Maronitas é o mesmo lá e aqui”. (idem)

O *devoir* cultural de Fadul escapa da constituição ou imposição de uma forma cultural fixa, patriótica, nacional, configura também, adaptando Deleuze (2003, p. 2), uma “identidade infinita”, ou seja: “identidade dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da

véspera e do amanhã, do mais e do menos, do demasiado e do insuficiente” – e eu acrescentaria as referências culturais de lugar: do lá e do aqui.

É esse tornar-se indefinidamente – ser “e” não ser libanês e simultaneamente ser “e” não ser brasileiro e grapiúna – que marca o *devenir* segundo Deleuze, no qual o “ou” das dicotomias cede lugar ao “e” dos paradoxos, e as dualidades não se convertem numa síntese conciliadora, mas em duas mais possibilidades, operando numa tensão de onde emerge não um resultado previsto, mas uma linha de fuga ou de fluxo.

Sendo o primeiro personagem a estabelecer comércio em Tocaia Grande, o libanês deslocado nos seus processos de identificação cultural não impõe seu corpo, nem sua voz definida como uma origem contínua de uma outra nação, ele se situa, em seu processo inacabado de identificação, na comunidade dividida e na grande encruzilhada que produz diferenças culturais e não uniformidade civilizadora, chamada Tocaia Grande, um lugar onde:

Cruzavam-se hábitos, maneiras de festejar e de chorar. Misturavam-se sergipanos, sertanejos, levantinos, línguas e acentos, odores e temperos, orações, pregas e melodias. Nada persistia imutável nas encruzilhadas (...) Violados os fundamentos, novos valores se impunham. (p. 191)

Os outros desterrados e anseios da Tocaia Grande, os sergipanos, os ciganos e mulheres que exerciam a atividade de prostitutas vindas de diversos lugares também se relacionam e se misturam nessa grande encruzilhada. O signo da encruzilhada é uma importante metáfora para se entender a concepção de identidades deslocadas e inacabadas, identidades dos devires.

Nas religiões afro-brasileiras, é um lugar intermediário entre os homens e as divindades e quem o preside é Exu, orixá e princípio dinâmico que rege os diversos caminhos do universo, sendo também “a mais polêmica dentre as forças invisíveis que regem as



concepções jeje-iorubás na África e na Diáspora” (LOPES, 2004, p.266). Outras divindades nas religiões africanas ou de matrizes africanas, que se incumbem da encruzilhada, assumem também a força produtiva de uma multiplicidade de lugares e de ambivalência, como Olirimeri da Nigéria: “chamada de aquele que olha para os quatro cantos cardeais”. No Haiti, a divindade Legba tem um aspecto fasto (feliz, positivo) e um aspecto nefasto, e “quem com ele se depara pode ficar órfão”, conforme Jean Chevalier (2002, p. 368), que explora a imagem da encruzilhada também na mitologia greco-latina.

Cada ser humano é, em si mesmo, uma encruzilhada onde se cruzam e se debatem, os aspectos diversos de sua pessoa. Conhece-se, por exemplo, o tríplice aspecto de Afrodite, deusa uraniana, oceânica, ctoniana. Ela pode ser ao mesmo tempo a deusa casta, a deusa fecunda e a deusa lúbrica. E precisamente nas encruzilhadas, é que ela se torna a deusa dos amores vulgares e impuros. (CHEVALIER, 2002, p. 369)

Lugar da “impureza” e da heterogeneidade, onde fundamentos são violados e outros valores são articulados e inventados, a imagem desse encruzilhada, feixe de vários caminhos, permite superar o desejo ou imposição de uma fixidez da identidade do pensamento colonial, numa perspectiva em que o diverso não progride até virar uma nova síntese que constituirá um sujeito plenamente formado, mas como movimentos incessantes de conflitos, de trocas e de negociação de valores e de referências culturais.

Na afluência dos contatos culturais em Tocaia Grande, o narrador se dissemina na fala, nos desejos, nas situações de estranhamento de diferentes personagens, que também passam a narrar não apenas suas posições ambivalentes, mas seus silêncios inesperados e indecisos diante de diferentes situações culturais. Além disso, interrupções, mudanças de focos e de falas conduzem a uma leitura vacilante e descentrada do outro, que não se detém na representação soberana e indivisível do outro, ou do outro representado falando de si.

Se, por um lado, entretanto, personagens, indivíduos e grupos sociais são fixados por meio de estereótipos, seja na perspectiva de um narrador que observa ou na declaração de personagens que narram também suas próprias histórias, por outro, determinadas situações culturais contempladas na narrativa apresentam um jogo da *differance* derridiana, colocando esses indivíduos e culturas sob a perspectiva de um diferimento, ou de uma diferença que opera também como desvio produtor de significados, rompendo os binarismos irreduzíveis do pensamento colonial – o dentro e o fora, o bem e o mal –, interrompendo a força de significados absolutos e metafísicos e constituindo significações de identificação subjetiva e cultural sempre adiadas e inacabadas.

Assim, grupos de ciganos e de prostitutas que chegam a Tocaia Grande, identificados inicialmente como figuras errantes, à margem dos valores da civilização e da “moral”, protagonizam uma história emblemática de um “renegado começo”, expondo sentidos deslocados e imprevistos, que surpreende personagens e possibilitam desconstruir posições fixas, estereotípicas e negativas atribuídas a esses grupos.

Dos primeiros: “O que então se dizia e repetia na costa e no sertão, todos sabem: cigano é outra nação, duvidosa [...] Nação à parte, casta de bruxos e gatunos, os ciganos vivem de engano e embustes, de trapaças [...] Um povo sem chão, onde já se viu? Ninguém pode confiar” (p. 74). Das segundas: “aves de arribação, diziam os letrados para assinalar a natureza andeja das mulheres da vida: haviam arribado em bando e, segundo parecia, de vez e para sempre”. (p. 91)

Esses dois grupos estigmatizados compõem, todavia, a cena de um encontro tão estranho quanto trivial, que efetiva uma interrupção brusca do discurso machista e ameaçador dos tropeiros de cacau (Valério Cachorrão, Dorindo e Pergentino), provocando neles uma

mistura de encantamento, surpresa e horror. Esses homens, ao chegarem em Tocaia Grande e não encontrarem as “raparigas” (Coroca, Bernarda, Maria Gina etc.), desconfiam que elas teriam sido raptadas pelos ciganos. A cena com a qual eles se deparam, contudo, é a do cruzamento de caminhos que promove a criação de novos valores e de uma percepção aberta de comunidade e de interação cultural:

Valério Cachorrão exaltou-se, voltou a arrotar ameaças no bafo de cachaça: vamos resgatar as putas e mostrar a esse bando de renegados que vagabundo algum pode abusar impunemente de cidadão que ganha a vida com o suor do rosto [...] Que gosto teria o xibiu de uma cigana? (p. 92)

Os quatro homens vindos do arruado, três deles dispostos à vingança e à punição a recuperar bens preciosos, moedas e mulheres, a expulsar os ciganos na compulsão das armas, sustiveram a marcha quando a melodia subiu até as estrelas e se espalhou na mata. (p. 93)

Para avançar, os valentões diminuíram o passo, cautelosos transpuseram as carroças e enxergaram a cena singular. Ali estavam, plantadas, as desaparecidas raparigas, todas as oito, umas sentadas outras de pé. Dois dos forasteiros – um era Maurício, o outro era Miguel – empunhavam instrumentos dantes nunca vistos naquelas paragens, e tocavam para a platéia de putas e ciganos [...] Num silêncio de pedra, a corte real da Babilônia e a lua cheia [...] noite dos ciganos em Tocaia Grande. (p. 94)

A cena no romance é suspensa com o mutismo de todos os personagens diante da música dos ciganos, Maurício e Miguel. O mutismo é assumido também na suspensão da própria narrativa, que não apresenta o desenrolar dos fatos, do resultado da ameaça interrompida pela surpresa – pois, ao contrário da expectativa dos tropeiros, os ciganos não haviam raptado as prostitutas, nem elas estavam ali forçadas por eles. A visão súbita dessa *difference*, de um sentido suspenso pela imprevisibilidade da cena, configura uma das possibilidades infinitas das encruzilhadas, também uma das possibilidades dessa tocaia, dessa cilada cultural contra posições fixas dos discursos da origem pura e da fixidez do estereótipo.

Na renegada origem desse lugar, não estão as demandas dos desejos de grupos subalternos representados por um narrador com uma ampla consciência humanitária. Estão os

desejos difusos, as diferenças subjetivas e individuais: não só a cólera do tropeiro Valério, mas também a vacilação de Maninho, a velha Coroca circumspecta, silenciosa, ouvindo a música, a emoção contraditória de Maria Gina, “chorando e rindo”, e a indiferença de Malena, “amamentando uma criança” (idem).

As trocas culturais e simbólicas se estabelecem na dimensão do estranho e do trivial, no jogo da *difference* e não na perspectiva das substituições e dos apagamentos, intencionados pelo discurso colonial.

A música tocada pelos ciganos é um emblema desse jogo, o som efetiva um deslocamento produtivo em sua estranheza, que produz uma distância do “não seria” e ao mesmo tempo uma aproximação de significados familiares (“era música, sim senhor”) com os quais se pode dialogar de maneira diversificada. A expressão musical é dialógica como a constituição das relações humanas:

O som cresceu e se elevou, melodioso: era música, sim senhor, mas não de harmônica, violão ou cavaquinho. Música de igreja não seria tão pouco pois, apesar de tocante e linda, nada tinha de solene, era branda e vibrante, alegre e melancólica, tudo de vez e ao mesmo tempo, e dava vontade de dançar. (p. 93)

Os ciganos, tidos por muitos de forma estereotipada como bandidos e bruxos, tocavam música branda e vibrante, czardas húngaras, e pareciam também para alguns, fidalgos, condes e marqueses, e “há quem dizia eram o resto da corte real da Babilônia errante, mundo afora, cumprindo sina” (p. 74). A representação sobre esses andejados e desterrados na obra de Jorge Amado fornece uma multiplicidade de caracteres culturais, que não podem ser entendidos como contradições, mas como a própria música, “um tudo de vez e ao mesmo tempo”, que destitui dicotomias e marca bem a força de uma cultura que, a despeito da ideia corrente de

que não se mistura com outras, oferece na grande encruzilhada da Tocaia Grande sua feição tão singular e múltipla.

Édouard Glissant, intelectual caribenho em *Introdução a uma poética da diversidade* (2005), abordou o caráter singular e múltiplo das culturas, e utilizou como paradigma a situação paradoxal dos *roms* ou ciganos<sup>79</sup>, expressa numa Carta Aberta de um grupo deles, escrita ao prefeito de Sarajevo, capital da Bósnia, palco de um dos mais sangrentos conflitos nacionalistas no final do século XX.

Glissant cita um trecho dessa carta, que anunciava também a intenção da realização de um Congresso pela paz nessa região, ilustrando através dele suas ideias acerca da “mestiçagem”, “crioulização” e “abertura do mundo”: “Os ciganos da Romênia são uma cultura singular no mundo, diferente de qualquer outra, e entretanto dividem com aqueles que os acolhem um grande número de seus aspectos culturais: a religião, a língua, os hábitos, os destinos locais”. (2005, p. 79)

Apesar de utilizar os termos crioulização e mestiçagem como equivalentes, Glissant pretere o primeiro e coloca sob suspeita um determinado sentido do segundo, quando aplicado às comunidades humanas, sentido que equivocadamente suscitaria previsibilidade e cálculo, como se as culturas humanas em *relação* tendessem a produzir um resultado final esperado.

E por que a crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. Podemos calcular os efeitos da mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cruzamentos de animais; podemos calcular que ervilhas vermelhas e ervilhas brancas misturadas, através da técnica do enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal resultado em outra geração. Mas a crioulização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia, que é a imprevisibilidade. (GLISSANT, 2005, p. 22)

---

<sup>79</sup>Essa conferência teve um aspecto emblemático no palco desse conflito territorial e nacionalista. Os ciganos que são conhecidos como povos diaspóricos, sem territórios fixos, mas que dividem seus aspectos culturais com outras culturas, totalmente diversas, sugerem que sérvios, bósnios e croatas possam também assim o fazer, já que contrariamente a esses povos, dividem entre eles territórios e histórias comuns.

A realidade modelo para a criouliização, analisada por Glissant, é a do deslocamento forçado de milhares de africanos para a região do Caribe, durante o processo de escravidão. Destituídos ou proibidos muitas vezes de viver como viviam em suas comunidades de origem, a maior parte desses indivíduos compuseram uma cultura diaspórica de *restos/vestígios* de outras formas simbólicas e culturais, construindo um processo de abertura ao mundo, diferente da relação cultural hierárquica do pensamento colonizador.

A destituição ou a proibição sofridas pelos negros escravos, entretanto, não foram os únicos fatores para constituição de uma cultura criouliizada, aberta ao mundo. É um movimento da própria sociedade contemporânea que, nas suas mudanças estruturais, favorece cada vez mais as possibilidades de trocas e choques culturais. Assim, lembrando Glissant, como aconteceu no Caribe, “o mundo se criouliiza” (idem, p. 18).

A palavra “criouliização”, obviamente vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos lingüísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros [...] A combinação desse léxico – não importa o que se diga - começa sob a forma de um linguajar rudimentar pois tratava-se de resolver os problemas de trabalho nas ilhas do Caribe, é imprevisível.

Penso que o termo criouliização se aplica à situação atual do mundo, ou seja, à situação na qual uma “totalidade terra”, “enfim realiza”, permite que dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma autoridade “orgânica” e onde tudo é arquipélago) os elementos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação. Isso produz resultantes imprevisíveis. (GLISSANT, 2005, p. 24)

A mestiçagem, colocada sob suspeita, permite seu deslizamento semântico para o sentido da criouliização. A criouliização, ainda segundo Glissant, “cria nas Américas microclimas culturais e lingüísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas”. (idem, p. 23)

Em tais lugares, na sua concepção, se construiria uma “identidade rizoma” que, nesse caso, não sendo uma raiz fixa ou centrada, vai na direção de outras raízes-rizomas, constituindo sua existência a partir da *relação*. Glissant cita como exemplos geográficos em que os “microclimas” americanos da crioulização, e dessa mestiçagem, “acrescida da mais-valia da imprevisibilidade”, efetivaram-se de maneira intensa, o Nordeste brasileiro, juntamente com o Caribe – onde tal processo se deu de forma mais contundente, em seus choques culturais múltiplos, gerando resultados inesperados.

A mestiçagem, colocada sob suspeita, e seu deslizamento semântico para o sentido de crioulização trazido por Glissant, reforça ainda a crítica às acepções fundacionais que divulgaram um destino da mistura racial, como produção da síntese de um espírito nacional brasileiro. A posição emblemática e paradoxal dos ciganos romenos, anejos/desterrados, citada por Glissant e a história do grupo de ciganos representados em Tocaia Grande, mostra a experiência de mestiçagem não como síntese, mas como abertura imprevisível ao mundo.

Estou pensando na perspectiva do “renegado começo”, em Tocaia Grande, atuando como crioulização, ou seja, uma história efetiva da mestiçagem, que não se realizou apenas num determinado espaço/lugar do discurso fundacional e se estabilizou, mas se efetiva como processo do antes/agora e do “daqui pra frente” nos diversos lugares, onde as culturas humanas se estabeleceram. Nesse processo, indivíduos reconhecendo-se, ou não, como parte de determinados sistemas culturais, nacionais, de gêneros e raças, efetivam uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores.

O sentido da mestiçagem, ilustrada no “renegado começo” de Tocaia Grande consiste também naquele acepção de hibridismo, que, conforme Hall (2006, p. 74), não se trata de uma mera composição dos valores culturais de uma sociedade e também não consiste em uma

síntese dialética na qual uma sociedade exposta a uma diversidade assume uma outra identidade completa e representativa do somatório de tais valores.

“Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, idem). No caso dos habitantes deslocados de Tocaia Grande, ou dessas minorias andejas e desterradas, elas se situam também naquela situação diaspórica, na qual, como ainda lembra Hall, “as pessoas são obrigadas a adotar posições deslocadas, múltiplas e hifenizadas”. Para Canclini, a hibridação consiste em “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2009).

Em tais condições de pertencimentos múltiplos e deslocados, e de tradução cultural, ambivalente e múltipla, revela-se uma certa “insuficiência” dos nossos próprios sistemas culturais. É assim que se dá o princípio renegado da mestiçagem, da criouliização ou do hibridismo cultural entre os personagens de Tocaia Grande.

Sinha Clara e Vanjé, mulheres sergipanas de tradição cristã, alteram sua concepção de família e seu desejo de casamento católico para se adequarem à realidade de união informal vigente em Tocaia Grande. Sobre os conflitos de Sinhá Clara e sua estratégia de deslocamento, o narrador esclarece: “Trouxera de Sergipe os mesmos preconceitos que tanto amarguravam Vanjé, mas se adaptava sem maiores escrúpulos à realidade da terra grapiúna, nova e farta, onde outros valores se impunham e a vida tinha um preço diferente.” (p. 312). O deus dos maronitas do personagem libanês Fadul Abdala, que dialoga com o deus cristão dessas personagens, passa a celebrar a vida com os orixás trazidos da África, no ritmo e na interpretação de Castor Abduim, grande organizador das festas sagradas e profanas daquele lugarejo.



Possíveis divisões de classe social e econômica também são deslocadas nas encruzilhadas da Tocaia: a velha Coroca prostituta exerce a atividade de parteira respeitada, e na briga “vale mais que homem”; o negro Castor Abduim que é ferreiro também trabalha como dentista, o mascate libanês que comercializa mercadorias, “levando o progresso em sua mala” e tirando vantagens econômicas em seus negócios, através de sua esperteza, em outros momentos, encomenda almas em enterros por falta de sacerdotes religiosos na Tocaia Grande. As prostitutas são chamadas para compor os papéis de pastoras donzelas no Terno de Reis de uma octogenária católica. O Capitão Natário, temido demônio ex-jagunço com muitas mortes nas costas, é também o anjo protetor de Tocaia Grande.

A inscrição dispersa desses personagens na narrativa de Jorge Amado se estrutura como a inscrição subalterna que, segundo Spivak, dentro de uma economia transnacional e de contextos culturais diversos, precisa operar, simultaneamente, com as questões de classe, raça e gênero. Uma subalternidade estratégica e dialógica de uma sociedade aberta às constantes migrações e imigrações de sua história.

A lógica de um sistema cultural aberto, mestiço, híbrido ou criouloizado produz uma capacidade infinita de reestruturação das relações sociais. O único discurso que tenta lhe impor um termo aparece representado pela força da violência física e pelo discurso oficial, centrado e fixo, da civilização de Irisópolis. Essa história, entretanto, nas próprias palavras do narrador, “o que aconteceu depois – o progresso, a emancipação, a mudança de nome, a comarca, o município, a igreja (...) não paga pena contar.” (p. 421).

## 6 “E AQUI SE INTERROMPE EM SEUS COMEÇOS, A HISTÓRIA”

O renegado começo se configura como uma chave de leitura, uma forma de interpretar painéis históricos, artísticos e políticos, tendo como referências as literaturas dos escritores baianos: Jorge Amado, Adonias Filho e Sosígenes Costa. Uma chave que lida, criticamente, com a produção discursiva colonial, fomentadora de uma perspectiva hegemônica da origem civilizadora e nacionalista das comunidades humanas.

O investimento crítico no estudo dessas narrativas literárias é também uma abertura para a apresentação e compreensão de questões, que colocam sob suspeita e rasura a perspectiva do discurso fundacional. Questões como: as discontinuidades históricas; as situações sociais e individuais imprevisíveis de identificação cultural; e a violência em nome de uma paz universalista das nações, ditada muitas vezes, em nome de um olhar ocidental, pretensamente universalista, humanista e apaziguador.

Tais questões se apresentam, ilustradas e revisadas, no enredo de narrativas dos escritores baianos: no enfoque da “face” de um lugar, cuja história descontínua foi obscurecida e “renegada” pela “luminosidade” de uma cidade moderna; na construção dispersa e deslocada de uma fábula, reveladora de complexas relações entre dominadores e subalternos, ou na perspectiva de uma épica do sujeito que, na busca de uma origem essencial, depara-se com o engano e com a fatalidade.

A análise das narrativas *Tocaia Grande*, *Iararana*, *Luanda Beira Bahia* – nas quais o enfoque da face obscura, da construção dispersa e deslocada da história, e da busca de uma origem revelada, como trágica e fatal, são respectivamente abordadas – ao mesmo tempo em que apresenta as forças do discurso fundacional, expõe as possibilidades contra-narrativas de

seu questionamento: forças de rasura. O mais importante não é sugerir que essas possibilidades encontrem uma primazia na expressão de narrativas literárias, como se as mesmas fossem arautos de inusitadas realidades, mas demonstrar como elas expõem as ambivalências das próprias realidades políticas, históricas e culturais, em que vivemos.

Por isso, a necessidade de perceber uma relação entre essas narrativas e as ambivalências de fatos da política, do pensamento social, da história e das artes na contemporaneidade: os discursos de posses presidenciais, as teses sobre a ideia de povo e de nacionalidade e a abordagem desses fatos no cinema e na música, por exemplo. A ideia foi também mostrar que, a partir da leitura desses fatos, e não apenas o contrário, as narrativas podem ser suscitadas, relidas, reinterpretadas, porque não há *a priori* nenhum sentido essencial ou fixo nelas inculcido.

A intervenção de uma leitura, construída a partir da relação entre esses fatos e as narrativas literárias, permite perceber os processos de descontinuidade e de dispersão, de agenciamento de forças, de conflitos e de solidariedades culturais, instalados nas emergências de diferentes situações históricas. Emergências protagonizadas por sujeitos que suscitam na trajetórias de suas vidas, uma percepção histórica e geográfica descentrada, e as incoerências do discurso metafísico da presença fundacional. São tais sujeitos, que ao lidarem com a reprodução desse discurso, interrompem, invertem, deslocam e dispersam sua ação, em função de demandas heterogêneas e periféricas, como numa forma de resistência, ao mesmo tempo, sorrateira e dialógica.

Fadul Abdala, Capitão Natário, anejos e desterrados em *Tocaia Grande*; os moradores do Jequitinhonha, o Centauro, Iararana e Menino do Céu, em *Iararana*; Caúla e Iuta em *Luanda Beira Bahia* protagonizam essas emergências históricas, construídas em

narrativas que possibilitam, ainda, refletir criticamente sobre o imaginário da constituição do povo ou da nação brasileira, unificada fantasiosamente pelas misturas raciais e culturais, ou, por causa delas, destinada a uma degradação civilizatória.

As emergências compõem o campo de ação das instabilidades, imprevisibilidades, apropriações inesperadas e acidentais do discurso e da história. Em relação a mestiçagem fundacional, percepção contínua de “povo brasileiro”, elas atuam através de trajetórias pessoais (como a de Baldo em *Jubiabá*, Archanjo em *Tendas dos Milagres* e Caúla em *Luanda Beira Bahia*) e coletivas (como a história dos sergipanos e dos ciganos nos romances do cacau *Terras do sem fim*, *São Jorge dos Ilhéus* e *Gabriela e Tocaia Grande*).

Desconstruindo, através das trajetórias e histórias desses personagens, uma mestiçagem ratificadora da ideia unívoca de povo, que se constituiu ou “falhou” como nação homogênea – “falha” que recai na afirmação de uma fundação colonial e eurocêntrica –, as narrativas de Jorge Amado permitem, através de uma leitura comparativa entre elas, a exposição de processos culturais, cujos conceitos aplicados a eles, de criouliização e hibridismo, facilitam sua compreensão.

Tais conceitos expõem a insuficiência dos sistemas culturais - aquela insuficiência ou precariedade, que supera a compreensão de sistemas como fechados e contínuos – incluindo no vocabulário das relações culturais, ideias como imprevisibilidade – presente no conceito de criouliização por Glissant (2005) – indecidibilidade e multiplicidade – trazidas pelo conceito de hibridismo, por Stuart Hall (2006).

Esses conceitos ainda reforçam o investimento numa revisão da história monumental e tradicional e na noção de espaço geográfico produzida pela geografia clássica. História e geografia que, nesta pesquisa, dialogando com o trabalho de intelectuais como Milton Santos,

Jaacques Le Goff e Walter Mignolo, tiveram operadores disciplinares – como as acepções de território e evolução histórica – subvertidos e redimensionados. O intuito dessa subversão e re-dimensão é dar conta do dinamismo de fenômenos cada vez mais intensos na agenda contemporânea mundial, tais como: a imigração, a transnacionalidade e a irrupção de histórias locais ou micro-histórias.

A interrupção dos começos da história de Irisópolis, “quando ainda era Tocaia Grande”, (p. 421) no final do romance de Jorge Amado, revela a capacidade estratégica de lidar com a emergência de uma história efetiva, com os percalços e as relações de forças, alianças imprevisíveis, conflitos inesperados, deslocamentos e invenções de identidades culturais.

A interrupção, nesse caso, não é uma conclusão ou o fim de um fluxo histórico, nem a ratificação ou a síntese de uma narrativa original e verdadeira, mas uma intervenção do narrador (ou de narradores) que dispersa a história em demandas múltiplas e criativas, sem as quais ela perde a graça de ser contada.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR FILHO, Adonias. *As velhas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Corpo Vivo*. 26. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995
- \_\_\_\_\_. *Léguas da Promissão*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Luanda Beira Bahia*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Memórias de Lázaro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- AGUIRRE, a cólera dos deuses. Direção de Werner Herzog. Brasil/Peru: Versátil Home Vídeo distribuidora, 1972. DVD (100 min.)
- ALENCAR, José de. José de. *O Guarani*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1976.
- AMADO, Jorge. *A descoberta da América pelos turcos*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Cacau*. 47. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *Gabriela Cravo e Canela*. São Paulo: Martins (1987?).
- \_\_\_\_\_. *Jubiabá*. 63. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- \_\_\_\_\_. *No país do carnaval*. Rio de Janeiro: Record, 1968.
- \_\_\_\_\_. *O menino grapiúna*. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- \_\_\_\_\_. *São Jorge dos Ilhéus*. 50. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987b
- \_\_\_\_\_. *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Círculo do livro S. A., 1989.
- \_\_\_\_\_. *Terras do Sem Fim*. 21. ed. Rio de Janeiro: Record, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Tocaia Grande*. Rio de Janeiro: Record, 1987c.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. Memória e esquecimento. In: ROUANET, Maria Helena. *Nacionalidade em questão*. Universidade do Rio de Janeiro: IL, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nação e Consciência nacional*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- ARONOFF, Marc. *Word Fomation in Generative Grammar*. Massachusetts: The MIT Press, 1976.
- AZEVEDO, Aluísio de. *O mulato*. 19 ed. Rio de Janeiro: Ouro, 1994.
- AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- BALIBAR, Etienne, Wallerstein, Immanuel. *Race, nation, class: ambiguous identities*. Translation by Chris Turner. London/New York: Verso, 1991.
- BARNETT, Antony. Iron Britannia. *New Left Review*. I/134. London: July-August 1982, p. 05-96. Disponível em: <http://www.newleftreview.org/?issue=130>. Acesso em: 13 jan. 2008.
- BARRETO JÚNIOR, Jurandir Antônio Sá. *Raça e degeneração: análise do processo de construção da imagem dos negros e mestiços, a partir de artigos publicados na Gazeta Médica Baiana (1880-1930)*. Salvador: Editora UNEB, 2005.
- BARRETO, Lima. *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1976.
- BARTHES, Roland. *O Rumor da Língua*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BENJAMIM, W. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENKO, G. B. “Local versus global in social analysis: some reflexions”, In. KUKLINSKI, A. *Globality versus locality*. Institute of Space Economy. University of Warsaw, 1990, p. 63-66.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. 2 ed. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BERVERLEY, Jonh. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press, 1999.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou O ofício de historiador*. Edição anotada por Etienne Bloch. Prefácio de Jacques Le Goff. Apresentação à edição brasileira por Lilia Moritz Schwarcz. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOAS, Franz. *Antropologia Cultural – Franz Boas*. 4. ed. Tradução e Organização de Celso Castro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2007.

- BONFIM, Manuel. A América Latina. In.: *Intérpretes do Brasil*. 3 volumes. Coordenação, seleção de livros e prefácio de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, Vol. 1, 2002.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. 35. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução*: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução de Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 10. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. Tradução de Jaime Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAMINHA, Adolfo. *O Bom crioulo*. São Paulo: Martin Claret, 2003
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El rei D. Manoel. Publicada pela Revista FESPI, Edição Especial 1996. UESC, Ilhéus: 1996, p. 06-21.
- CAMINHA, Pero Vaz de. A Carta de Pero Vaz de caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil. Atualização e notas de Henrique Campos Simões. In: Revista FESPI (Edição Especial). Ilhéus. 22 de abril de 1996: p. 06-21.
- CAMPOS, Maria José. *Arthur Ramos – Luz e Sombra na Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições da Biblioteca Nacional, 2002.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Noticias recientes sobre la hibridación”. Revista Transcultural de Musica. nº 7. Disponível em: <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm> . Acesso em: 07 set. 2009.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia*. 3 ed. revista e ampliada. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10 .ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede* (volume 1). Tradução de Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade* (volume 2). Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo : Paz e Terra, 1999b.



CELSO, Afonso. *Porque Me Ufano do Meu País*. Rio de Janeiro: Laemert & C. Livreiros, 2002. (Versão para eBook – eBooksBrasil.)

CHAUÍ, Marilena. *Brasil*. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alan. *Dicionário de Símbolos - mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 17. ed. Tradução de Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

COSTA, Sosígenes. *Crônicas e poemas recolhidos*. Salvador, Fundação Cultural de Ilhéus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Iararana*. Introdução, apuração do texto e glossário por José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1979.

\_\_\_\_\_. *Poesia Completa*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura da Bahia Salvador, 2001.

CUNHA, Eneida Leal. *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CUNHA, Euclides da. Os sertões. In: *Intérpretes do Brasil*. 3 volumes. Coordenação, seleção de livros e prefácio de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. Vol. 1.

DABEZIES, André. “Mitos primitivos e mitos literários”. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. 2. ed. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/UNB, 1998. p.730-743.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995b. v. 2. (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995a. v. 1. (Coleção TRANS).

\_\_\_\_\_; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

\_\_\_\_\_. *A lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Escritura e Diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2005

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DINES, Alberto. *Morte no Paraíso*. A tragédia de Stefan Zweig. 3. ed., ampliada. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DIWAN, Pietra. *Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: 2007.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

FANON, Franz. *Peles negras, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Tradução de Luis Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Boucahrd and Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *O que é um autor?* 4. ed. Tradução de Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Vega: Passagens, 2002.

FREYRE, Gilberto *Na Bahia em 1943*. Rio de Janeiro, sem indicação editorial. 1944.

\_\_\_\_\_. Casa Grande e Senzala. In: SANTIAGO, Silviano (org.). *Intérpretes do Brasil*. 3 volumes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. Vol. 2.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro – Modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GUIMARÃES, Bernardo. *A escrava Isaura*. Santiago do Chile: LDA, 1988.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP e A, 1999.

HALL, Stuart. *Da diáspora – Identidades e Mediações culturais*. Org. de Live Sovik, Trad. Adelaïne La Guardia Resende et all. – Belo Horizonte: UFMG; Brasília, 2003. (Humanitas)

HOBBSAWN, Eric. “Introdução: A invenção das Tradições”. In.: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 3. ed. Tradução Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 09-23.

HOUSE M.D. Direção de Petter O’Fallen. Fox Broadcasting Company. USA: 12 de Abril de 2005. Seção 1, Episódio 17, “Role Model”.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru, SP: Edusc, 2001.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do sul do Brasil*; Rio de Janeiro e província de São Paulo; compreendendo notas históricas e geográficas do império e das diversas províncias. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980.

KING, Martin Luther. Discurso de agradecimento ao prêmio Nobel da Paz. In KING, Martin Luther. *Os melhores discursos de Martin Luther King*. Selecionado e organizado por Clayborne Carson e Kris Shepard. Tradução de Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACERDA, João Batista. In.: SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 83.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 2003.

LÉVI- STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Tradução de Inacia Canelas. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

MATTOS, Cyro; FONSECA, Aleilton. *O triunfo de Sosígenes - Estudos, Depoimentos e Antologia*. Ilhéus: Editus/UEFS, 2004.

MELATTI, Julio Cezar. Antropologia no Brasil: Um Roteiro. In: *O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil*. Vol. 3. São Paulo: Cortez e ANPOCS, 1990: p. 123-211. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie38empdf.pdf>>. Acesso em: 26 mai. 2008.

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

MORALES, Evo. Discurso del presidente Evo Morales en el Congreso. Bolpress. Disponível em: [www.bolpress.com/art.php?Cod=2006012301](http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006012301). Acesso em: 10 mar. 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade Nacional versus Identidade Negra. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Heloísa da Graça Burati, São Paulo, Ed. Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOUHAUD, Dorita. Centauros Americanos. IN. BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de Mitos Literários*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

OBAMA, Barak. *Dez discursos históricos*. Tradução de Eduardo Veiga Coelho. Porto: Humbertipo, 2008.

ORTIZ, Renato. “O guarani: um mito de fundação da brasilidade”. In: *Ciência e cultura*, n.º 40 de março de 1988.

PACHECO, Isabel Maria de Jesus. *Bahia terra da felicidade – o imaginário da Carta de Caminha nas propagandas turísticas*. Disponível em: [http://www.uesc.br/icer/artigos/bahiaterrafeelicidade\\_isabel.pdf](http://www.uesc.br/icer/artigos/bahiaterrafeelicidade_isabel.pdf). Acesso em: 30 mai. 2009.

PAES, José Paulo. Iararana ou o modernismo visto do quintal. In COSTA, Sosígenes. *Iararana*. Introdução, apuração do texto e glossário por José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1979.

\_\_\_\_\_. *Pavão parlenda paraíso: uma tentativa de descrição crítica da poesia de Sosígenes Costa*. São Paulo: Cultrix, 1977.

POLAR, Antonio Cornejo. *O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-Americanas*. Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

PÓLVORA, Hélio. *A Sosígenes, Com Afeto*. Salvador: Edições Cidade da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, 2001.

PROFESSOR que disse que QI de baiano é baixo é alvo de críticas. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 01 Mai. 2008. Cotidiano. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0105200824.htm>> . Acesso em: 01 mai. 2008

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires:. Setembro 2005, pp.227-278. Colección Sur Sur, CLACSO Disponível: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> Acesso em: 31 de março de 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*. Ano 17, nº 17. São Paulo: Instituto Astrojildo Pereira, 2002.

RACIONAIS MC'S. *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Vibrato, 2002, ASIN: 7898056350124.

RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado*. Tradução de Annie Dymetman. Rio de Janeiro: Record, 1990.

RAMOS, Arthur. “Os estudos Negros e a Escola de Nina Rodrigues”. In: CARNEIRO, Edson (org.). *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1956.

RENAN, Ernest. O que é uma nação? In: ROUANET, Maria Helena (org.) *Nacionalidade em questão* - Cadernos da Pós/Letras (19). Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RICARDO, Cassiano. *Martim Cererê* (o Brasil dos Meninos, dos poetas e dos heróis) 16. ed. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1983.

ROBB, T. Obama elected president. *Blog do pastor Thomas Robb da Ku Klux Klan*. Nov. 5 2008. Disponível em: <http://tarobb.blogspot.com/2008/11/obama-electred-president.html>. Acesso em: 10 nov. 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas Yvone Maggie e Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação da Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006.

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1960.

\_\_\_\_\_. Mestiçagem e literatura nacional. Gregório de Matos. In: CANDIDO, A.(Org.) *Silvio Romero. Teoria, crítica e história literária*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Jocélio T. O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 15.ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEED, Patrícia. *Cerimônias de Posse na Conquista europeia do Novo mundo – 1492-1640*. Trad. Lenita R. Esteves. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SHEINOWITZ, Celina. Poética e Linguagem em *Iararana*. *Revista Iararana*. Salvador, ano III, nº 7, novembro/20001 a fevereiro/2002.

SMITH, Neil. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, Antônio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papius, 2000.

SOMMER, Doris. *Ficção de fundação: os romances da América Latina*. Tradução de Gláucia Renate Gonçalves e Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 5. ed. São Paulo: Nacional: 1987 (edição comemorativa dos quatrocentos anos da obra).

SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. *Identidade Cultural e discurso pós-colonialista em Iararana de Sosígenes Costa*. Feira de Santana: UEFS, 2002. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural, apresentado ao PpgLDC).

SOUZA, Marcos Cezar Botelho de. *Estratégias da poética pós-colonial: Derek Walcott por uma épica menor*. Feira de Santana, 2002. Dissertação de Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural, apresentada ao PPGLDC/UEFS.

SPIVAK, Gayatri. "Can the subaltern speak?" In.: Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Chicago, University of Illinois Press: 1988, pp. 271-313.

SPIVAK, Gayatri. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993. Tradução Lenita R. Esteves. São Paulo: UNESP, 1999.

TERRA estrangeira. Direção de Walter Salles e Daniela Thomas. Rio de Janeiro: Rio Filme distribuidora, 1995. DVD (100 min.).

THE DAILY TELEGRAPH. Barack Obama's election spurs race crimes around the USA. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/3466850/Barack-Obamas-election-spurs-race-crimes-around-the-USA.html>. Acesso em: 16 nov. 2008.

TRANSFORMAÇÃO. Direção de Criação de Camila Franco e criação de Renato Konrath. Brasília: Agência Standard, Ogilvy & Mather, 2000. Comercial de TV e Cinema (2 min.). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=RiMTJHK11Y4>>. Acesso em: 12 mai. 2008.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural* – Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Tradução de Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005: p. 67-99.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. História geral do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro J. E. & Laemmert Ltd, 1980?. 2v.

VIEIRA, Antônio. *Sermões Completos*. Porto: Lello & Irmãos, 1957.

YUDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Tradução de Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ZELNY, J. Obama Arrives in Washington After Train Trip. *The New York Times*. New York. January 18, 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com>. Acesso em: 18 jan. 2009.

ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Tradução de Odilon Gallotti. Rio de Janeiro: Laemert & C. Livreiros, 2002. (Versão para eBook – eBooksBrasil).