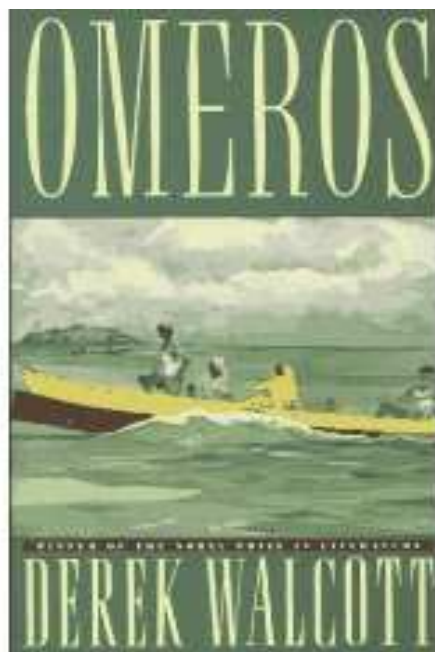




UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

LÍLIAN CAVALCANTI FERNANDES VIEIRA

OMEROS: VOZES DE IDENTIDADE E CULTURA EM DEREK WALCOTT



FORTALEZA

2012

LÍLIAN CAVALCANTI FERNANDES VIEIRA

OMEROS: VOZES DE IDENTIDADE E CULTURA EM DEREK WALCOTT

Tese apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação Brasileira. Área de Concentração: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola

Orientador: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

FORTALEZA

2012

V657o Vieira, Lílian Cavalcanti Fernandes.
Omeros: vozes de identidade e cultura em Derek Walcott / Lílian Cavalcanti
Fernandes Vieira. – Fortaleza: [s.n], 2012.
154 f. : il. color., enc.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação,
Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.

Área de Concentração: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola
Orientação: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

1. Cultura afrodescendente. 2. África. 3. Literatura pós-colonial 4. Educação.
5. Derek Walcott. I. Título.

CDD 370.19

LÍLIAN CAVALCANTI FERNANDES VIEIRA

OMEROS: VOZES DE IDENTIDADE E CULTURA EM DEREK WALCOTT

Tese apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação Brasileira. Área de Concentração: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola

Orientador: Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr.

Orientador/UFC

Profa. Dra. Joselina da Silva

Examinador/UFC

Profa. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares

Examinador/UFC

Profa. Dra. Rosa Maria Barros Ribeiro

Examinador/UECE

Prof. Dr. Júlio César de Souza Tavares

Examinador/UFF

Dedico esta tese

À memória de meu pai, cuja paixão pela Literatura me contagiou desde os meus primeiros contatos com o mundo letrado.

Ao meu marido Paulo e aos nossos filhos Carolina, Felipe e Rafael pelo amor, compreensão e paciência sempre demonstrados, pelo apoio incondicional, pela ajuda material, afetiva, espiritual. Pelas palavras de otimismo e confiança, acreditando mais em mim do que eu mesma. Sem vocês eu até poderia ter chegado aqui, mas não teria tido a menor graça.

AGRADECIMENTOS

Uma tese de Doutorado é uma longa viagem, com muitos percalços pelo caminho. Não cheguei até aqui sozinha. Muitos estiveram presentes ao longo desta jornada. Não poderia deixar de mencionar o apoio que recebi nesse período. Agradecer é pouco pelo muito que este curso representou para mim. Mais que uma grande realização profissional, era um antigo projeto de vida, que, com o suporte recebido tive a oportunidade de concretizar. A todos que contribuíram, de maneira direta ou indireta, o meu sincero agradecimento e gratidão por tudo. Tenham a certeza de que cada contribuição, por menor que lhes pareça, representou muito para mim.

Ao meu orientador Prof. Dr. Henrique Antunes Cunha Jr. que me ajudou a superar a angústia do desconhecido e desenvolver com tranquilidade o trabalho sob sua orientação segura, competente e atenciosa, junto com a amizade que se construiu nesses quatro anos de convivência.

A todos os meus colegas da Casa de Cultura Britânica da UFC pelo apoio em todos os momentos, especialmente à Profa. Glaucya Gislayne, pelo carinho e pela compreensão nas horas em que a dedicação aos estudos foi exclusiva, dando-me seu incentivo em momentos diversos e de forma incondicional, contribuindo para concretização deste objetivo.

À Débora, companheira de muitas horas de estudo, pela salutar convivência e sugestões enriquecedoras para o desenvolvimento da pesquisa, sou imensamente agradecida por sua amizade.

Aos colegas de curso, cujo convívio em sala de aula, nos grupos de estudo, nos debates, conversas e calorosas discussões, foram importantes para o andamento do trabalho.

Aos professores que aceitaram fazer parte da banca de defesa, honrando-nos com sua presença e com suas valiosas considerações: prof. Dr^a. Joselina da Silva, prof. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares, prof. Dra. Rosa Maria Barros Ribeiro, prof. Dr. Júlio César de Souza Tavares.

A todos os professores da pós-graduação, excelentes e dedicados profissionais, que nos inspiram e impulsionam a buscar sempre o melhor.



“Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás.”

¹

“Que a água seja refrescante,
Que o caminho seja suave;
Que a casa seja hospitaleira;
Que o Mensageiro conduza em paz nossa
Palavra.”

Bênção Yorubá

Dreams

Hold fast to dreams
For if dreams die
Life is a broken-winged bird
That cannot fly.
Hold fast to dreams
For when dreams go
Life is a barren field
Frozen with snow.

Langston Hughes (poeta americano)²

¹ O Sankofa é um ideograma adinkra que significa “*Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás*”. Sankofa é um pássaro africano de duas cabeças e segundo a cosmovisão africana significa aproximadamente voltar ao passado para ressignificar o presente. O pássaro tem uma cabeça voltada para o passado e outra cabeça voltada para o futuro. Resgatar a memória para continuar fazendo história no presente. O ideograma Sankofa pertence a um conjunto de símbolos gráficos de origem akan, sobretudo de Gana e da Costa do Marfim e tem uma conotação simbólica muito forte no sentido da recuperação e valorização das referências culturais africanas autóctones. Sankofa: Resgate da Cultura Afro Brasileira. Volume 1. Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994. Pág. 23

² “Agarre-se aos sonhos/ Porque se os sonhos morrerem/ A vida será como um pássaro de asas quebradas que não pode voar./ Agarre-se aos sonhos/ Porque quando eles se forem/ A vida será como um campo árido/ Congelado pela neve.” (Tradução minha)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar e analisar a questão da identidade e cultura de matriz africana por meio da obra do autor afro-caribenho e Prêmio Nobel de Literatura em 1992, Derek Walcott, cuja obra ainda não encontra no Brasil um estudo e divulgação adequados. Com essa proposta, estamos cooperando com a lei no. 10.639/03 para a afirmação do processo de consciência negra por meio da busca de um processo identitário que permeia os escritos do autor, analisando o entre-lugar do discurso do poeta e suas possíveis influências na produção de identidade e cultura no Brasil. Parte-se do pressuposto da pertinência de se fazer uma reflexão sobre identidade e cultura como atos políticos, ao divulgar e expor a riqueza cultural afro ou afrodescendente sob uma nova ótica, recuperando o escravizado como sujeito de uma história social, mostrando a infâmia do escravismo e reforçando as ações afirmativas no contexto brasileiro. O conhecimento e o estudo dessa literatura identitária pode contribuir tanto para a formação de educadores como abrir caminhos para as áreas de filosofia da educação brasileira pelo aprofundamento na cultura de base africana na diáspora, servindo de aporte às diversidades culturais.

Palavras-chave: África. Cultura afrodescendente. Identidade. Literatura pós-colonial. Educação. Derek Walcott. Omeros

ABSTRACT

The main purpose of this work is to analyze the thematic identity and culture of African basis through the work OMEROS written by the afro Caribbean writer and Literature Nobel Prize winner (1992), Derek Walcott. His work allows the focus to issues like the discussion of concepts such as identity and culture as political acts and artifacts of a good education, the affirmation of the process of black consciousness and the recovery of the enslaved one as the subject of a social history through post-colonial literature. The knowledge and study of this literature can contribute a great deal to the intellectual formation of educators as well as it may open paths to areas of philosophy of Brazilian education through the deepening in the culture of African basis during the Diaspora serving as a contribution to cultural diversity.

Key words: Africa. Culture. Identity. Post-colonial. Literature. Education. Derek Walcott. Omeros.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A PROBLEMÁTICA DAS CULTURAS E DAS IDENTIDADES	21
3	A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO NO ENTORNO CARIBENHO	38
4	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	48
5	FASE 1: ANÁLISE DO CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO	51
5.1	Um olhar sobre o escravismo e a diáspora africana na América Latina	52
5.2	Uma breve história do Caribe: um povo dividido pela veia, pelo escravismo e colonialismo	54
5.2.1	A sociedade Afro-Caribenha	59
5.2.2	A Revolução do Haiti	61
5.2.3	A Revolução de Cuba	64
5.2.4	A importância do comércio de escravos e das plantações de açúcar na história do Caribe	65
5.2.5	Santa Lúcia: a verdadeira “Helen” das Índias Ocidentais	69
5.3	Derek Walcott e sua obra: a transculturalidade de que se constitui a voz do Caribe	73
6	FASE 2: ANÁLISE FORMAL OU DISCURSIVA	75
6.1	OMEROS: a busca por uma identidade	76
6.2	Os matizes das sombras: dando voz às aspirações e valores de toda uma cultura silenciada por séculos	83
6.3	Os mitos e os heróis de OMEROS: a importância das problemáticas representadas em OMEROS	89
7	FASE 3: INTERPRETAÇÃO / REINTERPRETAÇÃO	101
7.1	Considerando os desconsiderados: os subalternos podem falar?	102
7.2	O retorno: há uma África essencial?	107
7.3	Uma proposta pedagógica para OMEROS: a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias	113
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	133
	ANEXOS	140

1. INTRODUÇÃO

Quero falar aqui de um diálogo muito particular, de que poucas vezes se faz alusão. Refiro-me à nossa conversa com nossos próprios fantasmas. O tempo trabalhou nossa alma coletiva por via de três materiais: o passado, o presente e o futuro. Nenhum desses materiais parece estar feito para uso imediato. O passado foi mal embalado e chega-nos deformado, carregado de mitos e preconceitos. O presente vem vestido de roupa emprestada. E o futuro foi encomendado por interesses que nos são alheios. (COUTO, 2004)³

Para as populações afrodescendentes no mundo o tema das identidades sociais coletivas e individuais não é um problema superado e muito menos uma questão social secundária submersa nas relações do capitalismo dominante. Principalmente porque este capitalismo dominante se constitui de relações não necessariamente econômicas e que constituem o processo de manipulação ocidental, capitalista, judaico-cristã, fortemente excludente das manifestações sociais dos mundos habitados por africanos, asiáticos, islâmicos, indígenas etc. Segundo Cunha Jr.,(2010),de maneira mais expressiva, os problemas da existência não devem ser tomados pela perspectiva da dicotomia de nós e os outros, mas de nós e todos pertencentes a uma sociedade à procura dos seus pontos de equilíbrio, pensada como foco dos paradigmas das filosofias Bantu oriundas das sociedades africanas e afrodescendentes.

Retomando o problema apresentado por Jomo Kenyatta (1938), no seu famoso livro “Facing Mount Kenya”, onde a pergunta funcional é *quem somos nós quenianos*, tendo como fundo a organização das lutas no Quênia com o colonialismo inglês e contra o imperialismo mental das sociedades ocidentais, o problema das identidades coletivas e individuais é um problema da sobrevivência mental, intelectual e material. Muito longe de ser superado, está emergindo no cotidiano das guerras como as do Irã, Iraque, Afeganistão, Sérvia e Haiti. Se recuarmos um pouco mais no tempo-espço, temos as guerras das independências africanas dos anos de 1960 a 1970, as guerras da Coréia, Vietnã e do Camboja.

Os teóricos da pós-modernidade fixam parâmetros sobre a superação da modernidade que estão presentes em limitados setores do mundo europeu e norte-americano e

³ Mia Couto, nascido António Emílio Leite Couto (Beira, Moçambique, 5 de Julho de 1955), é um biólogo e escritor moçambicano. Além de considerado um dos escritores mais importantes de Moçambique, é o escritor mais traduzido do país. Em muitas das suas obras, Mia Couto tenta recriar a língua portuguesa com uma influência moçambicana, utilizando o léxico de várias regiões do país e produzindo um novo modelo de narrativa africana. A citação foi retirada de um ensaio não publicado chamado “Meu nome é África” de 2004. Encontrado em: <http://www.casadasafricas.org.br> Acessado em agosto de 2010.

nas percepções das classes médias latino-americanas insensíveis aos mundos que as circundam. As percepções da pós-modernidade podem estar na ausência da percepção das assincronicidades que vivem em mundos de pseudo-convivência, que contrapõem o catador de recicláveis, puxando carroça pré-histórica, ao lado do veículo de uma centena de cavalos de força, perfeitamente climatizado e como contato do intelectual pós-modernizado das nossas universidades, apenas como exemplo da nossa reflexão. Não seriam as teorias da inexistência das identidades e apenas das identificações mais uma expressão das problemáticas dos mundos eurocêntricos transportadas e reconfiguradas pelos intelectuais periféricos ao sistema da produção eurocêntrica? Numa expressão angustiante em ser quase europeu em pensamento, mas sobrevivendo e pensando as climatitudes da sociedade brasileira.

Derek Walcott é um dos intelectuais do mundo afrodescendente preocupado com a expressão e a problemática da história, cultura e identidades falando da sua experiência focalizada na realidade histórica da ilha de Santa Lúcia no Caribe. Trata-se de uma expressiva voz caribenha visto que foi prêmio Nobel de literatura em 1992. *OMEROS* é a obra literária cuja complexidade invade uma infinidade de relações e correlações que expressam e questionam o pertencimento afrodiáspórico caribenho. Faz coro e sentido com as diversas expressões problematizadas na sociedade brasileira pelos movimentos sociais negros, pelos debatedores, construtores e desconstrutores da identidade nacional, das ideologias das mestiçagens e do debate sobre a latinidade das Américas. O fato de ter nascido entre duas etnias e duas culturas, pois descende de ingleses e negros, faz com que o poeta em questão seja parte de ambas sem, no entanto, se identificar totalmente com nenhuma. Sofre dois estigmas pelo fato de ser negro: nunca pode ser aceito integralmente pelos britânicos e americanos, ao mesmo tempo em que sofre também com a incompreensão da comunidade negra por suas posturas moderadas sobre a problemática do racismo e das relações entre os grupos sociais negros e brancos, como também da situação social, cultural, política e econômica das populações de descendência africana. Como o próprio autor pontua:

A história no Caribe é irrelevante, não porque ela não seja criada ou porque seja sórdida; mas porque ela nunca teve importância. O que importa é a perda da história, a amnésia das raças, o que é necessário é imaginação, como necessidade, como invenção. (WALCOTT, 1974, p. 53).

O presente texto pretende iniciar um debate sobre o conjunto de características identitárias e propõe ser uma sucessão de artigos dentro desta temática, focalizando este autor

e o livro OMEROS. Trata-se de um convite ao aspecto do debate sobre as identidades na diáspora africana nas Américas.

Dentre os questionamentos lançados um nos inquieta sobremaneira: por que a obra de autores como Derek Walcott não é divulgada ao público leitor brasileiro? Por que ele e outros como, Toni Morrison, Chinua Achebe, Wole Soyinka e Gloria Muapa ficam totalmente esquecidos dos meios de divulgação da cultura, da pesquisa universitária e dos interesses dos intelectuais brasileiro? Certamente esta inquietação não será problematizada ao longo deste texto e nem respondida tão de imediato. No entanto, mostra um universo de restrição aos autores proponentes de uma afrodescendência ativa, problematizadora dos mundos e que não faz compasso com os projetos eurocêntricos de expressão no país.

A nossa perspectiva teórica é guiada por focalizações das filosofias africanas em obras variadas, tanto de autores internacionais bem como autores nacionais. Assim sendo, não podemos limitar o estudo das sociedades a apenas um enfoque disciplinar, e muito menos a uma das áreas como as das relações econômicas nem dos grupos sociais, como no enfoque de classes. Entretanto, apesar dos *Exus* anunciarem as problemáticas das dialéticas em sete caminhos, seremos mais restritos, daremos apenas a dimensão de um quadrilátero composto pela cultura, política, economia e relações sociais, sem, no entanto, privilegiarmos um sobre o outro, sem dicotomizarmos o emocional do racional e sem termos em conta o visível indivisível do invisível.

Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo investigar e analisar as identidades e culturas de matriz africana por meio da obra do autor afro-caribenho e Prêmio Nobel de Literatura em 1992, Derek Walcott, cuja obra ainda não encontra no Brasil um estudo e divulgação adequados. Com essa proposta, estamos cooperando com a lei no. 10.639/03⁴ para a afirmação do processo de consciência negra por meio da busca de um processo identitário que permeia os escritos do autor, analisando o entre-lugar do discurso do poeta e suas possíveis influências na produção de identidade e cultura no Brasil. Parte-se do pressuposto da pertinência de se fazer uma reflexão sobre identidade e cultura como atos políticos ao divulgar e expor a riqueza cultural afro ou afrodescendente sob uma nova ótica, recuperando o

⁴ Altera a LDB, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, de forma transversal, mas com ênfase na história, literatura portuguesa e educação artística. Em 10 de março de 2008 essa lei foi ampliada por outra, a 11.465/08 que mantém o mesmo teor, acrescentando, porém o ensino também da cultura e história indígena no currículo escolar.

escravizado como sujeito de uma história social, mostrando a infâmia do escravismo e reforçando as ações afirmativas no contexto brasileiro.

Pressupondo que o estudo da literatura pós-colonial caribenha pode abrir novas perspectivas para que o sujeito representado pelo autor recupere sua voz e supere o aniquilamento de sua cultura causado pelo colonialismo, parto da seguinte questão que norteará o projeto: que elementos da obra *OMEROS*, do autor afro-caribenho Derek Walcott, servem de referência e podem ser utilizados para estudos voltados para a pluralidade das identidades e culturas de matriz africana no Brasil? Outra questão que surge não menos importante que a primeira é: por que estudar a literatura pós-colonial como aporte às diversidades culturais e identitárias? Desse modo, tento expor algumas ideias que me vêm à mente para responder essa pergunta.

O escritor nigeriano Wole Soyinka, quando recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1986, denunciou a desigualdade humana e a discriminação racial ainda profundamente visível nos dias de hoje e disse: “ou o escritor se isola completamente da realidade que o cerca, ou se dedica a um outro modo, mais direto, de lutar contra a realidade inaceitável”.

Ao procurar conceituar o que seria literatura negra, muitos autores levantam o dado étnico, que é a marca mais importante. Dizem ainda que a existência dessa literatura se realiza quando o negro deixa de ser somente tema, objeto para uma literatura alheia, e passa a criar a sua própria, assumindo o papel de sujeito. Não é somente a cor da pele que vai definir o seu texto como literatura negra, mas sua postura ideológica e a maneira como ele vai vivenciar a condição de ser um negro escritor.

Para os povos que foram colonizados, ou que viveram sob o jugo do escravismo, como o autor em questão, a literatura pós-colonial tornou-se um dos lugares de criação, de manutenção, de difusão da memória e de identidade. Tornou-se, também, um lugar de transgressão que vai de encontro a uma história que antes só trazia a marca do colonizador. Segundo Bhabha (1999, p. 321), por meio da literatura, o colonizado encena o direito de significar e assegura o direito à fala, pois, pela criação literária, se apresenta uma contra-fala ao discurso dos colonizadores.

Observamos que alguns autores tratam dos aspectos conceituais sobre cultura, da cultura negra e da sua relação com a cultura ocidental, resultando daí uma base para discussão dos processos identitários brasileiros e da produção de culturas subalternas. Segundo Sodré (1983, p. 153), o ocidente construiu o conceito de universalidade da cultura pela exclusão das

culturas negras e indígenas, ficando estas no campo de sub-culturas, como culturas populares ou folclóricas. Esta abordagem de cultura nos permite discutir a produção de diversas identidades na sociedade brasileira.

O conceito de afrodescendência também aparece em Cunha Júnior (1995), afirmando que as afrodescendências traduzem aspectos sobre a diversidade étnica brasileira, livre dos racialismos, reconhecendo a presença ampla, diversa, múltipla e estruturada de uma etnia predominante afro-descendente. O autor pontua que:

Hoje têm outras vozes, outras pedagogias em ação e a esperança é que elas caem fundo, nos espíritos dos educadores, para se enraizarem mais profundamente na essência íntima das nossas crianças. Assim a ancestral visão da liberdade e da igualdade estará fazendo história e renovando a educação brasileira. (CUNHA, 1995, p. 65)

Assim, o trabalho com a literatura pós-colonial atende, sobremaneira, os objetivos da lei no. 10.639/03, pois cria muitas oportunidades para que os aspectos culturais, históricos e sociais do Caribe, África e Brasil sejam discutidos, criando oportunidades para incentivar o pensamento crítico sobre nossas diversas realidades. O conhecimento dessa literatura identitária pode contribuir tanto para a formação intelectual de educadores, como abrir caminhos para as áreas de filosofia da educação brasileira pela via do aprofundamento da cultura de base africana na diáspora.

Na verdade, o Caribe, como o Brasil e a América Latina, é um imenso caldeirão de culturas. O Caribe seria o ponto de encontro de elementos culturais diversos, de horizontes diversos que se crioulizam em algo *imprevisível* (GLISSANT, 1996, p. 15), onde é preciso que haja uma intervalorização dos elementos que entraram em contato uns com os outros. O Brasil ainda desconhece as inúmeras possibilidades culturais e intelectuais do Caribe, e o fato de que essa região apresenta uma literatura ampla e rica que pode ser útil para a discussão dos aspectos citados. Justifica-se a pesquisa para mostrar que, entre essas regiões, há mais do que a exuberância das roupas coloridas, a miséria e o analfabetismo, levando à desconstrução de um imaginário preconceituoso onde a produção literária e o pensamento intelectual, sobretudo o enfoque dos conceitos de identidade e cultura, não estão inseridos.

Não posso fazer como Frantz Fanon⁵ (1967, p. 7), “por que escrever este livro? Ninguém me pediu para fazê-lo”, tenho que me posicionar quanto ao meu lugar de enunciação. Essa justificativa é importante para o andamento do trabalho. Sendo um trabalho

⁵ Psiquiatra, escritor e ensaísta martinicano. Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

acadêmico, dissertativo, se insere em uma lógica desse conhecimento. Faz parte de uma engrenagem. No entanto, não há respostas prontas nem “verdades eternas”. O que há é o sonho, como nas palavras da escritora Adélia Prado⁶, “o sonho encheu a noite; extravasou pro meu dia; encheu minha vida. E é dele que eu vou viver, porque sonho não morre.” E é aqui, na literatura, que acho meu lugar de inserção. Sempre tive o sonho íntimo de trabalhar com ela. A obra literária constitui-se como parte do mundo, das criações humanas, e transforma-se em relato de um determinado contexto histórico-social. Por isso, “qualquer obra literária é evidência histórica objetivamente determinada – isto é, situada no processo histórico” (CHALHOUB, 1998, p. 7).

Nasci e me criei em Manaus, capital do Amazonas. Um lar que mais parecia uma biblioteca, livros para todos os lados. Um pai professor de língua portuguesa e literatura brasileira e portuguesa, apaixonado pela leitura, qualquer tipo que lhe caísse nas mãos. Acho que vem daí o meu gosto pelos livros, pela literatura e pela profissão de professor. Desde pequena soube que essa era a minha vocação, o meu destino. Lembro-me, agora, ao fazer esse relato, de fatos da minha infância que pensava ter esquecido. Lembrar e esquecer, um vai e vem permanente. Às vezes nem nos damos conta de nossas vidas, tão apressados que ficamos.

Graduei-me em Letras-Português/Inglês em 1982 na UFAM (Universidade Federal do Amazonas). Trabalhei como professora de língua portuguesa e inglesa e de literatura brasileira, durante nove anos, em escolas da rede pública estadual do Amazonas, tanto em Tabatinga onde estive por três anos, interior do Amazonas, fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru, como na capital. De volta a Manaus, também dava aulas de inglês em cursinhos, como IBEU e Yázigi. Em 1989, conclui o curso de especialização em “Tradução: Teoria e Técnica”, realizado também na UFAM. Foi em 1991 que pedi uma licença do Estado e mudei-me para Fortaleza com minha família: marido e dois filhos pequenos; o terceiro nasceria em solo cearense. Aqui, trabalhei como professora em alguns cursos particulares de inglês até ser aprovada, em 1993, em concurso para professor efetivo da Casa de Cultura Britânica da UFC, onde me encontro há dezoito anos. Também, nesse mesmo ano, entrei para o mestrado em Linguística Aplicada da UECE (Universidade Estadual do Ceará) e defendi a dissertação na área de leitura em língua estrangeira. Minha contribuição foi uma proposta de

⁶ Adélia Luzia Prado Freitas nasceu em Divinópolis, Minas Gerais, no dia 13 de dezembro de 1935. Escritora e poeta, sua obra recria com uma linguagem despojada e direta, frequentemente lírica, a vida e as preocupações dos seres humanos, principalmente, da mulher. Os textos retratam o cotidiano com perplexidade e encanto, norteados pela fé cristã e permeados pelo aspecto lúdico.

planejamento curricular para cursos de inglês instrumental. Junto com a fundamentação teórica, veio a elaboração de um material didático que pudesse ser utilizado em sala pelos muitos alunos que procuram esses cursos. Atualmente, com o grande número de cursos de pós-graduação oferecidos por instituições superiores, a demanda pelos cursos com abordagem instrumental é crescente.

Embora o ensino de língua, materna ou estrangeira, seja um trabalho gratificante e prazeroso, sempre nutri o desejo de me voltar para a literatura. Nunca deixei de estudar e, sempre que possível, nos cursos de pós-graduação, fiz cadeiras relacionadas com a área. Foi no mestrado que tive contato com autores afrodescendentes anglófonos como Wole Soyinka, Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiong'o, Cheik Anta Diopp e o próprio Derek Walcott. Interessei-me por muitos deles, que, motivados pela ascensão nas sociedades colonial e metropolitana, esforçaram-se, num primeiro momento, por identificar-se com o invasor, com o colonizador. Percebi que muitos desses autores pós-coloniais alienaram-se culturalmente e constituíram o que, geralmente, se designa de elites coloniais. Contudo, olhados com desconfiança pelos africanos das sociedades tradicionais, e sem serem aceitos na sua plenitude de homens livres e pensantes pelas sociedades coloniais e metropolitanas, apercebem-se, num segundo momento, da inautenticidade cultural e humana em que tinham caído. É, também, comum, nessas literaturas, o fato de a procura ou questionamento da perda de identidade cultural ter sido imediatamente seguida pela procura de uma identidade política, pelo incremento do nacionalismo.

Algum tempo depois de concluído o mestrado, vislumbrei a possibilidade de ingressar no doutorado na área de Educação. Após algumas tentativas fracassadas, desisti por algum tempo, mas não para sempre, e participei de outros projetos como a EaD/UFC/UAB⁷ do qual sou conteudista de duas disciplinas de leitura em língua inglesa no curso de Letras-Português. Também, nesse ínterim, fiz parte de um grupo do Governo do Estado para desenvolvimento de um material didático, cujo objetivo era entrar como livro complementar no segundo semestre do 9º ano do ensino fundamental. Havia uma equipe de professores para cada disciplina, e eu coordenava a de inglês.

Em janeiro de 2008, conheci o professor Dr. Henrique Cunha Júnior por intermédio de uma aluna, Fátima da Silva, que era sua orientanda. Reuni-me ao grupo de pesquisa que ele coordenava. Os estudos visavam a uma melhor compreensão das questões da identidade e cultura em autores afrodescendentes, principalmente os caribenhos, e que

⁷ Educação à Distância/Universidade Federal do Ceará/Universidade Aberta do Brasil

contribuição esses autores poderiam dar para esse tema aqui, no Brasil. Movida por esses interesses literários e por meio do conhecimento da língua inglesa, comecei a pesquisar mais intensamente sobre Derek Walcott e sua obra *OMEROS*. As ideias foram surgindo junto com as intensas leituras feitas durante o período, propiciando a elaboração de um projeto inicial, que, aos poucos, foi tomando forma e se mostrando exequível. Assim, em maio de 2009, após pouco mais de um ano de engajamento no grupo de pesquisa, fiz a seleção para o doutorado em Educação Brasileira, na linha de Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola e fui aprovada.

E aí está posto. O sonho virou realidade. Sonho não tem lógica, tem desejo. Sonho pode ser surreal, mas não é mentira. Gosto de tê-los e poder realizá-los. Permitir ao meu sonho menos surreal que se torne verdadeiro. Estou feliz com todas essas conquistas. Muito trabalho e algumas noites insones. A vida sempre nos apresenta algo inusitado e apaixonante, aquilo pelo que vale a pena lutar e correr atrás. Nada vai impedir essa realidade. Tenho muito a fazer, e agora é a hora. Só me resta desejar que o trabalho que aqui apresento tenha o acolhimento por parte dos especialistas do assunto e do público em geral, esperando que, dentro em breve, tenhamos ao alcance das mãos uma tese que contribua para a expansão do conhecimento de uma literatura afrodescendente, que sirva de aporte às diversidades culturais, permitindo uma abertura dialógica, sem ressentimentos, entre colonizados e colonizadores.

Nesse sentido, é a partir de uma visão mais ampla e dialógica, sem os já marcados e desgastados binarismos de poder do tipo “margem e centro”, “superior e inferior”, “melhor ou pior”, que pretendo fazer a leitura da obra de Derek Walcott. Essa decisão ou esse julgamento, a meu ver, já foi feito pela academia quando outorgou ao autor o Prêmio Nobel de Literatura em 1992. Em vez de buscar em seu trabalho traços que o definam como um escritor caribenho, quero mostrá-lo como um escritor viajante que, em suas próprias palavras “cruzou o seu meridiano” e olha o mundo e o outro com uma visão não-essencialista de identidade – seja ela individual ou cultural. Busco, portanto, ressaltar a multiplicidade de sua obra, mostrando essa característica do autor em seu texto poético *OMEROS*.

Para tanto, o trabalho encontra-se dividido da seguinte maneira: no capítulo 2 pretendo discutir sobre a problemática da cultura e das identidades, um tema complexo que deve ser considerado, segundo alguns autores, em relação às minorias dos povos e das nações emergentes em face da dominação política e econômica e da ameaça crescente de uniformização desses aspectos. Santos (2002, p. 4) afirma que o reconhecimento da identidade tornou-se, em nossos tempos, um problema sem precedentes, porque nos fez

repensar toda a forma de organização da sociedade como algo sempre em mutação, sujeito a rupturas e deslocamentos. Em *Introduction à une poétique du divers*, vemos Édouard Glissant (1996) argumentar a favor de uma nova poética, a Poética da Relação, que deveria ser entendida a partir do abandono de uma ideia de identidade como raiz única e do seu consequente atavismo, para dar lugar à ideia de uma identidade rizomática, que se estende para entrar em contato com o outro. Lá, Glissant demonstra compreender que esse tipo de mudança pode causar o receio da perda de identidade, mas explica, por outro lado, que “[...] Viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso, é estabelecer relação e não consagrar exclusão.” (GLISSANT, 1996). Tal mudança estaria, ainda, intimamente ligada ao conceito de criouliização conforme teorizado por ele, como algo que difere de mestiçagem por ter como resultado o diverso e o imprevisível. Então, na exposição do autor, aparecem questões como a possibilidade ou não de se abrir ao outro sem perder a si mesmo, ou manter uma identidade sem se fechar ao outro (GLISSANT, 1996, p. 80). É muito comum entender-se que ao entrar em contato com o outro, com outras culturas, outras línguas, outras maneiras de pensar, corre-se o risco de se esquecer de sua própria identidade. No entanto, se bem compreendida, a Poética da Relação deve abrir o imaginário da humanidade para algo novo: a transformação da ideia de que a identidade deve “ser uma raiz única, fixa e intolerante.” (idem). Nesse sentido, supõe-se que duas ou várias identidades aceitem transformar-se ao permutar com o outro (GLISSANT, 1996, p. 23).

O capítulo 3 pretende ser um enfoque sobre a essência revolucionária caribenha e como ela se manifestou em sua intelectualidade, dentro de um contexto sociohistórico único e diferenciado. Desde o final do século XIX, os escritos de vários autores já falavam da condição sub-humana vivenciada pelos caribenhos por causa do escravismo. Eram relatos pungentes de uma situação de dominação que, embora não tendo sido igual para todos no Caribe, não podia deixar de ser denunciada. No século XX, outros autores surgiram e juntaram suas vozes para enfatizar o espírito inovador e libertário de suas ideias em escritos que combinam a descrição da complexidade das regiões, bem como as experiências variadas que moldaram sua presença cultural e identitária. Além de examinar as questões de identidade, esses autores se preocuparam especialmente com o impacto do colonialismo sobre o povo caribenho, experimentando um sentimento de raízes, de pertencimento, junto com a necessidade de investigar o que estava por trás desse sentimento. O contexto sociohistórico mostra o crescimento do posicionamento desses autores, sua assertividade, o nascimento dos

partidos nacionais, o processo de descolonização e a agitação crescente dos sindicatos dos trabalhadores.

O capítulo 4 faz uma descrição da metodologia utilizada na pesquisa. A Hermenêutica de Profundidade, proposta por John B. Thompson no livro “Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa” (1995), foi escolhida como referencial teórico de análise de dados, pois promove uma abertura metodológica por meio de três fases distintas que são: a investigação do contexto sociohistórico e espaço-temporal da obra; sua análise formal ou discursiva e, por fim, sua interpretação e reinterpretação, o que confere um caráter potencialmente crítico à pesquisa. Essas análises são complementares entre si, tornando-se partes de um processo interpretativo complexo. As três fases de análise estão descritas ao longo dos capítulos 5, 6 e 7.

No capítulo 5, faço a análise sócio-histórica do contexto procurando mostrar o caráter híbrido e múltiplo do povo caribenho. Para isso, apresento um breve relato sobre a história do Caribe que escapa à maioria dos brasileiros, e, como a nossa própria história, é culturalmente diversa, mas fica, muitas vezes, marginalizada e estereotipada a certos elementos. Depois, introduzo Derek Walcott, um poeta *creole* do Caribe Britânico, e sua rica e vasta obra até pouco tempo considerada regional, mas globalmente conhecida depois do Prêmio Nobel de Literatura em 1992. Também falo sobre o escravismo e a diáspora africana na América Latina. Em seguida, faço algumas considerações sobre *OMEROS* enfocando as questões da pluralidade da identidade e cultura, ampliando a discussão sobre essas temáticas no Brasil de acordo com o quadro teórico escolhido.

O tema desenvolvido no capítulo 6 está relacionado com a análise formal ou discursiva do poema *OMEROS*. Primeiro, discorro sobre a enunciação do espírito de um povo, a ousadia do poeta em dar voz às aspirações e valores de toda uma cultura silenciada por séculos. A consciência caribenha que Walcott tenta delinear de modo abrangente em *OMEROS* se apresenta, paradoxalmente, como um processo das relações culturais e identitárias entre uma poética antilhana e os signos do Velho Mundo. O autor “fala por” e “fala de”, representando todo um passado que não pode mais ser mudado, mas que pode ser transformado e enunciado em novas bases, mostrando os rótulos estrategicamente colocados pelos centros especializados e fechados para designar a cultura canônica e a cultura popular. Nesse âmbito, a literatura pós-colonial se insere perfeitamente, pois suas condições de inserção e possibilidade de fala são, ainda hoje, reprimidas e abafadas, e, para muitos, a literatura ainda consiste na classificação de textos mais aptos ou menos aptos alçados ao nível

canônico. A obra de Walcott apresenta uma grande quantidade de mitos e heróis, como um épico redivivo do Caribe. No entanto, o poema fala de heróis do dia-a-dia, de pescadores negros comuns cuja sobrevivência é retirada do mar do Caribe. Há muitas metáforas significativas como o andorinhão, as formigas e a ferida de Philoctete, todas na esteira dos confrontos cujo tema é o imperialismo que espolia os lugares e aniquila os mais fracos, os “outrizados”. Para falar sobre os “outrizados”, os subalternos, é importante ressaltar que *OMEROS* funciona como um emblema da possibilidade ou necessidade da condição pós-colonial caribenha. Seu papel principal é o de evitar o “apagamento da memória coletiva”, elevando a autoestima sem, no entanto, estabelecer um clima de vingança maligna contra seus opressores. Nesse sentido, deve-se dizer que Derek Walcott não é um subalterno, pois pode falar de um lugar privilegiado como ele mesmo expressa em sua fala “sei que muitas delas (as pessoas) não podem ler esse tributo, mas é para elas”, demonstrando um agradecimento para com o povo caribenho. No entanto, embora esteja em uma perspectiva e um lugar de senhor, ele não silencia e registra a história de seu povo com a consciência de quem também “suportou, é certo, os andaimes da estrutura colonial” (BOSI, 1992, p. 28).

No capítulo 7, proponho uma interpretação/re-interpretação ao cotejar a obra *OMEROS* com a leitura de outros estudiosos brasileiros e estrangeiros. É uma tentativa de se estabelecer um diálogo com outros autores que também leram e receberam o trabalho de Walcott, todos, é claro, com opiniões muito diferentes uns dos outros. A posição intermediária do autor, em trânsito permanente entre várias realidades culturais, ajuda a definir seu entre-lugar. Em seus escritos, percebe-se o conflito entre o desejo de encontrar uma raiz identitária que, de algum modo une os povos que sofreram o jugo do escravismo, mas também se tem a percepção de uma humanidade comum, uma possível articulação entre os seres humanos apesar de todas as diferenças. Mesmo que o próprio Walcott diga não haver qualquer conotação política ou “vingança cultural” contra os centros de poder, não se pode deixar de considerar o fato de dois escritores caribenhos, Walcott (1992) e depois V. S. Naipaul (2001), terem ganhado o Nobel de literatura, um feito que demonstra mudanças no nível político-cultural. Walcott e outros intelectuais não veem a necessidade de se vingar, mas sim de se relacionar produtivamente, evidenciando a cultura como “uma espécie de solidariedade entre as etnias que confluem para o ponto de encontro da história colonial” (BHABHA, 1998, p. 317). A importância das problemáticas suscitadas pela leitura de *OMEROS* nos leva a questionar a possibilidade de um debate que coloque a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias, procurando estabelecer uma

interlocução entre entidades ditas periféricas – nossa literatura e a do Caribe, por exemplo, levando a noção de centro para um lugar remoto, sem revides ou essencialismos.

Por fim, no capítulo 8, apresento minhas considerações finais afirmando que se deve tomar muito cuidado para que na análise da produção de escritores negros ou periféricos – quando assim se referenciam – não se crie um estereótipo sobre o próprio escritor. Ou seja: o autor negro ou de origem periférica somente estaria autorizado a escrever sobre aquilo que se imagina ser um negro ou uma periferia? Obviamente que não. Isso não o legitima por princípio; ao contrário: promove uma essencialização e cria uma espécie de manual de criação literária deveras pobre e ridículo, susceptível de pastiche. Escrever é uma arte técnica, de criação e recriação, aprimorada continuamente no mundo ficcional, em franco diálogo com outras esferas do mundo social. O grande escritor consegue realizar a síntese do processo vivido, retomando Lucien Goldmann, narrando o seu particular de uma maneira universal. Somente assim qualquer análise e discussão são válidas, sem incorrer no perigo da condescendência depreciativa, mesmo que se esteja tencionando o contrário.

2. A PROBLEMÁTICA DA CULTURA E DAS IDENTIDADES

[...] então repito a mim mesmo que se eu for ao encontro do outro não serei mais eu mesmo, e se eu não for mais eu mesmo, perco-me de mim! Ora, no atual panorama do mundo uma questão importante se apresenta: como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo? (GLISSANT, 1996, p. 28)

Porque não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro. Nunca mais saberei quem sou, onde estou, de onde venho, aonde vou, por onde vou passar. Eu me exponho ao outro, às estranhezas. (SERRES, 1993, p. 219)

O século XX não foi bom para o espírito dos seres humanos que viveram esse período histórico. Nesse século, apresentam-se como fundamentais quatro marcadores: a urbanização, o poder e a intensidade das comunicações, as lutas por hegemônias políticas e o choque entre as culturas. A humanidade migra, por razões diversas, para as grandes cidades, produz culturas urbanas e problemas urbanos, sendo um deles o isolamento entre as pessoas. A intensificação das comunicações produziu o rádio, a televisão, a informática e a telefonia celular. Os navios, transportes em trens e ônibus, as estradas e ferrovias bem como a aviação ligam e interligam, mas nem sempre aproximam os seres humanos. Enfrentamos guerras horrendas, holocaustos, violências e a degradação ambiental. Apesar de tantas invenções importantes e do crescimento econômico de muitos países, a vida humana parece ter perdido sua essência vital. Um existir mecânico e robotizado domina a humanidade nesse século e contribui para a perda da alma. Esquecemos que ser desenvolvido não significa, necessariamente, estar ligado a uma concepção material, ao crescimento econômico e seus parâmetros quantitativos (JARES, 2003, p. 39). Na educação, ouvimos constantemente o mantra de como ela pode fazer com que uma nação se torne globalizada, desenvolvida e competitiva. No entanto, pode-se afirmar que o impacto da globalização, na esfera cultural, tem sido visto, por muitos intelectuais, de modo pessimista. Associa-se a globalização com a destruição das identidades. Somos todos vítimas da invasão acelerada de uma cultura de consumo ocidental e homogeneizada. Todos esses fatores contribuem para o enfraquecimento ou perda da identidade. O que se verifica nessa análise, que não pretende ser exaustiva, nem tampouco pretende o esgotamento do tema, é suscitar o debate e mostrar que com a globalização há o favorecimento ao sistema capitalista de governo, o que acarreta em um desnivelamento do poder econômico das populações, especialmente nos países periféricos, gerando um distanciamento entre as camadas sociais. Com isso, vemos que a dominação do

capital pelos países ricos faz com que cresça a situação de pobreza e dependência dos países mais pobres e acarreta consequências sociais enormes, como um sistema educacional deficiente, um sistema de saúde precário, a falta de políticas públicas adequadas e o aumento da criminalidade.

Muitos autores (Mignolo 2005; Quijano, 2004; Santos, 2003; Samir, 1994) tendem a interpretar a globalização como um eufemismo para o imperialismo cultural ocidental. Criticam esse fenômeno e insistem que estamos vivenciando uma perda geral das identidades individuais, o que representa uma perda de valor para a humanidade. A globalização pode ser identificada como a emergência de uma civilização universal que destrói as diferenças locais, retirando das pessoas e dos povos suas identidades distintas. É claro que esse fenômeno da globalização não é novo, porém tem suas raízes bem fincadas na civilização européia. Mas, sem negar a obviedade do poder do capitalismo globalizado que distribui e promove seus bens culturais em cada canto do mundo, fico a me perguntar se essa identidade cultural não é mais um produto da globalização do que sua vítima, de fato.

Se raciocinarmos tendo em mente o fato de que a globalização destrói as identidades, podemos fazer a seguinte consideração: antes da globalização havia conexões locais autônomas, distintas, bem definidas, culturalmente sustentáveis entre o espaço geográfico e a experiência cultural? Sim, por certo. E essas conexões constituíam a identidade cultural de alguém ou de um grupo social. Essa identidade era algo que as pessoas possuíam simplesmente, como uma herança, uma possessão existencial, uma tradição de continuidade com o passado como um valor social coletivo. A identidade, então, como a língua, não dizia respeito somente ao pertencimento cultural, era uma espécie de tesouro coletivo das comunidades. No entanto, percebeu-se que isso era algo frágil que carecia de proteção e que podia se perder. Veio, então, a globalização inundando culturas diversas, destruindo lugares antes estáveis, deslocando as pessoas, trazendo um mercado homogeneizado de rótulos e experiências culturais e, portanto, apagando as diferenças e gerando perdas entre as culturas locais definidas que tinham constituído as identidades.

É equivocado pensar que a globalização é um fenômeno recente. De fato, ela já existe desde a época das grandes invasões marítimas, resultando com a mundialização da Europa e sua expansão, e sua lógica se opera dentro da perspectiva de que pode haver um processo sociocultural de tornar as distâncias (e outras coisas mais) irrelevantes – desde a floresta amazônica até as cidades japonesas. Assim, os riscos são vivenciados globalmente, e, se há uma crise econômica na China, cidades no interior do Brasil, da Nigéria, da Índia ou da Inglaterra podem ser afetadas. Se o preço do petróleo sobe, implica em prejuízo para as

nações que importam o produto ou em lucro para aquelas que exportam. Os bens de consumo também parecem iguais para todos. As pessoas desejam as mesmas coisas, desde um aparelho celular até vestidos e jóias usadas pelos que são considerados “globais”. Esse aumento da prática da constante troca de bens, a cada seis meses, por exemplo, sem que para isso haja uma necessidade real, parece criar um conjunto de denominadores comuns culturais que ameaçam erradicar as diferenças locais.

No processo de homogeneização e hegemonia pela cultura, a globalização também caminha de mãos dadas com o eurocentrismo. É como se houvesse um saber universal, de lugar nenhum, como se a episteme europeia por si só desse conta de explicar todas as formações sociais existentes e todos os saberes locais ou regionais. Como afirma Mignolo (1995) o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não significa que tenham inventado *o pensamento*, pois esse existe para todos, diferentes culturas, povos e nações. Há, assim, uma gama de conhecimentos diversificados que compreende o entendimento acerca do universo, da vida, dos homens, da terra, do fogo etc. O eurocentrismo, trazendo consigo o capitalismo, ou vice versa, pois não sabemos exatamente quem acompanha quem, deixou uma herança de dependência, desigualdade social, miséria e injustiças. Os dois processos se complementam e ambos refletem a esfera da dominação das populações, internas e externas e dos continentes. Principalmente, fica o horror de perceber que apesar de não sermos mais colonizados, ainda somos coloniais com a instituição de uma globalização radicalmente excludente, gerando a perda das identidades culturais. Um processo que se agiganta e organiza o mundo – culturas, povos e territórios – dentro do conceito de uma universalidade que, na verdade, significa apenas que o centro do mundo continua sendo “*a boa e velha*” Europa. Conforme Samir Amin (1994)⁸ o eurocentrismo é a crença generalizada de que o modelo de desenvolvimento europeu-ocidental seja uma fatalidade (desejável) para todas as sociedades e nações.

Nesse processo generalizado de perda da diversidade cultural e da identidade, alguns foram bem, outros nem tanto. Não é difícil imaginar quem saiu perdendo. A cultura ocidental foi padronizada e exportada para os mais “fracos” em todo o mundo. Os países em desenvolvimento ficaram ameaçados e vulneráveis a esse processo e embora a identidade corra riscos em todo lugar, é nos países mais pobres, menos desenvolvidos que ela tem mais chances de desaparecer. Assim, pode-se dizer que a globalização pode levar à destruição da identidade e se constitui numa ameaça para o que nós chamamos de “identidade nacional”.

⁸ AMIN, Samir “*Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Dinossauro, 1994

Outro ponto importante é o crescimento urbano desordenado que, acompanhado das mudanças bruscas na paisagem, tem como efeito tanto a perda de referenciais da relação do ser humano com o lugar, e o conseqüente empobrecimento da sua cultura e identidade, quanto o prejuízo direto via impactos ambientais. No Brasil, a mudança demográfica de uma sociedade predominantemente rural para urbana nas primeiras décadas do século XX provocou um grande número de problemas sociais. As cidades do sudeste atraíram pessoas oriundas do norte e nordeste empobrecidos em busca de melhoria de vida. No entanto, a economia dessas cidades não expandiu tanto para absorver o número crescente de migrantes que chegavam sem parar. Para se ter uma ideia, em 1940 mais de dois terços dos brasileiros vivia em áreas rurais, esse número decaiu para vinte e dois por cento da população em 2000. Esse migrante que sai de seu lugar de origem para procurar uma qualidade de vida melhor é, em sua grande maioria, o afrodescendente. Desemprego, subemprego, pobreza, crimes, violência e o aparecimento das favelas são o retrato do crescimento urbano desordenado. As cidades se desenvolvem racionalmente, planejadas para dominar. Arendt (1971) afirma que a miséria humana não é natural e pode ser revertida pelos seres humanos. Cunha Jr. (2007) diz que a persistência da pobreza dos afrodescendentes no meio urbano é uma consequência da falta de políticas públicas adequadas. A pobreza não pode ser considerada como uma deficiência individual, mas como uma decorrência coletiva e produzida pelas relações políticas. Essas políticas expulsaram os afrodescendentes de seus locais, lançando-os às áreas precárias, sem urbanização dos grandes centros e à desqualificação social. Diz ainda o autor que, por incrível que pareça, os movimentos sociais negros não denunciaram esse quadro e não se mobilizaram para propor uma política urbana que favorecesse essa população, com uma das poucas iniciativas feitas pela Frente Negra Brasileira⁹ em 1931.

As derivações desses quadros formados são implicações na qualidade ambiental e de vida das comunidades humanas e, conseqüentemente, das suas condições de saúde. As cidades, despreparadas para receber o imenso contingente de pessoas e absorver toda essa mão-de-obra, passa por graves conseqüências negativas, como por exemplo: colapso dos sistemas de transporte coletivo, congestionamentos no trânsito, aumento de processos erosivos, assoreamentos dos rios e impermeabilização do solo como fator desencadeador das inundações, proliferação de habitações irregulares, ocupação de áreas de proteção ambiental, precariedade do saneamento básico, disseminação de favelas, desemprego e violência nos

⁹ Criada em outubro de 1931 na cidade de São Paulo, a Frente Negra Brasileira foi uma das primeiras organizações no século XX a exigir igualdade de direitos e participação dos negros na sociedade brasileira. Sob a liderança de Arlindo Veiga dos Santos, a organização desenvolvia diversas atividades de caráter político, cultural e educacional para os seus associados. Realizava palestras, seminários e cursos de alfabetização.

centros urbanos (FERREIRA *et al.*, 2008). Então, o crescimento urbano acelerado nas cidades implica em desemprego crescente, degradação ambiental, escassez de serviços urbanos, sobrecarga da infra-estrutura existente e falta de acesso à terra, à renda, à moradia adequada.

Nesse sentido, a reelaboração da identidade está relacionada, por um lado, com a fragilidade econômica e cultural que dificulta a manutenção dos símbolos identitários de um lugar, e por outro, com a alteração brusca da teia urbana, na sequência do progresso capitalista e a especulação. Atualmente, a exploração do solo, cujo valor econômico se sobrepõe ao valor do uso, frequentemente anula qualquer reminiscência histórico-cultural de um lugar. Ou seja, se num determinado lugar as variações ou transformações da arquitetura da cidade são frequentes, a identidade ou o sentido de pertença em relação a esse lugar vai alterar-se, perder-se. Nas grandes metrópoles, um dos fatores da perda da identidade se caracteriza pela ocupação das zonas consideradas históricas que, esvaziadas dos seus habitantes, passam a ser zonas históricas falsificadas e orientadas para o turismo que acaba por ser o propulsor porque, ao serviço de interesses econômicos, apodera-se dos espaços históricos e afugenta os habitantes. Esta fuga provoca a desertificação dos espaços, tornados vazios de identidade.

O Brasil é um país de paradoxos complexos. No livro “*Brasil, Terra de Contrastes*” de Roger Bastide (1971), podemos apreciar o movimento das camadas sociais, numa integridade da realidade social, e, seja na preservação das etnias, classes ou grupos ou indivíduos, o autor procura mostrar as manifestações dos movimentos históricos e a-históricos que são, segundo ele, a essência das sociedades humanas, os contrastes que ele dizia que a população brasileira possuía em alto grau. De acordo com Bastide (1971, p. 232):

Todos os contrastes de terra e vegetação, de raça e de etnias, de costumes e de estilos permanecem brasileiros. Todas as oposições de velocidade e lentidão não impedem que o tempo, que ora parece estagnar preguiçoso, ora se precipita para o futuro, seja sempre o mesmo tempo brasileiro. Até agora, foi focalizada a harmonização de contrários, água e fogo, açúcar e café, litoral e sertão, e verificou-se que as civilizações antagônicas, a do gaúcho no Sul e a do vaqueiro no Norte, a do fazendeiro e a do industrial, a do negro e a do imigrante, são antes complementares do que antagônicas. Mas há uma unidade mais profunda do que a da simples complementaridade entre elas; por toda parte, são encontrados os mesmos problemas fundamentais, impostos pelo meio geográfico ou herdados da história.

Ao tentar mostrar um pouco da diversidade identitária e da força da cultura brasileira e sua importância no contexto nacional, surge um questionamento que talvez ainda fique sem uma resposta adequada: o que realmente caracteriza, define ou identifica o Brasil como nação? Com que tradições, símbolos ou mitos o povo brasileiro se identifica? O que é

ser brasileiro? Bresciani (2003, p. 22) com sua questão central – “por que a identidade nacional se coloca como questão até os dias de hoje?” –, chama a atenção para a possibilidade de pensarmos o Brasil e sua identidade não a partir de suas carências, mas pelo olhar *para dentro*, no qual sejam respeitados os limites e principalmente a força de *fazer-se como nação*, problematizando a diversidade, em vez de procurar o que nos iguala. Essa não é uma pergunta fácil de ser respondida e incide sobre decisões públicas como a educação, os direitos dos grupos sociais e suas representações na esfera política. Também é um trabalho difícil de se concretizar, uma vez que o Brasil como nação forte só se realizará na total libertação de Portugal e das grandes potências mundiais e na ampla construção de sua democracia.

Muitos autores da literatura brasileira tornaram-se campo fértil para dar voz aos anseios mais íntimos dos sujeitos que, dessa forma, ampliam a dinâmica social vivida. A pesquisadora Cristiane da Silveira (2006, p. 116-117) diz que os personagens de Lima Barreto: Clara dos Anjos, Policarpo Quaresma, Isaías Caminha, Cassi Jones, Gonzaga e Sá, entre outros, permitem-nos reconstruir a trajetória de pessoas simples e comuns que lutaram pelos seus ideais e interesses experimentando uma nova forma de construção da identidade nacional brasileira. As histórias “anônimas” narradas por Lima Barreto, principalmente nas primeiras décadas da República entre 1904 e 1920, oferecem um olhar sobre a construção da identidade nacional brasileira voltada para as possibilidades dos sujeitos comuns que andavam pelas ruas do Rio de Janeiro em busca de sua sobrevivência, muitas vezes esquecidos pelas autoridades. A discussão dessas diversidades de experiências, quase sempre excluídas pela elite brasileira, por significarem peculiaridades de um Brasil que se queria esquecer, possibilita seguir um novo caminho para o entendimento da identidade brasileira. Analisando a obra de Lima Barreto, Nicolau Sevcenko¹⁰ chama atenção para o fato de que o autor queria apenas denunciar o cotidiano que o oprimia, e assim *não estava preocupado em fornecer sonho ou analgésicos para as dores de seus personagens ou leitores*, mas desmascarar a hipocrisia da sociedade brasileira, pois só assim os excluídos se fariam ouvir. Para isso, o autor preferiu dar voz às falas silenciadas pelo ideal de modernidade brasileira, que violava direitos e sonhos das classes populares. Ao longo de sua vida, Lima Barreto refletiu profundamente sobre os problemas da nação brasileira. Estava convicto de que as instituições republicanas deveriam passar por profundas mudanças, principalmente com respeito à contenção do avanço da corrupção na burocracia.

¹⁰ SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural da primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Já nas primeiras décadas do século XX, em 1928, o Manifesto Antropófago ou Antropofágico, escrito por Oswald de Andrade (1890 - 1954), é publicado no primeiro número da recém-fundada *Revista de Antropofagia*, veículo de difusão do movimento antropofágico brasileiro. Em linguagem metafórica cheia de aforismos poéticos repletos de humor, o Manifesto torna-se o cerne teórico desse movimento que pretende repensar a questão da dependência cultural no Brasil.

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupy, or not tupy that is the question.¹¹

Ápice do primeiro tempo modernista, inaugurado oficialmente com a Semana de Arte Moderna de 1922, a etapa antropofágica realça a contradição violenta entre duas culturas: a primitiva (ameríndia e africana) e a latina (de herança cultural europeia), que formam a base da cultura brasileira, mediante a transformação do elemento selvagem em instrumento agressivo. A intenção de promover o resgate da cultura primitiva é notável no manifesto, e o autor o faz por meio de um processo não harmonioso de tentar promover a assimilação mútua por ambas as culturas. O problema da identidade e da diversidade cultural já estava lançado. Oswald, no entanto, não se opõe drasticamente à civilização moderna e industrializada, mas propõe cautela ao absorver aspectos culturais de outrem, para que a modernidade não se sobreponha totalmente às culturas primitivas. E também, para que haja maior cuidado ao absorver a cultura de outros lugares, para que não houvesse absorção do desnecessário e a cultura brasileira virasse um amontoado de fragmentos de culturas exteriores. Oswald era um provocador. Propôs uma nova forma de olhar o Brasil e de assumir nossa ligação visceral com a terra de Pindorama. Como muitos intelectuais nascidos naqueles anos, o autor tinha uma habilidade especial para atualizar símbolos arcaicos e dar-lhes um frescor de modernidade. Foi o caso do índio antropófago, subitamente elevado à condição de ícone da irreverência com que se propunha tratar os intocáveis valores da cultura do mundo civilizado. É hora de pensar no que significa ser brasileiro e produzir cultura nessas terras. Nada de Apolos e Afrodites e Atenas e Quírons: temos o Boi-tatá, Jaci, Guaraci, Curupira, e o Saci. Podemos colocar em evidência a produção própria, a característica brasileira na arte, ascendendo uma identidade tupiniquim no cenário artístico mundial.

¹¹ ANDRADE, Oswald de. Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. In: *R. bras. Antropofagia*, Ano 1, n. 1, maio de 1928

De acordo com a historiadora Márcia Regina Naxara (1992), a segunda metade do século XIX e a passagem para o século XX aparece como um “momento privilegiado” para a construção do imaginário da identidade nacional brasileira. O Brasil havia passado por muitas mudanças como a Abolição, a República e a imigração europeia e asiática. Entretanto, as formas culturais ainda estavam extremamente ligadas aos padrões ideológicos e estéticos europeus. Difundia-se a ideia de que para ser moderno ou “civilizado” era preciso copiar os modelos de Paris, Itália ou França. Nesse período, consolida-se a imagem do brasileiro como *indolente, vadio, preguiçoso e não civilizado*. Por meio da força inelutável do progresso, essas imagens sofreram a influência de interpretações deterministas e evolucionistas e foram construídas a fim de justificar a política de imigração do trabalhador europeu, pois o trabalhador negro foi colocado como incapaz de exercer o trabalho livre de forma eficiente. Como diz a autora:

Ao longo do tempo, foram inúmeros os registros dessa desqualificação e as queixas com relação aos elementos vistos e representados como “vadios” e “perigosos” que, desde sempre, perambulavam, primeiro pelas vilas e, mais tarde, pelas cidades, tirando o sossego dos chamados “homens bons” e empanando o encanto da vida “civilizada” das elites brasileiras, além de, freqüentemente, serem responsabilizados pelo atraso do país, tanto do ponto de vista cultural, como do ponto de vista material. (NAXARA, 1992, p. 181)

Essas imagens continuam muito vivas e presentes até os dias atuais. Para Naxara (1992), a literatura produzida nessa época foi de grande importância para o fortalecimento dessas ideias e para o “*descobrimento*” do Brasil, principalmente o personagem *Jeca Tatu*, de Monteiro Lobato. Nas palavras do próprio Lobato, podemos confirmar o que foi dito:

País que nasce torto não endireita nem a pau. A receita (...) para consertar o Brasil é a única que me parece eficaz. Um terremoto de quinze dias, para afogar a terra; e uma chuva... de adubo humano de outros quinze dias, para adubá-la. E começa tudo de novo. Perfeita, não?. (LOBATO, 1936, Carta à Renato Kehl)¹²

Na virada dos séculos XIX e XX estavam presentes na sociedade discursos de democracia e a generalização da figura do trabalhador nacional, mas também a gestação da

¹² Em 1918 foi fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo - SESP, contando com cerca de 140 associados, entre médicos e membros de diversos setores da sociedade que estavam dispostos a “discutir a nacionalidade a partir de questões biológicas e sociais”, tendo em sua diretoria figuras importantes como Arnaldo Vieira de Carvalho, Olegário de Moura, Renato Kehl, T. H. de Alvarenga, Xavier da Silveira, Arthur Neiva, Franco da Rocha e Rubião Meira. A sociedade, suas reuniões e ideias eram amplamente divulgadas e festejadas pela imprensa, e seus membros publicavam em jornais de grande circulação como *Jornal do Commercio*, *Correio Paulistano* e *O Estado de São Paulo*. Lobato, como um homem de seu tempo, não ficaria imune ao movimento, e em abril de 1918 escreve a Renato Kehl: “*Confesso-me envergonhado por só agora travar conhecimento com um espírito tão brilhante quanto o seu, voltado para tão nobres ideais e servido, na expressão do pensamento, por um estilo verdadeiramente “eugênico”, pela clareza, equilíbrio e rigor vernacular*”. É no livro “*O choque das raças ou o presidente negro*” de 1962 que Lobato trata da questão da eugenia, usando nomes como higienista ou sanitarista. Também nos contos *Urupês*, quando cria o personagem de *Jeca Tatu*.

exclusão desses mesmos sujeitos como pertencentes à noção formada de identidade nacional brasileira. Para forjar uma noção homogênea de identidade nacional muitas foram as singularidades nacionais silenciadas ao longo da história do Brasil, uma vez que fomos levados a pensar na identidade nacional como algo que unia todos os cidadãos num único modelo. O discurso de construção da identidade nacional presente nesse momento caminha contra o passado e a própria realidade vivida no Brasil, cuja multiplicidade cultural e étnica formou o *ser brasileiro*, e esse não era apenas branco, como queria as elites, mas uma mistura de nacionalidades e culturas. Mas sendo o brasileiro fruto da mistura de múltiplas raças, línguas e cultura, em que medida realmente houve a identificação dos mais variados sujeitos na formação do *ser brasileiro*? Como tratar realidades plurais e fisionomias múltiplas num único discurso homogeneizador de identidade nacional/unidade? Como pensar experiências de sujeitos tão diferentes como sendo constituintes de uma única realidade? Por causa dessa situação, a constituição da identidade do brasileiro foi contraditória, uma vez que não houve abertura de espaço para todos os tipos sociais.

Os estudos a respeito das raças desse período contribuíram para a propagação dessa perspectiva pessimista quanto aos destinos e ao futuro da sociedade brasileira. Esse posicionamento deixou os republicanos brasileiros da época numa situação no mínimo embaraçosa, pois se refletirmos: como colocar no cenário internacional, num patamar de respeitabilidade e aceitabilidade, uma nova nação se, segundo os critérios biológicos utilizados, os seus habitantes estavam fadados ao fracasso generalizado? O Estado republicano justificava o seu atraso e dificuldade de se inserir na modernidade sob um enfoque racial. O maranhense Raimundo Nina Rodrigues¹³ (1862-1906), médico criador da “Escola Baiana de Antropologia”, que produziu o racismo científico no Brasil e o aprofundamento da questão da identidade com a solução da imigração cultural europeia, criou uma saída engenhosa para esse impasse. Seguindo os postulados estabelecidos pelas teorias científicas que procuravam justificar a escravidão e o racismo, como o evolucionismo de Spencer, o darwinismo social e o positivismo de Comte, o médico via a miscigenação como

¹³ Raimundo Nina Rodrigues (Vargem Grande, Maranhão, 4 de dezembro de 1862 — Paris, 17 de julho de 1906) foi um médico legista, psiquiatra, professor e antropólogo brasileiro. Nina Rodrigues defendeu teses racistas consideradas científicas e modernas. Ele foi fortemente influenciado pelas ideias do criminólogo italiano Cesare Lombroso. No ano da abolição da escravatura, escreveu: "A igualdade é falsa, a igualdade só existe nas mãos dos juristas". Em 1894, publicou um ensaio no qual defendeu a tese de que deveriam existir códigos penais diferentes para raças diferentes. Em 1899 publicou "Mestiçagem, Degenerescência e Crime", procurando provar suas teses sobre a degenerescência e tendências ao crime dos negros e mestiços. Os demais títulos publicados também não deixam dúvidas sobre seus objetivos: "Antropologia patológica: os mestiços", "Degenerescência física e mental entre os mestiços nas terras quentes". Para ele o negro e os mestiços se constituíam na causa da inferioridade do Brasil.

um fenômeno definitivo e causa primeira da degeneração da espécie humana. Distanciou-se desses teóricos, porém, ao focar a possibilidade de um tipo positivo e mesmo desejável de mistura das raças. Segundo seu raciocínio, as misturas dos tipos raciais diferentes produziam diferentes gradações degenerativas. Haveria os tipos mais degenerados e os de menor grau de degeneração, como numa escala de pólos extremos opostos. Desta maneira, não haveria resultado uniforme nem homogêneo nas misturas das raças. Conforme as palavras de Santos (2000, p. 4) sobre o médico maranhense:

Para Nina Rodrigues, negros, índios e mestiços não são capazes de desenvolver uma civilização, não são capazes de produzir uma Cultura elevada, mas são potencialmente perigosos. O que se deve fazer é tratar todas suas manifestações “sociais”, “culturais” como signos de anormalidade, sinais de doença e demência. Não são ou criminosos ou loucos, são criminosos e loucos, pois o crime é o mal gerado pelas e nas raças inferiores. Incapazes de correção, os criminosos deveriam ser excluídos da sociedade, recolhidos aos asilos.

Visando a pretensa superioridade da dita raça branca sobre as demais, caso o elemento branco estivesse presente num processo de mistura inter-racial, o predomínio branco era tido como fato considerado natural, portanto fatal e inevitável. Baseado nesse pensamento, Nina Rodrigues destacou uma pequena possibilidade de se alcançar uma mistura de raças que fosse desejável na criação de um tipo racial brasileiro puro. Desnecessário dizer ter esse elemento, no seu fértil imaginário, a tez branca, embora ele próprio fosse um afrodescendente.

Nina Rodrigues representa um elemento importantíssimo na linhagem dos estudos raciológicos no Brasil, mas com uma influência nefasta, em nossa opinião. Em *Os Africanos no Brasil* (1932), outra obra do autor, algumas situações envolvendo a publicação desse livro, registrados em suas páginas iniciais, também são bastante reveladoras do acolhimento pela elite intelectual brasileira das ideias racistas do médico maranhense. Acolhimento ora tácito ora explícito. Quase sempre explícito, embora a historiografia das Ciências Sociais se esforce discretamente por arrumar essas imposturas racistas. As estratégias para estabelecer fontes límpidas são bastante conhecidas e fazem parte de toda e qualquer construção de mitos originários: desconversar sobre alguns temas, atenuar certas expressões, ressaltar de maneira mais humanizada e relativizadora aspectos embaraçosos dos autores ainda reverenciados, amenizar o sentido de conceitos bastante claros e etc. Também na literatura, obras como *O Guarani*, *Iracema*, *A Moreninha* e em tantos outros romances, o tema da nacionalidade foi mote privilegiado. O Romantismo encarregou-se de divulgar as relações entre brancos, índios e negros em seus enredos recheados de *bons selvagens*, escravos subservientes e estudantes abolicionistas, negando ou suavizando os embates presentes na sociedade.

Contra o pensamento de Nina Rodrigues, houve uma voz que a conveniência da história das elites silenciou. O médico Juliano Moreira para quem a alienação e a degeneração dos seres se davam em razão das causas sociais. Defendeu a idéia de que a origem das doenças mentais se devia a fatores físicos e situacionais, como a falta de higiene e falta de acesso à educação, contrariando o pensamento racista em voga no meio acadêmico, que atribuía os problemas psicológicos do Brasil à miscigenação. O médico faz, na medicina, o mesmo relato sobre a sociedade que Lima Barreto descrevia. Essa posição de Moreira era minoritária entre os médicos, na primeira década do século XX, época em que ele mais diretamente se referiu a esta divergência. Ele também desafiava outro pressuposto comum à época, o de que existiriam doenças mentais próprias dos climas tropicais. Por seus pontos de vista contrários aos pensamentos das elites, o médico nunca foi comemorado pela sociedade e sua voz foi silenciada. O trabalho de higienização mental dos povos, disse ele, não deveria ser afetado por "ridículos preconceitos de cores ou castas (...)"¹⁴.

Retirar a máscara e olhar de forma precisa e profunda, sem ilusões, para ir além daquilo que se quer mostrar – uma “falsa democracia racial”. Fugimos desse olhar porque ele nos dá medo, não temos coragem para assumir o racismo mascarado que permeia nossa sociedade, somos “quase” racistas, “quase” discriminadores, sempre amenizamos, eufemizamos: foi “quase”, mas nem tanto. Sempre temos uma desculpa amarela, sem graça, para dizer que “não foi tão grave assim”. Afinal, vivemos em um paraíso tropical, abençoado por Deus, um mundo harmônico e sem violência onde as pessoas são boas, generosas e cordiais. Como bem afirma o geógrafo e professor da USP Milton Santos¹⁵ (2000):

Talvez seja esse um dos traços marcantes dessa problemática: a hipocrisia permanente, resultado de uma ordem racial cuja definição é, desde a base, viciada. Ser negro no Brasil é frequentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo. Essa ambiguidade marca a convivência cotidiana, influi sobre o debate acadêmico e o discurso individualmente repetido é, também, utilizado por governos, partidos e instituições. Tais refrões cansativos tornam-se irritantes, sobretudo para os que nele se encontram como parte ativa, não apenas como testemunha. Há, sempre, o risco de cair na armadilha da emoção desbragada e não tratar do assunto de maneira adequada e sistêmica.

¹⁴ Juliano Moreira. A luta contra as degenerações nervosas e mentais no Brasil (comunicação apresentada no Congresso Nacional dos Práticos). Brasil Médico 1922;II:225-6

¹⁵ Milton Almeida dos Santos (Brotas de Macaúbas, 3 de maio de 1926 – São Paulo, 24 de junho de 2001) foi um geógrafo brasileiro. Apesar de ter se graduado em Direito, Milton destacou-se por seus trabalhos em diversas áreas da geografia, em especial nos estudos de urbanização do Terceiro Mundo. Foi um dos grandes nomes da renovação da geografia no Brasil ocorrida na década de 1970. Sua obra “O espaço dividido”, de 1979, é hoje considerado um clássico mundial, na qual desenvolve uma teoria sobre o desenvolvimento urbano nos países subdesenvolvidos.

Ainda sobre esse aspecto, falando em amenizar conceitos, eufemizar ideias, é possível observar o caráter do homem brasileiro retratado por meio das obras “*Raízes do Brasil*” (1936), de Sérgio Buarque de Holanda e “*Casa Grande e Senzala*” (1933), de Gilberto Freyre. Do racismo sistematizado, o problema se modificou para o racialismo das culturas e o deslocamento para a mestiçagem. As reflexões de Maria Stella Bresciani (2002) sobre identidade nacional são muito claras, e ela diz a respeito das obras citadas acima que os autores em questão criaram um lugar comum de interpretação do Brasil em que se observam três explicações: *o mito de origem, a importação de modelos interpretativos e a ideia de carência*, de maneira *sedutora e excludente de outras possibilidades*, mantendo sua força até os dias atuais. Essas explicações têm sempre uma única razão: “a do país desencontrado consigo mesmo”, com um sentimento de ressentimento e negatividade. Destacamos as palavras da autora:

São imagens ressentidas e fortes: imagem de nação inconclusa e identidade ressentida, recalçada, frutos da incapacidade política de romper com a herança colonial ou de, tendo logrado um perfil autônomo no período colonial, ter se submetido a uma recolonização cultural por outros países europeus. (BRESCIANI, 2002, p. 17)

Um fato particular chamou minha atenção: é interessante perceber os tipos e mitos que se criam e recriam na história do pensamento brasileiro. Esses tipos e mitos nos parecem bastante enraizados em nossa cultura e sociedade, retratando uma complexa realidade cuja origem reflete um passado de colonialismo e patriarcalismo onde as relações de parentesco e favorecimento são ruins para a formação de homens responsáveis.

Ao longo de nossa história, podemos identificar personagens que possuem algo em comum como, por exemplo, Jeca Tatu, Macunaíma, Pedro Malazarte e também o “homem cordial”, mencionado na obra de Sérgio Buarque de Holanda¹⁶. Todos esses personagens apontam para as características estereotipadas do homem brasileiro: o descompromisso, a irresponsabilidade, a excessiva sociabilidade, a preguiça e a luxúria. Portanto, a ideia que fica no imaginário, no nosso inconsciente, consolidando a opressão impingida é a de que somos inferiores, incapazes, sem importância e *está no sangue* ou *em nossa natureza* a falta de educação e a incivilidade. O nosso legado de determinismo social encontra-se, então, em nossas entranhas, e só com muita dificuldade, luta e denúncias conseguiremos superar e ultrapassar o complexo de inferioridade. É essa a pecha que esses autores nos impingem,

¹⁶ Sérgio Buarque de Holanda (São Paulo, 11 de julho de 1902 — São Paulo, 24 de abril de 1982) foi um dos mais importantes historiadores brasileiros. Foi também crítico literário e jornalista. Em 1936, publicou o ensaio *Raízes do Brasil*, que foi seu primeiro trabalho de grande fôlego e, ainda hoje, é o seu escrito mais conhecido.

fazem com que pareçamos todos com a mesma estirpe: o retrato, ou melhor, a caricatura de uma Nação sem identidade própria, sem revolução, pacífica e acomodada. Uma Nação de homens cordiais, que, sem ser gentis, são dominados pelas emoções e não conseguem se desvincular dos laços familiares enquanto cidadãos. Lembremo-nos de que ser uma sociedade cordial não é ser uma sociedade educada, polida, mas aquela na qual os laços afetivos e privados são transportados para o Estado, o público. Uma sociedade em que o assistencialismo e a troca de favores predominam incessantemente. Podemos confirmar isso todos os dias, quando lemos os jornais ou assistimos aos noticiários. Uma verdadeira confusão entre o privado e o público e, nós assistindo passivamente, vendo toda essa anarquia, e reiterando com o nosso voto a presença desses elementos no Congresso Nacional. Como diria Cazuzza¹⁷: “Transformam o país inteiro num puteiro, pois assim se ganha mais dinheiro.”

Outro mito que povoa o pensamento social brasileiro é o de que somos uma “democracia racial”. Digo que é um mito, porque é uma ideia repetida e reificada durante muito tempo e acabamos acreditando que ela seja verdadeira. A ideia se repete e sofre um processo de ideologização, adquirindo abrangência, e, a partir de um dado momento se transforma em mito como os tipos apontados acima. É claro que podemos justificar, dizendo que esses mitos e tipos são frutos de uma sociedade na qual o escravismo perdurou por quase quatro séculos, mas nem por isso temos que continuar aceitando e acreditando nesses embustes. Desse modo, a sociedade que valoriza a democracia racial ou a política do embranquecimento, nega, categoricamente, o outro, pois ele é apresentado como uma imagem distorcida do eu. As teorias errôneas e confusas sobre pureza e não-pureza de raças nos levam a uma armadilha chamada “democracia racial”. Ribeiro (2011, p. 173) afirma que:

O racismo é um componente importante das dificuldades de nossa sociedade na produção da cidadania e democracia. Uma sociedade multicultural e multiétnica, como a brasileira, necessita de expressão e representação ampla de diversas culturas e etnias.

Sabemos que não há raças, culturas ou identidades puras, únicas ou homogêneas. As culturas se misturam para formar identidades que também só existem em oposições, resultando de empréstimos, apropriações e/ou experiências comuns. Portanto, no Brasil, a mestiçagem, um processo natural que ocorre em todos os povos, deu origem ao mito da democracia racial: uma estratégia política e de dominação que fazia com que o sujeito cultural ficasse impossibilitado de produzir seus próprios signos, que são fundamentais para a

¹⁷ Cazuzza, nome artístico de Agenor de Miranda Araújo Neto, (Rio de Janeiro, 4 de abril de 1958 — Rio de Janeiro, 7 de julho de 1990) foi um cantor e compositor brasileiro que ganhou fama como vocalista e principal letrista da banda Barão Vermelho. A música citada é “O Tempo não Pára” de Cazuzza e Arnaldo Brandão.

afirmação ou negação da identidade e cultura de um povo. Então, a democracia racial coloca o elemento negro ou indígena sempre em posição de desvalorização, inferior ao branco e sua supremacia. Formar uma sociedade cuja identidade era projetada no sonho do branqueamento. Esse era o pensamento de praticamente toda a elite brasileira no final do século XIX e início do século XX, seguindo os paradigmas eurocêntricos de teorias supostamente científicas, já citadas anteriormente como o positivismo, o darwinismo social e o evolucionismo. O ideal utópico e inatingível de ser branco povoava o imaginário popular acalentado pelo mito da “democracia racial”.

Portanto, embora o conceito de raça biológica já tivesse sido superado nos últimos cinquenta anos, a teoria da mestiçagem gera a falsa ideia de que havendo mestiçagem não haveria racismo. Uma dominação “amena” que nega a existência de aparatos desestabilizadores e produtores de desigualdade contra os afrodescendentes (CUNHA JR., 2006, p. 78). O tema da identidade tem, então, um forte significado político, pois corresponde ao direito de inclusão sem a perda dos valores próprios (idem). O ideal do branqueamento cultivado nas sociedades coloniais em nome de uma aproximação do ideal europeu também é descrito por Fanon: “agarro-me aos meus irmãos, pretos como eu. Horror, eles rejeitam-me. São quase brancos. E depois vão casar-se com uma branca. Terão filhos ligeiramente morenos... Pouco a pouco, quem sabe, talvez...” (FANON, 1983).

O Movimento Negro no Brasil, de acordo com pesquisadores como Larkin (2003, p. 222), Silva (2008, p. 100) e Andrews (2007 p. 202), surge no início do século XX como continuação de uma luta já iniciada que se estende pelo período colonial e Imperial. A documentação desse período é escassa e, por isso, consolida-se a ideia de que a comunidade negra tinha pouca tradição de luta anti-racista. Nesse sentido, costuma-se identificar a década de 1970 como o início dos Movimentos Negros e da militância dos afro-descendentes. No entanto, observamos que o surgimento da imprensa negra, no início do século XX, favoreceu a participação efetiva dos ex-escravizados na sociedade, provocando uma renovação e consciência de mobilização pela cidadania.

Em São Paulo, a chamada “imprensa negra paulista” denunciava, nos anos 1920, a discriminação racial (LARKIN, 2003, p. 226). Dela surgiram alguns dos fundadores da Frente Negra Brasileira, em 1931, que chegou a se transformar em partido político em 1936, mas logo foi extinta, como os demais partidos, pelo Estado Novo no ano seguinte. Na década de 1940 foram fundadas várias entidades, como a União dos Homens de Cor e o Teatro Experimental do Negro – denunciando a discriminação e contestando a democracia racial e,

ainda, valorizando a cultura negra como eixo de constituição de uma identidade racial positiva (SANTOS, 2008).

Os trabalhos de Florestan Fernandes (1964) e Roger Bastide (1973) enfocam que o objetivo desses periódicos negros era inserir essa parcela da população nos debates e na solução dos problemas raciais brasileiros. Segundo os autores, a imprensa tinha um aspecto duplo, tanto de promover a educação como de protestar, prestando esclarecimentos sobre a atuação dessas pessoas no cenário histórico brasileiro. Combatendo a ideia de que no Brasil existia uma “democracia racial”, os jornais negros procuravam mostrar à população afrodescendente que a abolição era uma grande “mentira cívica”, pois nada havia sido feito para que houvesse uma melhoria significativa que lhes garantisse uma qualidade de vida. A grande maioria continuava analfabeta, sem emprego, moradia e saúde. A sociedade também não aceitava sua presença, e o desejo era que essa parcela da população fosse eliminada. Apesar de contestarem a harmonia nas relações raciais, preconizada por Freyre (1933), tanto Bastide quanto Fernandes ainda acreditavam que na nova ordem capitalista a discriminação é antes econômica e social, com base na cor, do que antes uma evidência do preconceito de cor propriamente dito. Conforme palestra proferida em seminário por Cunha Jr. (2010), os trabalhos dos sociólogos citados não conseguem explicar todas as nuances e peculiaridades da sociedade brasileira, pois fazem um recorte regional específico do país, reportando-se ao nordeste açucareiro com Freyre e ao estado de São Paulo com Fernandes e Bastide, deixando de fora a grande maioria das regiões.

Muitos estudos da década de 1970 demonstram que passados quase um século da abolição da escravatura no Brasil, a condição econômica e social dos negros era inferior a dos brancos, indicando inclusive que a desigualdade racial no Brasil e a marginalização do povo negro era fruto do racismo e deveriam ser explicados pela condição racial desses indivíduos. Na verdade, ainda hoje, essas diferenças entre negros e brancos persistem e, embora a população afrodescendente tenha conseguido alguma ascensão, fica claro que o desnível entre esses grupos ainda é gritante. Segundo dados encontrados em Henriques¹⁸ (2001, p. 1) os motivos da desigualdade econômica e social entre os brasileiros são óbvios:

A naturalização da desigualdade, por sua vez, engendra no seio da sociedade civil resistências teóricas, ideológicas e políticas para identificar o combate à desigualdade como prioridade das políticas públicas. Procurar desconstruir essa naturalização da desigualdade encontra-se, portanto, no eixo estratégico de redefinição dos parâmetros de uma sociedade mais justa e democrática. Nesse sentido, a questão da desigualdade racial necessita ser incorporada como elemento

¹⁸ HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 90*. IPEA, 2001.

central do debate. O marco conceitual base para o nosso estudo entende, portanto, que a pobreza é um dos mais agudos problemas econômicos do país, mas a desigualdade — principal determinante da pobreza — é o maior problema estrutural do Brasil. Desse modo, a agenda de pesquisa e de definição de políticas públicas que prioriza a questão da desigualdade tem como implicação necessária a compreensão da questão da desigualdade racial. Desnaturalizar a desigualdade econômica e social no Brasil passa, portanto, de forma prioritária, por desnaturalizar a desigualdade racial. A intensa desigualdade racial brasileira, associada a formas usualmente sutis de discriminação racial, impede o desenvolvimento das potencialidades e o progresso social da população negra. O entendimento dos contornos econômicos e sociais da desigualdade entre brasileiros brancos e brasileiros afro-descendentes apresenta-se como elemento central para se construir uma sociedade democrática, socialmente justa e economicamente eficiente. Essa investigação assume maior pertinência quando reconhecemos que os termos da naturalização do convívio com a desigualdade no Brasil são ainda mais categóricos no fictício mundo da “democracia racial” ditado há mais de 60 anos por Gilberto Freyre, mas ainda verdadeiro para muitos brasileiros.

Os estudos elaborados por Hasenbalg (1995, p. 360) na década de 1970, também indicam que há um período de silenciamento da questão racial, inclusive no campo acadêmico. No auge da ditadura militar a questão racial passa a ser definida como questão de segurança nacional. Some-se a isso a falta de dados, uma vez que o quesito cor foi retirado do Censo Demográfico de 1970. Mais tarde, no final dos anos 1970, quando o panorama tornava-se propício, houve uma rearticulação do movimento social negro e a criação de entidades nacionais de caráter mais político. Esse panorama propício inclui dois fatores que são importantes neste momento: a luta dos afro-americanos pelos Direitos Civis e; as lutas por independência ou libertação de vários países africanos de língua portuguesa contra o racismo colonial. Tais fatores terão grande impacto no cenário nacional e vão influenciar decisivamente os jovens negros brasileiros. Esse também é um período em que cresce ou se delinea uma autoestima negra, uma valorização da aparência e estética negras como política de afirmação, também muito influenciada pelos movimentos negros.

Nesse panorama, no final da década de 1970 e início da década de 1980, os movimentos sociais negros reaparecem na luta política contra as injustiças e opressões sócio-raciais e muitas entidades aderem ao movimento nacional por liberdade, igualdade, justiça, democracia e cidadania. Nessa busca, entendem como importante a criação de uma organização de caráter político que não somente denunciasse o racismo, mas apresentasse propostas de superação.

Vemos, assim, que as identidades são construídas por diferentes grupos sociais, diferenciando-se em suas histórias, encarando com uma noção de pluralidade, o que vem a acontecer grandemente no Brasil, onde a população é formada por uma mistura de grupos étnicos, entre elas, índios, portugueses e africanos, que deixaram marcas culturais importantes no país. Porém, para ocorrer à ideia de identidade nacional é preciso que a nação possua a

consciência das suas várias culturas e povos. Finalizo, longe de achar que a questão tenha sido esgotada, mas por entender que, para o momento, as colocações se fazem suficientes, citando as palavras de Cunha Jr. (2006, p. 81):

No Brasil, esta formulação de uma identidade nacional única é nutrida pelas ideologias da mestiçagem. A unidade conceitual estaria pela perda das identidades específicas e pela função de uma identidade mestiça em que a cultura é uma cultura híbrida e a história é uma história de concordâncias pacíficas entre os povos originários de culturas diversas.

O capítulo 3 enfoca a questão da essência revolucionária no pensamento caribenho, como ela se manifestou nos escritores e intelectuais da região não podendo ser separada do contexto sociopolítico. Muitos movimentos importantes de consciência negra resultaram desse espírito inovador, proporcionando um sentimento de pertença e de liberdade ao povo caribenho.

3. A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO NO ENTORNO CARIBENHO

C.L.R. James, um dos mais influentes poetas e pensadores afro-trinidadiano, um ícone dos movimentos negros da diáspora, fez, em uma palestra de abertura dos partidos políticos em 1961, a seguinte afirmação sobre os caribenhos britânicos:

Povo do Caribe, vocês não têm noção do seu poder. Ninguém ousa lhes dizer. Vocês são únicos, uma combinação peculiar das forças motrizes no mundo de hoje, o primeiro povo de cor subdesenvolvido dos impérios coloniais; e, mais do que qualquer outro, pela educação, modo de vida e língua, vocês são totalmente parte da civilização ocidental. Separados de todos os povos do mundo, vocês começaram sua existência histórica numa sociedade moderna altamente desenvolvida – as plantações de açúcar. Todos aqueles que dizem ou insinuam que vocês são de algum modo inferiores, e, por isso, não podem, dentro de alguns anos, se tornarem pessoas modernas e avançadas, são seus inimigos, satisfeitos com as posições que ocupam e prontos para lhes manter onde vocês estão para sempre. (JAMES, 1961)

A palestra, como se pode imaginar, teve um efeito contrário e James teve que deixar o Movimento Popular Nacional¹⁹.

O foco deste capítulo é mostrar a essência revolucionária e inovadora do Caribe, e como ela se manifestou nos escritores e intelectuais da região de forma tão intensa que não pode ser separada do contexto sociopolítico. Essa inovação, esse impulso criador foi responsável pelo surgimento de muitos movimentos importantes como a Negritude, o Surrealismo, e a poesia Dub. Com o intuito de incitar o debate, podemos nos perguntar por que a proliferação de tantos intelectuais, filósofos e poetas no Caribe, uma região pequena, mas rica em sua representação cultural. É necessário, também, entender como se dá o nascimento do artista que sofreu o domínio colonial.

Em 1963, no livro “Os condenados da terra”, Frantz Fanon afirma que em uma nação dominada por colonizadores, o surgimento do escritor nativo se dá por meio de três fases distintas: primeiro, o escritor reflete o que ele assimilou da cultura dominante. Assim, o que ele escreve nesse período corresponde exatamente às tendências e estilos da nação colonizadora. É como se fosse uma escrita de imitação, de pastiche, na qual o escritor não se vê e não se reflete. Na segunda fase, Fanon diz que o escritor se perturba e decide se lembrar quem e o que ele é. Tenta, então, escrever sobre seu povo, mas como ele mesmo não se sente parte desse povo, ele o observa externamente. Nesse período, o escritor tenta reconstituir em sua obra suas memórias do passado e a mitologia da cultura nativa, mas a estética e as

¹⁹ Movimento Popular Nacional é o partido político de oposição em Trinidad e Tobago. Fundado em 1955 por Eric Williams, que venceu as eleições gerais de 1956 e passou a deter o poder por mais de 30 anos ininterruptos.

técnicas que ele usa são todas emprestadas do colonizador. É uma fase traumática e de transição, diz Fanon, pois o escritor busca o passado para se inspirar, mas se sente incapaz de mergulhar de verdade na realidade das pessoas. Sua literatura é melancólica, e demonstra anseio e saudade. No terceiro momento, como resultado de sua luta interna, o escritor ressurge com uma profunda convicção nacionalista, fazendo com que as pessoas despertem, convocando-as para agir, tornando-se um porta-voz da revolução e assegurando a força da cultura local, lutando, enfim, junto com o povo contra o sistema dominante. Conseqüentemente, essa fase da evolução artística do escritor caracteriza-se pela ascensão de uma literatura revolucionária e nacional que, segundo Fanon, é a “fase de luta”. Usando essa análise como pano de fundo, quero mostrar como a inovação e a criatividade dos escritores caribenhos foi construída dentro de um contexto social e histórico.

É certo que a história do Caribe sempre foi permeada de mudanças, diáspora, exílio, colonialização e misturas de povos. É certo, também, que essa mistura não veio de graça. O fim dos impérios coloniais no meio do século XX levou as ilhas a enfrentar um período de instabilidade econômica e política. Durante e após a Segunda Guerra Mundial, milhares de homens e mulheres caribenhos chegaram ao Reino Unido com o intuito de reconstruir a infraestrutura da Inglaterra. Os benefícios foram recíprocos.

Assim, então, os escritores caribenhos começam a deixar seus lugares de origem, ou pelo menos aqueles que queriam viver de suas obras. A grande maioria ia para os EUA ou Europa, onde as chances de verem seus escritos publicados eram bem maiores. Esse anseio de partir, sempre teve um papel fundamental na ideologia caribenha. Nas palavras de Edward Kamau Brathwaite²⁰ (1957, *Jornal Literário Bim*), poeta barbadiano, sobre esse fato de sair das ilhas: “o desejo, ou até a necessidade de migrar é a essência da sensibilidade caribenha, não importando se essa migração acontece realmente ou se é só uma metáfora.[...] Um caribenho só se torna um caribenho quando deixa o Caribe.”

Imediatamente após a abolição do escravismo, não havia muita coisa escrita no Caribe, pelo menos não como se conhece hoje. No entanto, temos que levar em conta que, nesse período, o escravismo ainda era um fato recente na memória e a literatura produzida na região era feita por Europeus, principalmente no Caribe britânico, pelos donos de terra e crioulos educados. O povo do Caribe era constituído de africanos trazidos como povo escravizado que não possuíam tradição escrita própria, nem era permitido que eles criassem uma, pois sofriam com a dominação. Porém, os africanos transmitiam uma cultura de

²⁰ Poeta barbadiano. Sua biografia está nos anexos deste trabalho.

oralidade, de contar história e cantar, uma difusão de cultura que Kamau Brathwaite aponta como evidência da herança africana no Caribe. Tudo se passava lá, mas com uma característica que Brathwaite chama de “inglês tropical”, não sendo realmente uma literatura caribenha.

A maioria dos intelectuais que conseguiram publicar seus trabalhos nesse período eram ingleses brancos, nascidos nas ilhas, mas educados na Inglaterra e retirados muito cedo do convívio e da experiência do escravismo e seus trabalhos eram produções nas quais o Caribe aparecia apenas como um lugar exótico nas histórias e nos poemas. Poucos autores eram capazes de mostrar um quadro convincente da vida nas ilhas, sempre tentando, sem sucesso, transpor a experiência das fazendas para os condados britânicos, enquanto copiavam os modelos de Dryden, Pope e Byron²¹.

Os jornais literários começaram a aparecer durante as décadas de 1930 e 1940. Os mais destacados eram *Bim* de Barbados, *Kyk-Over-Al* da Guiana, *Focus* da Jamaica e *The Beacon* em Trinidad que publicavam prosa e poesia de escritores locais. Entretanto, apesar dessas tentativas, nenhum personagem de peso surgiu como ícone dessa literatura. Tome-se como exemplo *The Beacon* que era considerado um jornal de esquerda, porém a poesia publicada pelos autores era totalmente apresentada com personagens ingleses, mesmo que o cenário fosse tropical e, aqui e acolá, utilizassem o dialeto.

Em sua grande maioria os editores e aqueles que contribuía com os jornais pertenciam, com poucas exceções como o intelectual C.L.R. James, a um grupo reduzido de descendentes ricos e abastados de latifundiários crioulos ou “quase brancos”. Esse grupo de pequenos burgueses procurou, de algum modo, tentar retratar a realidade da terra natal, mas produzindo uma poesia que era uma pálida representação dos mestres do soneto que eles tentavam imitar. Muito pouco dessa poesia publicada nos jornais tinha um caráter verdadeiramente revolucionário em conteúdo, em atitude ou em estilo que fosse capaz de atingir a terceira “fase de luta” mencionada por Fanon, ficando mesmo na primeira fase de assimilação a qual Homi Bhabha (1994) chama de “mímica”.

²¹ John Dryden (Aldwinkle, Northamptonshire, 19 de agosto de 1631 — 12 de maio de 1700) foi um poeta, crítico literário e dramaturgo inglês que dominou a vida literária na Inglaterra durante a Restauração.

Alexander Pope (21 de maio de 1688, Londres — 30 de maio de 1744, Twickenham, hoje parte de Londres) foi um dos maiores poetas britânicos do século XVIII.

George Gordon Byron, 6º Barão Byron (Londres, 22 de janeiro de 1788 — Missolonghi, 19 de abril de 1824), melhor conhecido como Lorde Byron, foi um destacado poeta britânico e uma das figuras mais influentes do Romantismo, célebre por suas obras-primas, como *Peregrinação de Child Harold* e *Don Juan* (o último permaneceu inacabado devido à sua morte iminente). Byron é considerado um dos maiores poetas europeus, é muito lido até os dias de hoje.

Nas palavras de Ralph de Boissiere e Albert Gomes, ambos editores do *The Beacon*, o problema é encarado abertamente:

Eles (os brancos e “quase brancos”) ligaram-se à cultura britânica sem se tornarem cultos. A educação britânica era moldada para apagar a cultura negra e inculcar a ideia de sua inferioridade nos brancos estrangeiros, de quem a cultura supostamente se originava.²² (BOISSIERE, 1988, p. 5)

Pode-se, então, perceber que essa poesia publicada pelos jornais era mais de interesse histórico. É visível que o trabalho era baseado em escritores europeus e deixava de lado os aspectos da vida cotidiana nas ilhas, favorecendo o verso inglês arcaico.

Ainda nas décadas de 1930 e 1940, ocorre uma verdadeira revolução quando as pessoas comuns decidem falar por si mesmas e se fazerem ouvidas. Também, nesse momento, os escritores começam a se juntar com a cultura nativa local e a valorizar a língua para falar em nome do povo. Um dos primeiros sinais veio por meio dos estudantes martinicanos que moravam em Paris e se juntaram ao grupo surrealista de Andre Breton²³. Dois grupos surrealistas diferentes surgiram nessa época: o primeiro era composto de intelectuais martinicanos ligados à Sorbonne que publicou somente uma edição de um jornal chamado “Légitime Défense” no qual eles se declaravam a favor do comunismo e da revolução surrealista, denunciando a escravidão, reconhecendo sua herança africana e celebrando as culturas africanas diaspóricas. Não é difícil imaginar porque o jornal só teve uma edição. Foi imediatamente proibido pelas autoridades francesas que não deixaram nenhuma cópia chegar às colônias. A poesia publicada no jornal foi criticada por ser feita à moda do movimento francês e não na língua coloquial do povo. No entanto, o intuito do jornal era fazer um prenúncio do que estava por vir, como diz a própria “Declaração” de abertura:

Este pequeno jornal é só um começo, uma ferramenta provisória, e se não der certo, encontraremos outros meios. Somos indiferentes ao tempo e ao espaço que, definindo-nos em 1932 como caribenhos franceses, têm, conseqüentemente, estabelecido nossas fronteiras iniciais sem, no entanto, limitar nosso campo de ação. (“Légitime Défense”, Declaração de Abertura, 1932)

O segundo grupo surrealista foi formado pelos alunos da Escola Normal Superior de Paris e seus principais representantes foram o poeta guiano Léon Gotran Damas²⁴, o senegalês Leopold Sédar Senghor²⁵ e o poeta martinicano Aimé Césaire²⁶. Eles publicaram

²²Ralph de Boissiere, editor do jornal *The Beacon* em entrevista ao *The Trinidad Awakening*. Reinhard W. Sander, 1988, p. 5

²³Poeta e escritor francês, teórico do Surrealismo. Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

²⁴Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

²⁵Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

um jornal em 1934 chamado “L’Etudiant Noir” que também ficou limitado a somente uma edição. Sua função foi resumida pelo guiano Damas como um jornal corporativo e de combate ao sistema clânico em vigor no Quartier Latin, cujo objetivo era o fim da tribalização. A proposta era que deixassem de ser estudantes martinicanos, guadalupenses, guianos, africanos, malgaches, para que fossem um só e o mesmo “estudante negro”.

No jornal, Aimé Césaire cunhou o termo “Negritude” como uma maneira de re-apropriação e emponderamento da palavra negro que para eles tinha uma conotação negativa. O Movimento, criado com o objetivo de revalorizar o negro cultural, política e artisticamente, apesar de dominar a literatura durante décadas, foi acusado de veicular um essencialismo negro, como se o fato de ter a pele negra pudesse deflagrar uma identidade comum; além disso, foi tachado de ser excessivamente intelectual e de ter um caráter burguês. Embora a “Negritude” tivesse sido duramente criticada por sua natureza essencialista, ela influenciou profundamente os movimentos negros de liberdade das décadas de 1960 e 1970, tornando-se um ícone da valorização da identidade e da humanidade dos afrodescendentes. A publicação do “Caderno de Retorno ao País Natal”, em 1938 por Aimé Césaire, foi considerada por Andre Breton como “o maior registro lírico dos nossos tempos”, com uma grande influência surrealista. Nele, Césaire denuncia o impacto do colonialismo na Martinica, mas continua a controvérsia sobre a obra: a língua dos poemas não é o creole falado nas colônias, e sim a dos intelectuais negros francófonos.

Outro nome importante do movimento foi o de Leopold Sédar Senghor que afirma que o negro é feito de emoção (elemento essencial em sua constituição) e, nesse sentido, a valorização de suas manifestações culturais tornam-se essenciais na luta contra o racismo. O colonizado terminava sempre por imitar a cultura ocidental para não se sentir humilhado, e o movimento veio reverter este processo, fazendo com que o negro voltasse a valorizar o seu patrimônio, tornando-se o fundamento da luta para a reconquista da identidade negra. Em 1933, Senghor criou em Paris, com Birago Diop²⁷, a “Association des Etudiants Ouest-Africains” (Associação dos Estudantes da África do Oeste), que teve grande influência na Sorbonne e na Escola Normal Superior, renovando as ideias em gestação durante os quinze anos antecedentes, como a dependência de partidos de esquerda, principalmente do PCF (Parti Communiste Français – Partido Comunista Francês) cuja linha era, claramente, anticolonialista. A autonomia era, entretanto, difícil por causa do pouco número de adeptos, da falta de meios e das divisões teóricas e políticas. Nunca se teve com precisão o número de

²⁶ Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

²⁷ Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

imigrantes negros na França, sobretudo nas décadas de 1930 e 1940, devido ao grande número de clandestinos, mas é interessante notar que, nessa época, todos os imigrantes de origem africana ou antilhana eram registrados como negros, independente da cor da pele.

Quanto a Damas, tornou-se o primeiro poeta francófono das colônias e publicou, em 1937, uma coletânea de poemas chamada “Pigments”, apresentando uma sensibilidade poética negra que ia além dos modelos literários europeus. Mostrava, em seus poemas uma identidade literária diferente, baseada não nos ideais europeus, mas nos laços estabelecidos na diáspora entre as comunidades negras no Caribe. Depois da Segunda Guerra Mundial e com a independência de Barbados, Trinidad e Jamaica foi que os escritores do Caribe começaram realmente a entender e se perceber como possuidores de uma consciência de pertencimento e suas obras tornaram-se mais significativas para as camadas populares do que para os literatos.

O Surrealismo, também por natureza difícil de ser definido, aparece como um projeto unitário, de completa revolução. O Surrealismo e a política estão interligados e não podem ser separados. Pode-se até mesmo dizer que, antes de ser um movimento artístico ou literário, é, na verdade um movimento político. Os franceses surrealistas eram anticolonialistas e viam a necessidade de se insurgirem contra os impérios europeus, retirando sua inspiração das culturas coloniais africanas e da diáspora. Muitos dos termos conhecidos do Surrealismo como, automatismo, bricolagem, e o uso dos sonhos, encontram-se nas práticas religiosas e xamanísticas das culturas nativas não somente da África, mas também das Américas, Ásia e Oceania. O próprio Andre Breton aponta a afinidade do Surrealismo com as nações colonizadas ou oprimidas e com as culturas nativas:

O surrealismo é aliado das pessoas de cor, primeiro porque tem estado lado a lado com elas contra todas as formas de imperialismo e bandagem dos brancos; segundo por causa das profundas afinidades entre o Surrealismo e o pensamento primitivo. Ambos antevêm a abolição da hegemonia da consciência e do cotidiano, conduzindo à conquista das verdadeiras emoções. (BRETON, 1945, p. 336)

Pode-se afirmar que o Surrealismo chegou tarde à Europa. A revolução do pensamento que chegou ao Ocidente, chamada de Surrealismo, foi um aspecto integral do pensamento africano trazido pelos escravos do Caribe e das Américas, e encontrava sua real expressão na dança, práticas religiosas e músicas. Pode-se sugerir, ainda, que o Surrealismo, como o Jazz e a ficção científica escritas pelos negros durante a Harlem Renaissance era, também, um modo de se distanciar do passado e de enfrentar o exílio criando uma nova alternativa da realidade existente. O Renascimento Negro do Harlem é o momento em que escritores e artistas negros dos Estados Unidos tomam consciência da assimilação dos valores

do colonizador e recusam a hegemonia desse pensamento, que deformava e inferiorizava o negro perante o branco. Esses intelectuais negros afirmam a identidade e a história dos antepassados africanos, opondo-se à alienação e à exploração de vários séculos.

O aparecimento da poesia Dub, na década de 1970, coincidiu com o movimento Black Power²⁸. Ela tem sua origem nas danceterias, quando DJs jamaicanos desenvolveram um tipo de trilha sonora instrumental, com música reggae, para mixagens. Diferentemente das palavras colocadas pelos DJs, ou pelos MCs (Mestres de Cerimônia, aqueles que ficam lançando palavras para incentivar os dançarinos) sobre a trilha instrumental, de improviso durante os bailes reggae, a poesia Dub era escrita previamente para ser pronunciada com um fundo de reggae instrumental. Desde cedo, essa poesia continha uma marca de conscientização política, um tom de protesto e um conteúdo intelectual bem além do que se costuma ouvir em festas dançantes. Ela está profundamente enraizada em uma conotação bíblica e na liberação retórica negra de Malcom X e Marcus Garvey. Outro elemento constituinte importante é o uso de linguagem rastafari com sua resignificação da semântica. No vernáculo rastafari, por exemplo, a primeira pessoa do singular, comumente dita “me” em patois jamaicano, é substituída por “I”, pois a outra forma seria uma forma de subserviência. O plural, então, é “I-and-I” em vez de “we”, reforçando a ideia de que o sujeito deve ser e estar no centro de toda sua experiência.

A poesia Dub, geralmente gravada em estúdios, possuía aspirações de denúncia e protesto contra a situação de profunda desigualdade da sociedade jamaicana. Além disso, uma forte consciência racial transparece nesses poemas. A origem dessa poesia é, no entanto, controversa: há os que defendem que essa forma de poesia nasceu em Brixton, o bairro jamaicano ao sul de Londres, criada por Linton Kwesi Johnson²⁹. Isto, no entanto, não é aceito pelos poetas dub da Jamaica. A poesia Dub teve o seu apogeu entre o final da década de 1970 e o início dos anos de 1990. Essa poesia, com fortes raízes na cultura popular, às vezes apresenta características dialetais do creole jamaicano, desconsiderando propositalmente a ortografia, o léxico e, às vezes, a gramática do inglês padrão. Quando declamada, essa poesia cria contrapontos com o ritmo sincopado do reggae, gerando uma performance de palavra e música. Não se trata, no entanto, de letra de música, pois a declamação não se submete a uma melodia, mas apenas, como no rap, a uma ritmia. Às vezes,

²⁸ Black Power é um movimento entre pessoas negras em todo o mundo, especialmente nos Estados Unidos. Mais proeminente no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, o movimento enfatizou o orgulho racial e a criação de instituições culturais e políticos negros para cultivar e promover interesses coletivos e segura autonomia para os negros.

²⁹. Sua biografia encontra-se nos anexos deste trabalho.

a combinação de palavras e timbres dos instrumentos produz efeitos de potencialização dos significados.

A língua desempenha um papel fundamental na criação da poesia Dub: o uso do dialeto mostra que a intenção dos autores é dar voz à juventude negra britânica. Outro fator significativo que esse movimento proporcionou foi a disseminação de uma estética, um comportamento, uma atitude e o significado de tudo isso para a conscientização das populações negras no mundo inteiro. Inquestionável é a qualidade das letras, a variedade de timbres e a riqueza rítmica da música reggae, e isto colaborou neste processo de expansão. Não se pode esquecer, também, da universalidade da língua inglesa, mesmo se tratando de uma variante minoritária, como o inglês jamaicano, antes denominado preconceituosamente de "creole", como fator de propagação desse tipo de poesia.

Por último, o termo dub em inglês significa dublar, colocar voz sobre uma trilha sonora original, isto é, aquilo que o poeta dub realmente faz. Um certo viés marginal perpassa a poesia Dub, como um grito dos excluídos pela raça, cultura e classe social. Produto de uma cultura plural (a batida sincopada africana do reggae e os instrumentos eletrônicos ocidentais), o Dub é tipicamente urbano, criação das comunidades pobres periféricas, (a exemplo da favela Trench Town, em Kingston, Jamaica, citada na música Alagados, dos Paralamas do Sucesso) como veículo de expressão e afirmação de uma identidade.

Minha intenção inicial ao escrever este capítulo era mostrar que existe uma essência revolucionária nos escritores, intelectuais e artistas caribenhos que se manifestou de forma inovadora e serviu de pano de fundo para muitos movimentos importantes na região, como foi demonstrado até agora. Esses movimentos fizeram com que esse impulso se desenvolvesse cronologicamente, tendo em vista a complexidade política e a história turbulenta da região. Embora muitos historiadores literários tenham marcado o nascimento da poesia caribenha moderna anglófona no período de 1940-1960, a década de 1970 também viu surgir Derek Walcott de Santa Lúcia e Edward Kamau Brathwaite de Barbados, dois dos escritores caribenhos mais celebrados mundialmente, os dois nascidos em 1930. É sobre eles que gostaria de deter o meu olhar. Duas vozes fortes e poéticas, e, no entanto, tão diferentes. Ambos, Walcott e Brathwaite, cada um a seu modo, mergulharam profundamente na experiência caribenha e em seu passado para enfrentar os desafios do presente. Enquanto Walcott apurava a linguagem poética dos mestres e fazia dela sua própria linguagem, Brathwaite, ansiava pelo ritmo e pela cadência dos ancestrais africanos.

Os dois tiveram uma “educação colonial sólida”, nas palavras do próprio Walcott (1996, p. 346). Começaram a publicar seus trabalhos muito cedo. Walcott em 1948 publica “Twenty-five poems”, e Brathwaite, em 1950, publica uma seleção de poemas no jornal *Bim*.

Depois disso, Kamau Brathwaite trabalhou em Gana por um tempo, entre 1957 e 1962, de onde chegou dizendo que “morar nas vilas de Gana, ouvindo os tambores e os festivais, deu a seus poemas uma certa complexidade rítmica”. Sua trilogia mais famosa são as obras chamadas: *Ritos de Passagem* (1967), *Máscaras* (1968) e *as Ilhas* (1969). Esses três trabalhos foram depois, em 1973, publicados em um só volume intitulado “*The Arrivants*”. A obra de Brathwaite é idiossincrática e não é fácil de ser caracterizada. Sua poesia funde as técnicas literárias de estilo europeu com a sensibilidade caribenha/africana e o uso da língua, fazendo com que seus versos sejam ricos de cadência e sonoridade da língua falada. Como ele próprio afirma em uma entrevista em 1991, “eu acho que a tradição oral tem um forte apelo visual. Na tradição africana, eles usam a escultura. Realmente, o que eu estou tentando fazer é criar palavras-esculturas nas páginas, mas palavras-música para os ouvidos.” Na verdade, a obra de Kamau Brathwaite é uma tentativa de desestabilizar a colonialidade imposta pela língua e ele foi capaz de inventar uma poesia única na qual o balanço das ondas do mar ressoa fortemente, junto com a necessidade de mostrar os laços históricos e as conexões psicológicas entre a África e o Caribe, numa busca pelas raízes da alma caribenha.

Quanto à Walcott, por outro lado, consciente de uma herança muito mais complexa, usou a língua em seus poemas e peças para fazer uma seleção de registros de uma grande variedade de nuances da vida caribenha. Seu passeio pela cultura folclórica e sua adaptação da cultura do colonizador para servir aos seus próprios fins, como no poema *OMEROS*, objeto de estudo deste trabalho, fez com que ele se tornasse uma das vozes do Caribe mais conhecidas mundialmente. A busca pelas raízes e identidades de seu povo, são, quase sempre, temas de suas obras. Ao falar da identidade caribenha, Walcott sempre enfatiza que essa discussão não deve ser concebida por um ângulo só, pois cada grupo vivenciou o Caribe de maneira diferente e, por isso, não respondeu do mesmo modo. Então, quando se fala dessa identidade, é preciso ter cuidado para que não se façam generalizações, é necessário estar consciente das diferenças dessas experiências e de como esses grupos expressam essa identidade.

Assim, penso que o conhecimento da obra desses autores caribenhos deveria produzir uma releitura da nossa própria condição. Deveria nos mostrar como esses grupos tão diversificados negociaram sua identidade, como eles se preparam para ocupar seus espaços no mundo contemporâneo e como a vivência crucial do escravismo modificou suas vidas. O

Brasil, como parte deste mundo subalterno e que também enfrentou por mais de três séculos a desumanidade do escravismo, deveria investir na compreensão destas literaturas de forma prioritária, sob o perigo de ser por elas engolido, sem chances. Walter Mignolo tenta chamar nossa atenção para a importância desses estudos:

Em um mundo onde os processos civilizadores movem-se em todas as direções possíveis, os Estudos Subalternos poderiam contribuir para descolonizar a pesquisa, refletindo criticamente sobre sua própria produção e reprodução de conhecimento e evitando a reinscrição das estratégias de subalternização. (MIGNOLO,1993, p.66)

Portanto, volto ao posicionamento de Fanon quando diz que a terceira fase, a fase de luta em que ocorre a evolução do escritor nativo, é que faz surgir a obra revolucionária, a literatura nacional. Esta literatura caribenha pode ser vista como possuidora de uma potencialidade poderosa ou um efeito unificante. Uma literatura negra que nasceu na encruzilhada cultural da Diáspora do Novo Mundo, no lugar da Negralização, da memória identitária por meio do processo de reterritorialização da cultura africana no Caribe. Lugar de trânsito dos cantos, das canções, das narrativas da tradição popular, da fala e do deslocamento da escrita ocidental. Dizemos que a escritura negra é feita de “vestígios”, de fragmentos da cultura dos povos negros que transplantaram a África para o Novo Mundo e da relação destes e seus descendentes com a cultura de outros povos. Essa poesia transcende, então, o sentido de pureza da literatura clássica do ocidente. No dizer de Édouard Glissant (2002, p. 19): “O pensamento do vestígio é aquele que, hoje em dia, se inclui mais eficazmente à falsa universalidade dos pensamentos de sistema”.

Como a arte africana que tem suas raízes na funcionalidade, a literatura caribenha, mostrando um sentimento profundo sobre seu povo, serve a um propósito. Esse propósito é a revolução, tanto física quanto espiritual. A língua torna-se, desse modo, a ferramenta de libertação com a qual as identidades são forjadas e ganha-se a liberdade. É por meio dela, então, que podemos expressar a realidade de nossas vidas e de nossos entornos.

4. PROCEDIMENTOS SOBRE A ANÁLISE METODOLÓGICA

Este capítulo tem como objetivo fazer um preâmbulo para explicar a análise metodológica utilizada no trabalho. Essa análise poderá ser percebida ao longo dos capítulos que se seguem já que cada um deles tratará de uma fase diferente.

Quando se realiza uma pesquisa, ao nos depararmos diante do problema empírico que desejamos investigar, surgem várias questões importantes, a serem equacionadas antes, durante e depois do trabalho de campo. Os problemas relevantes enfrentados pelo pesquisador – pressupondo que já tenha uma noção razoavelmente clara do seu objeto de estudo e dos pressupostos epistemológicos a partir dos quais pretende aproximar-se deste – são: a escolha do método, a construção do corpus de dados e os procedimentos analíticos. A indicação metodológica, portanto, tem de ser criteriosa e adequada para aquele objeto específico que se investiga.

Tendo consciência do problema da impossibilidade de apreensão total do dado vivo, é preciso optar por uma forma de aproximação do objeto de estudo que permita ganhar clareza nos seus principais pontos, já que, como costumava dizer Paulo Freire, “o saber cabal sobre o objeto é da ordem do impossível”. Acredito, ainda, que a pesquisa é o momento de se procurar conhecer os processos de sentido que se configuram nos cenários sociais. Esses cenários, nos quais interagem sujeitos produzindo e sendo interpelados por formas simbólicas, vão ser apreendidos pelo pesquisador que vai, então, tecendo os elementos de sentido que se produzem na sua relação com os eventos.

A opção por trabalhar com a Hermenêutica de Profundidade (HP) como referencial teórico de análise de dados, está fundamentada na abertura metodológica que tal proposta oferece. O ponto de partida para a análise, como proposta por John B. Thompson³⁰ no livro “Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa” (1995), é a interpretação da *doxa*, ou hermenêutica da vida cotidiana (p. 363). É um estágio preliminar quando se busca a apreensão de como as formas simbólicas são compreendidas em contextos concretos da vida social. Para Thompson (1995), a interpretação da *doxa* é o primeiro passo da HP. Mas essa se caracteriza por ir além da interpretação da *doxa*. É necessário uma “ruptura metodológica com a hermenêutica da vida cotidiana” (1995,

³⁰ John B. Thompson, nascido em Minneapolis (Estados Unidos), está radicado na Inglaterra desde 1970. Aos 51 anos, é um sociólogo e professor da Universidade de Cambridge. Seu objeto de estudo é a influência da mídia e da ideologia na formação das sociedades modernas. Publicou o livro *Ideology and Mass Culture* em 1995.

p. 364, grifos do original). A interpretação da *doxa* é, para o autor, um passo necessário, mas não suficiente. O ponto de partida é o reconhecimento dos sentidos compartilhados no contexto a ser estudado.

Com essa ferramenta teórica e metodológica, a HP, o pesquisador pode analisar o contexto sócio-histórico e espaçotemporal que cerca o fenômeno pesquisado, pode empreender análises discursivas, de conteúdo, semióticas ou de qualquer padrão formal que venha a ser necessário; pode analisar a ideologia como vertente social importante, conferindo um caráter potencialmente crítico à pesquisa, o que vem a ser destacado por Thompson em sua obra. O referencial metodológico da HP inclui formas de análise complementares entre si, partes de um processo interpretativo complexo. Nesse sentido, a HP pode oferecer tanto uma reflexão de cunho filosófico quanto uma ferramenta metodológica para compreender situações sociais. Se o processo de interpretação é combinado com métodos explanatórios, os resultados podem ser ainda mais proveitosos, uma vez que compreensão e explanação não são por ele tomadas como antitéticas, mas como complementares. Thompson propõe, nesse aspecto, o referencial metodológico da HP, constituído de três fases principais. Tais fases “devem ser vistas não tanto como estágios separados de um método sequencial, mas antes como dimensões analiticamente distintas de um processo interpretativo complexo” (1995, p. 365). A seguir, a tabela de Thompson e suas três fases:

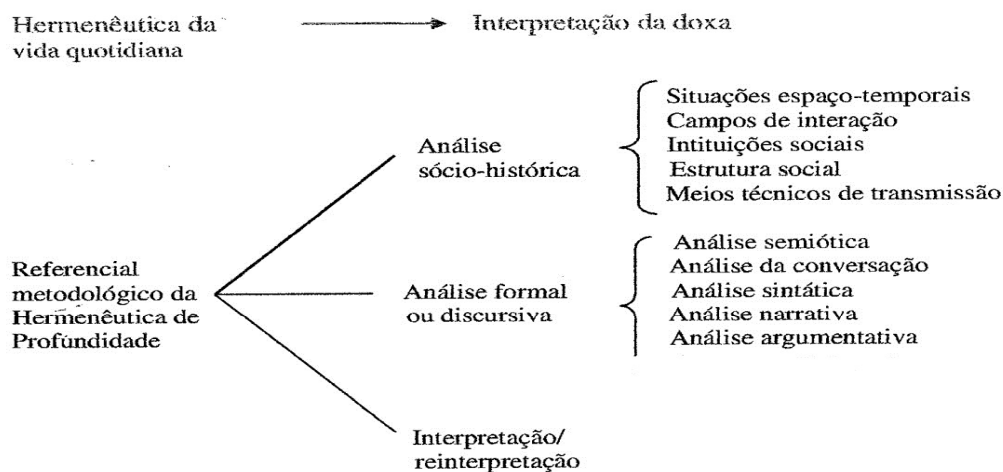


Figura 1 - Formas de investigação hermenêutica
Fonte: adaptado de Thompson, 1995, p. 365

Cada uma dessas três fases propostas por Thompson serão, então, descritas e analisadas ao longo dos capítulos 5, 6 e 7. Desse modo, este trabalho demonstra a

possibilidade de análise e representação de uma cultura que reflita a pluralidade e coloque o autor em questão e sua obra no lugar de destaque merecido aqui no Brasil. Por meio do estudo e análise da temática identidade/cultura de matriz africana como artefatos de uma boa educação, pretende ser uma contribuição para que se conheçam algumas literaturas pós-coloniais caribenhas, especificamente a de Derek Walcott, cuja obra reflete bem a encruzilhada de culturas manifestada na reelaboração do poema épico OMEROS, tornado híbrido pela presença tanto de elementos da cultura afro-caribenha como da cultura contemporânea do eixo América-Europa, visto que o autor vivenciou ambas. Assim, a obra de Walcott deve ser vista e analisada como parte de uma experiência humana maior, sincrética, que lhe permite analisar as várias culturas, tornando-se, ao mesmo tempo, *insider* e *outsider* (ELIAS, 2000).

5. FASE 1: ANÁLISE DO CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

Ao realizar a análise do contexto sociohistórico, reconstituímos as condições sociais de produção, circulação e recepção das formas simbólicas, que, afinal, não se produzem num vácuo. Para isso, é mister que se faça um estudo do lugar de enunciação do poeta bem como de sua obra por meio de teóricos contemporâneos, fazendo um levantamento bibliográfico de autores pós-coloniais da Ásia, Caribe, África, e também dos EUA e Europa. Estudar um sujeito liminar como Walcott exige que nos apoiemos nas ideias de intelectuais de origens diversas. A análise do trabalho desses autores nos permite avaliar e fazer uma crítica ao universo do hibridismo e da mestiçagem, que não trouxe bons resultados para nossa sociedade. Alguns desses teóricos já foram citados ao longo deste projeto, outros serão analisados posteriormente, conforme a necessidade da pesquisa e sua relevância para a discussão do tema. Finalmente, autores brasileiros, do meu próprio lugar enunciativo, também serão essenciais para a análise e compreensão da obra de Derek Walcott, um escritor eminentemente periférico e que experimentou o estigma do escravismo, mas de singular importância para a literatura pós-colonial mundial.

Nesta tese, a análise sociohistórica focalizará: o escravismo e a diáspora africana na América Latina; uma breve história do Caribe: um povo dividido pela veia pelo escravismo e colonialismo; Derek Walcott e sua obra: a transculturalidade de que se constitui a voz do Caribe.

Nesse sentido, no próximo capítulo, vamos adentrar em um longo arco de ilhas que se estende desde Cuba até a costa da Venezuela e que foi o lar de alguns milhões de africanos. Por conta desse grande número de escravos, os africanos e seus descendentes transformaram as ilhas do Caribe em pequenas réplicas da África. “Um exemplo significativo do universo americano”, é assim que Édouard Glissant define o Caribe, o lugar do primeiro desembarque dos escravos vítimas do tráfico negreiro. No entanto, ainda hoje, muito sobre o Caribe permanece desconhecido. Durante quase quatro séculos o Caribe vivenciou um encontro de vários elementos culturais totalmente diversos que se fundem para dar lugar a algo absolutamente imprevisível e novo “a realidade crioula” (GLISSANT, 2005, p. 18). Iremos nos deter um pouco sobre a história dessa região que por mais de um século foi considerada como o “caldeirão açucareiro do mundo”.

5.1 Um olhar sobre o escravismo e a diáspora africana na América Latina

Stuart Hall (2003), em sua obra *Da Diáspora – identidades e mediações culturais*, analisa as questões diaspóricas, o conceito de etnia, o multiculturalismo, o pós-colonialismo dentre outros assuntos sempre acrescentando dados de sua experiência pessoal. Para ele, a diáspora é representada como parte do homem e responsável pelo surgimento da grande diversidade de identidades, pois o indivíduo que se desloca numa situação diaspórica não o faz por esporte, prazer ou turismo, mas sim porque se vê obrigado a tal. Essa situação forçada colabora intensamente para o processo de miscigenação e a formação de identidades formadas pelo choque e deslocamento cultural do indivíduo, especialmente na América Latina. O autor aborda especificamente a cultura negra e a figura do homem negro, pontuando que nem o modernismo nem o pós-modernismo deram conta de abarcar essa cultura, que para muitos, ainda é vista como meramente popular, de massa, menos valorizada. No entanto, segundo Hall, essa cultura é responsável, mesmo que de forma contraditória, pela forma dominante e histórica da cultura global.

Nesse sentido, a diáspora africana é um fenômeno que deve ser analisado pelos aspectos político, social, ideológico e econômico. Calcula-se que 12 milhões de africanos escravizados aportaram no Novo Mundo entre os séculos XV e XVI. A população da África permaneceu estagnada, em cerca de 100 milhões de habitantes, pois, as pessoas chegadas nas Américas como cativas, morriam, tanto nas caçadas empreendidas pelos aprisionadores, ou no transporte e, principalmente, nas guerras fomentadas dentro dos navios negreiros. Conforme Luz (2003, p. 199) o embarque nos tumbeiros era dramático, pois significava o rompimento definitivo com sua terra natal e quando os prisioneiros se rebelavam, eram trucidados. Podemos ainda ressaltar que o estatuto jurídico do escravo incluía-os na qualidade de semoventes, isto é, equiparados a bois, cavalos e etc. A reposição de escravos era constante devido às mortes, as vidas encurtadas. A diáspora teve, portanto, uma grande importância para a África, assim como para todas as Américas. Os netos dos africanos escravizados que foram trazidos para cá compõem uma parcela considerável dos povos africanos. Em alguns países, como o Haiti e a Jamaica, são a esmagadora maioria da população. Em outros, como nos EUA, são perto de 40 milhões³¹. No Brasil, já se sabe que somos mais da metade. O antropólogo da UFF (Universidade Federal Fluminense) Julio César de Sousa Tavares³² mostra que:

³¹ BBC.Brasil.com (22 de janeiro de 2003)

³² Agência FAPESP - 2005

Uma pesquisa recente na área da economia revelou que, para cada mil habitantes ricos no planeta, existem 101 milhões de pobres e miseráveis. Desse total, 90% pertence à população não-branca (que não inclui apenas os negros). A diáspora nos coloca diante de um problema global. Não devemos achar que a solução para a situação da população de afro-descendentes no mundo será uma solução em níveis nacionais. (Agência FAPESP, 2005)

O triângulo comercial África-Europa-América Latina construiu uma base importante do colonialismo durante muitos séculos e, como uma parte dos pesquisadores afirma, foi uma fonte financiadora da industrialização e posterior riqueza européia. Ao mesmo tempo, chegaram à América milhões de africanos que trabalharam como escravos nas plantações, nos trabalhos domésticos ou nas minas de ouro. Com a abolição da escravatura, o trato com os antigos escravos e seus descendentes permaneceu de múltiplas formas caracterizado pela exclusão. Para isso contribuíram, entre outros, as teorias raciais provenientes, em sua maioria, da Europa. As interações Europa-África-América caracterizam, além disso, o desenvolvimento de uma diáspora africana na América Latina.

Para as questões a serem pesquisadas neste trabalho, são interessantes as comparações provenientes da expansão de identidades afro-americanas e de formas de expressão cultural que, na sua maior parte, no Brasil, e no Caribe, caracterizam, com força cada vez maior, o terreno cultural. Os primeiros resultados científicos sobre a literatura afro-brasileira e os estudos comparativos sobre Brasil e Caribe já estão disponíveis.

No Manifesto do 2º Encontro de Intelectuais de África-América, realizado em 2007 em Caracas, os estudiosos do assunto reconhecem que a luta pela apropriação dos espaços estabelecidos nos territórios da África, da América Latina e do Caribe, por parte das potências estrangeiras, constitui um dos maiores saques realizados, após o tráfico de negros, crime de lesa-humanidade que esvaziou o ventre da África durante cinco séculos e submeteu mais de trinta milhões de seres humanos a uma bestial escravidão³³. Autores como Bonicci (1999, p.13) descrevem os efeitos devastadores do colonialismo na região caribenha:

As sociedades primordiais dos indígenas das ilhas do Caribe foram completamente exterminadas nos primeiros cem anos de descobrimento. A população atual das Índias Ocidentais veio da África, Ásia, Oriente Médio e Europa através do deslocamento, exílio ou escravidão. De todas as sociedades colonizadas, talvez a sociedade caribenha seja a que mais sofreu os efeitos devastadores do processo colonizador, onde o idioma e a cultura dominantes foram impostos e as culturas de povos tão diversos aniquiladas.

³³ Manifesto do II Encontro de Intelectuais de África-América, Caracas 19-21 de novembro de 2007

Conforme Coniff and Davis (1994, p. 76), as ilhas do Caribe receberam cerca de quatro milhões de escravos durante a época da colonização, um pouco menos do que os que chegaram ao Brasil. Durante o século XVI, cerca de dois mil escravos chegavam ao Caribe anualmente. Um século depois, a importação anual aumentou para treze mil. O auge desse tráfico foi no século XVIII com uma média de importação de sessenta mil escravos por ano. Esses números permaneceram altos até a década de 1840, caindo depois na década de 1860. Nesse período, os escravos africanos e sua prole exerceram um papel fundamental na construção do Caribe. Todas as atividades econômicas da região, fossem quais fossem, utilizavam de algum modo a força da mão-de-obra escrava.

Os africanos nas Américas experimentaram a dor da separação, a distância e os maus tratos. Trabalhavam em climas e condições diferentes das que tinham na África. Às vezes eram transportados para lugares muito distantes como, por exemplo, de Moçambique para Louisiana. Eles vivenciaram a angústia de ficar sem contato com as cerimônias ancestrais de enterrar seus mortos, o que para eles era muito importante para o bem-estar espiritual e religioso. Finalmente, o legado mais deplorável da era da escravidão: o racismo que se arraigou firmemente no comportamento e nas atitudes dos euro-americanos e evoluiu diferentemente em cada região.

Observamos que, por meio da diáspora africana e da colonização, o Brasil e o Caribe se apresentam como regiões de profundas ligações onde as manifestações culturais de matriz africana ou indígena ficaram ocultas, negadas sob o estigma da barbárie e do escravismo. Portanto, as duas regiões têm elos culturais e políticos resultantes de um passado colonial comum e das relações mantidas entre essas regiões no atual processo de globalização.

5.2 Uma breve história do Caribe: um povo dividido pela veia, pelo escravismo e colonialismo.

“Leva muito tempo para um caribenho dizer quem ele é”

Derek Walcott

O estudo da região caribenha se defronta, de início, com a dificuldade de definir com exatidão quais os países que dela fazem parte, em face de possíveis critérios que podem ser utilizados. Num sentido restrito, o Caribe seria formado pelos territórios insulares banhados pelo Mar do Caribe. No entanto, esse critério nem sempre é utilizado, já que outros critérios, igualmente válidos, como bases culturais, condição de (in)dependência política, territoriais, etc., podem ser utilizados acarretando outras definições.

No Relatório de 1992³⁴, a Comissão das Índias Ocidentais propôs para os Chefes de Estado do CARICOM (Caribbean Community) a criação de uma Associação de Estados Caribenhos, com o objetivo de avançar a integração econômica e a cooperação funcional. A proposta foi aceita em 1992 em Port of Spain, capital de Trinidad e Tobago, e em 1994 na cidade colombiana de Cartagena das Índias foi assinada a Convenção estabelecendo a criação da ACS Association of Caribbean States. Com essa organização em mente, o contorno do que se entende como sendo Caribe pode ser delineado.

A tabela abaixo mostra os países que podem ser incluídos como fazendo parte do Caribe, num entendimento amplo. Basicamente estariam aí incluídos os países banhados pelo mar do Caribe. Esse critério não é preciso, já que uma análise detalhada imediatamente aponta para falhas, como o fato de se incluir aí El Salvador, que não tem contato com esse Mar do Caribe e faz parte da ACS. No entanto, ele consegue razoavelmente apresentar os países que tem aspectos importantes para serem considerados como caribenhos.

Tabela 1-Países que fazem parte do Caribe³⁵

CARIBE ("ANTILHAS")	<u>ANTÍGUA E BARBUDA</u> <u>BAHAMAS</u> <u>BARBADOS</u> <u>DOMINICA</u> <u>GRANADA</u> <u>HAITI</u> ³ <u>JAMAICA</u> <u>MONTSERRAT (GB)</u> <u>SANTA LÚCIA</u> <u>SÃO CRISTÓVÃO E NÉVIS</u> <u>SÃO VICENTE E GRENADINES</u> <u>TRINIDAD E TOBAGO</u>	Angilla (GB) Aruba (Países Baixos) <u>Cuba</u> Curaçao (Países Baixos) Guadalupe (FR) Ilhas Cayman Ilhas Virgens (EUA) Ilhas Virgens (GB) Martinica (FR) Porto Rico (EUA) <u>República Dominicana</u> Saint Martin (Países Baixos) Turks e Caicos (GB)
AMÉRICA CENTRAL	<u>BELIZE</u> <u>Costa Rica</u> <u>El Salvador</u> <u>Guatemala</u>	<u>Honduras</u> <u>Nicarágua</u> <u>Panamá</u>
AMÉRICA DO SUL	<u>GUIANA</u> <u>SURINAME</u> <u>Colômbia</u>	Guiana Francesa (FR) <u>Venezuela</u>
AMÉRICA DO NORTE	<u>México</u>	

³⁴ LEITE, Cleantho de Paiva Leite. O Brasil e o Caribe. *R. bras.de Política Internacional*, 1º e 2º semestre de 1978, ano XXI, nº 81/84, p 5-22.

³⁵ Fonte: www.acs.org

Observações:

1. Os países acima indicados em letras maiúsculas são membros do CARICOM.
2. Os países sublinhados fazem parte da Associação de Estados Caribenhos (ACS).
3. O Caso do Haiti é peculiar: a República de Haiti já satisfaz todas as condições requeridas pela Conferência de Chefes de Governo para o CARICOM, faltando o depósito com o Secretário Geral de um instrumento apropriado de ascensão. Quando essa formalidade mencionada for completada, o Haiti se tornará um membro pleno do CARICOM.

A diminuta atenção prestada a esse grupo de 15 países que formam o CARICOM, cujo PIB reunido é de aproximadamente US\$20 bilhões e cuja população é de mais de 13 milhões, torna-se especialmente grave quando ocorre em território brasileiro, dada a proximidade geográfica e diplomática entre o país e o bloco em questão. É uma situação que certamente deveria ser revista, uma vez que esse grupo apresenta pontos de grande interesse e potencialidades para o Brasil, tanto em aspectos políticos e estratégicos, quanto comerciais e econômicos.

Estudar a história do Caribe não é uma tarefa fácil, muito menos simples. Cada ilha tem uma identidade cultural única moldada pelos europeus colonizadores, pela herança do escravismo africano e pelo legado duradouro das tribos nativas. O conhecimento dessa história é só a ponta de um iceberg. Para entender a diversidade de cada ilha, seus desafios socioeconômicos, políticos e físicos distintos devem ser examinados, bem como sua geografia, experiências históricas comuns e participação na comunidade global, não esquecendo a diversidade étnica dos grupos raciais e a contínua luta pela sobrevivência e soberania.

Além disso, não se pode esquecer a importância dos intelectuais caribenhos em relação ao debate pós-colonial, seu diálogo mais abrangente com seus pares da América Latina e as estratégias que eles utilizam para desafiar os discursos oficiais sobre a identidade nacional. Autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Patrick Chamoiseau, V. S. Naipaul, Walter Rodney, Stuart Hall, C. L. R. James, Edward Kamau Brathwaite, Édouard Glissant, Derek Walcott, Jamaica Kincaid, Benítez-Rojo, Rex Nettleford, para citar poucos, revisitam o conceito da intelectualidade caribenha e proporcionam novos insights para o entendimento da configuração da complexa identidade caribenha pós-colonial e sua subjetividade, tanto regionalmente quanto num contexto global. Vale ressaltar que todos esses autores conclamam a juventude caribenha a não cultivar ressentimentos ou sentimento de vingança contra os colonizadores e, sim, a recriarem suas ações tendo em vista sua realidade multifacetada, multicultural, mestiça e híbrida. O orgulho de ser caribenho consiste, para eles, no fato de poder falar ao mundo a partir de uma realidade plural, de igual para igual, tão rica e criativa como qualquer outra cultura. O Caribe é, portanto, uma fonte inesgotável de ideias.

A conquista das Américas e a sua posterior colonização foi um empreendimento gigantesco, que sem sombra de dúvida, mudou os rumos da civilização ocidental. Esta obra, cujas marcas principais estão diretamente relacionadas à expansão marítima e comercial levada a cabo pelos países ibéricos (Portugal e Espanha) no final do século XV, realizou-se com a perda de milhões de vidas e o extermínio completo de muitas civilizações indígenas. Se

por um lado o Novo Mundo representava um eldorado de oportunidades para os europeus ávidos por riquezas e metais preciosos, por outro ele se transformou num verdadeiro inferno e numa dolorosa provação para aqueles que se submeteram pela força, ao jugo dominador das nações europeias, notadamente da Espanha.

O Caribe tem uma história rica e diversificada. Enquanto muitos de nós ainda acreditamos que Cristóvão Colombo “descobriu” as ilhas do Caribe, e é esse conhecimento que ainda é repassado nas escolas, desconhecemos o fato de que esse povo já tinha uma longa história antes da chegada de Colombo. As primeiras pessoas a viver nas ilhas caribenhas, cerca de 5.000 a. C., foram as tribos conhecidas como Aruaques ou Aruaques e Caribes ou Caraíbas. No começo, a convivência era pacífica, mas no período da chegada de Colombo, as duas tribos estavam em guerra há muitos anos.

Segundo Luz (2003, p. 29), é importante ressaltar que a presença negra havia chegado à América pré-colombiana. Antes de Colombo aportar no Novo Continente, já existia uma significativa marca da civilização negra no México e no Caribe. Essa presença não se caracterizava apenas por meio das relações comerciais, mas também por meio da influência cultural, religiosa e artística. Outros fatos como o testemunho de navegadores espanhóis da época das invasões marítimas, esqueletos de homens negros e instrumentos característicos das culturas africanas, deixam poucas dúvidas sobre a precedência dos negros nas Américas.

Os Aruaques eram um povo pacífico e habilidoso, conhecido pelos trabalhos artesanais e pelo comércio de suas plantações. Os Caribes, por outro lado, eram mais agressivos e temidos pelo assalto às vilas em busca de escravos e suprimentos. Não eram tão habilidosos quanto os Aruaques, mas eram excelentes fabricantes de armas e venenos para colocar nas flechas. Também eram bons nos trabalhos com a cerâmica, uma habilidade exercida quando não estavam lutando. As duas tribos se alimentavam de frutos do mar e, rotineiramente, caçavam lagartos, caramujos, tartarugas e pássaros que eram cozidos em panelas de barro e mantidos em um molho de pimenta para conservação por dias. Ainda hoje, esses pratos apimentados são muito comuns e famosos na ilha de Granada.

Colombo veio às ilhas caribenhas pela primeira vez em 1492. Como não conseguiu seu objetivo, que era encontrar ouro e especiarias, ele retornou em uma segunda viagem em 1493. Dessa vez, ele trouxe consigo construtores, fazendeiros e missionários para “converter” e catequizar os nativos. Entretanto, a maioria dessas pessoas eram criminosos que logo começaram a tirar vantagem dos nativos roubando suas plantações e suas mulheres, forçando os homens ao escravismo e cobrando impostos. Com isso, houve uma guerra que resultou, ao final de três anos, na morte de todos os nativos. A nova população das ilhas

manteve um forte em São Domingos, e Colombo fez, ao todo, mais quatro viagens ao Caribe. Embora não encontrando o tão sonhado ouro e as especiarias, um novo mundo tinha sido desvelado para os usurpadores espanhóis.

Na famosa estória do naufrágo *Robinson Crusóé*, escrita em 1719 pelo inglês Daniel Defoe, encontramos a seguinte passagem a respeito dos indígenas nativos da ilha e dos colonizadores espanhóis:

Que direito tinha eu para nomear-me justiceiro de outros homens? Homens que nem sequer conhecia, que nunca me fizeram mal algum? Matavam gente sim, e daí? O certo é que não viam nesse costume crime algum que fosse reprovado por suas consciências ou seus chefes. Matavam um prisioneiro como nós matamos um boi, comiam carne humana como nós comemos um carneiro. Não, eles não eram piores do que os cristãos. Quantos exércitos que se diziam religiosos, passaram pela espada batalhões inteiros depois que estes se renderam e depuseram as armas? Como dar razão aos espanhóis que assassinaram na América milhares de índios, depois de terem sido recebidos como amigos, sem qualquer outro motivo a não ser o roubo descarado? (DEFOE, 1719, p. 62)

Conforme relato de Frei Bartolomé de Las Casas, que viveu na região em missão catequética entre 1502 e 1546, as injustiças e horrores praticados pelos espanhóis chocavam qualquer mortal. O Frei condenava seus patrícios de forma veemente pelo mais cruel dos etnocídios da história, destacando-se por sua ferocidade selvagem. Para ele tudo era fruto da ambição desmedida e por inveja dos povos nativos que viviam em terras férteis, com cidades estruturadas e organizadas e com um território três ou quatro vezes maior que a Europa. Vejamos suas palavras:

A causa pela qual os espanhóis destruíram tal infinidade de almas foi unicamente não terem outra finalidade última senão o ouro, para enriquecer em pouco tempo, subindo de um salto a posições que absolutamente não convinham a suas pessoas. Enfim não foi senão a sua avareza que causou a perda desses povos e quando os índios acreditaram encontrar algum acolhimento favorável entre esses bárbaros, viram-se tratados pior que os animais e como se fossem menos ainda que o excremento das ruas; e assim morreram sem fé e sem sacramentos, tantos milhões de pessoas. (Las Casas, 2001, p. 32). (...) os espanhóis entravam nas vilas, burgos e aldeias não poupando nem crianças e velhos, nem mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e faziam em pedaços (...). Sempre matando, incendiando, queimando, torrando índios e lançando-os aos cães (...) e assassinaram tantas nações que muitos idiomas chegaram a desaparecer por não haver ficado quem os falasse (...) e no entanto ali teriam podido viver como num paraíso terrestre, se disso não tivessem sido indignos.... (Las Casas, 2001, p. 34).

Nos anos seguintes, após a vinda de Colombo, milhares de espanhóis se estabeleceram nas ilhas, ansiosos por possuir um pedaço de terra e usufruir das riquezas da região. Conquistadores ingleses e franceses seguiram Colombo, cada um deles reivindicando a posse de uma ilha do Caribe. Hoje, essas influências podem ser vistas e sentidas na comida,

na cultura e na moeda. Por causa das diferentes nacionalidades que deram origem à nova população caribenha, houve muitos momentos de tensão geralmente entre os nativos e os europeus. Mas, quando os holandeses monopolizaram o tráfico escravista durante a guerra com a Espanha e Portugal, os ingleses revidaram e atacaram fortemente os holandeses, causando um conflito entre os impérios coloniais. Como a França, Espanha, Holanda e Inglaterra tentavam fortalecer suas posições cada vez mais, as ilhas trocaram de “dono” várias vezes. No fim do século XVII, as ilhas do Caribe, em sua maioria, estavam divididas entre a França e a Inglaterra. As duas nações não só se beneficiaram da indústria açucareira da região como também usaram os nativos como escravos no trabalho nos canaviais.

Por mais de cem anos, os europeus continuaram a comercializar o açúcar e a manter os escravos nativos. Durante essa época, muitas lutas e pequenas guerras foram travadas, nesse meio tempo as ilhas continuavam a passar de mão em mão. Em 1763, no final da guerra dos Sete Anos entre a Inglaterra e a França, cinco das dez ilhas mais rentáveis no comércio de açúcar estavam sob a posse dos ingleses. No fim do século XVIII, muitas plantações de açúcar tinham se esgotado e, com a chegada da guerra da independência nos EUA (1775), as Índias Ocidentais ficaram numa posição de mudança social e econômica. O levante resultou com muitas plantações queimadas e muitos moradores assassinados.

Quando surgiram as restrições ao tráfico escravista no século XVIII, a indústria açucareira de Cuba começava a florescer. Por causa desse desenvolvimento, o escravismo não foi abolido na ilha até 1886. Mais guerras civis durante o final do século XIX foram o resultado de levantes contra os impostos e os governos espanhóis.

Em 1917, a Dinamarca vendeu as ilhas Virgínicas aos EUA que iniciaram o plantio de banana, açúcar e café. Mas, assim como os americanos, os caribenhos sofreram muito com a depressão de 1930. Movimentos trabalhistas, protestos e greves aconteceram em larga escala, seguidos de uma tentativa fracassada de formar uma federação inglesa das ilhas Caribenhas. Durante a década de 1960, tanto a Jamaica como Trinidad e Tobago conseguiram a independência, seguidos pela maioria das ilhas inglesas. Hoje, muitas ilhas do Caribe ainda lutam, outras construíram suas economias por meio do turismo.

5.2.1 A sociedade afro-Caribenha

A natureza da vida dos escravos no Caribe não se presta facilmente a generalizações. Primeiro, é quase impossível de se imaginar, hoje, o que é ser propriedade de outra pessoa ou experimentar o impacto físico e psicológico dessa condição. O surgimento da

escravidão racial, isto é, uma forma de servidão na qual os brancos eram os senhores e os negros eram escravos, também marcou os cativos de forma tão violenta que até hoje a população negra sofre com a discriminação. Os africanos nascidos escravos vivenciaram grandes dificuldades para se ajustar a essas condições servis nesses lugares. Os crioulos, escravos nascidos nas ilhas, eram socializados no sistema desde o nascimento e, provavelmente, isso também teve um dano psicológico. Eles não conheciam outra vida e tinham que se sujeitar à escravidão física e psicológica desde que nasciam. Entretanto, nem todos os escravos eram subjugados pelo sistema que os mantinham prisioneiros. Eles tiveram que lutar para se definir como pessoa e preservar, da melhor maneira possível, uma identidade própria.

Durante o tráfico transatlântico, os africanos faziam amizade com seus companheiros de bordo e, muitas vezes, esses laços se estreitavam e se tornavam duradouros. De fato, a palavra companheiro de bordo (shipmate em inglês) tinha uma ressonância emocional muito forte por causa do medo e do perigo da travessia. Uma vez em terra, os africanos escravizados expandiam suas ligações e estabeleciam redes de relacionamentos uns com os outros para ajudar a enfrentar os desafios do dia-a-dia e trazer um pouco de humanidade as suas vidas.

Os escravos, em sua grande maioria, desembarcavam dos navios com várias doenças, como catapora, febre amarela, disenteria, e problemas de visão, e os que sobreviviam ficavam em condições precárias. As condições de saúde também eram hostis nas ilhas caribenhas, muitos adquiriam tifo, tuberculose e vários problemas gastrointestinais. Os senhores de escravos, por esses motivos, não podiam contar com o nascimento natural para repor seus escravos. Somente no século XIX, quando o tráfico escravista terminou e as condições materiais e medicinais melhoraram, foi que algumas sociedades afro-caribenhas começaram a ter um aumento, isto é, o aumento dos nascimentos sobre as mortes.

Apesar de todo esse entorno difícil e perigoso, os escravos caribenhos criavam, assim que se tornavam demograficamente significativos, ricas culturas crioulas. Essas dinâmicas e complexas culturas refletiam a herança africana bem como suas vidas nesse novo ambiente. Com as variações determinadas pelo *milieux* local, essas culturas com seus ritmos e vozes próprios permaneciam essencialmente africanas. As músicas, as histórias, as danças, os tipos de preparo de comidas, os modos de socialização das crianças, e a vida familiar em geral, traziam no seu âmago as raízes africanas.

As mulheres escravas no Caribe e em outros lugares das Américas tiveram experiências similares. O tipo de trabalho que elas realizavam, além de ser definido pelas

condições tradicionais de gênero também era determinado pela capacidade e habilidade física. Fazer o serviço doméstico para os senhores na Casa Grande e o de sua própria casa era muito comum. Além disso, as escravas também trabalhavam nas plantações com os homens, quase sempre realizando os mesmos serviços. Os homens dominavam o trabalho artesanal, habilidades que já possuíam ao chegar nas ilhas e pelas quais se tornavam mais interessantes para os compradores.

Dentro dos alojamentos, os arranjos domésticos eram determinados pela herança cultural o máximo possível. Embora tanto o homem quanto a mulher dividissem a responsabilidade de criar seus filhos, os serviços domésticos eram quase sempre feitos pelas mulheres. E, quando possível, ambos plantavam para aumentar seus suprimentos e para vender o que sobrava nas feiras dominicais.

Os escravos africanos tinham sido retirados de sociedades nas quais o parentesco era o centro de todas as relações. Os laços de parentesco definiam o lugar do indivíduo dentro do grupo étnico e formavam o centro da comunidade. No Caribe, os escravos recriavam esses laços tanto quanto possível. Alguns senhores permitiam as atividades familiares e sociais como um meio de encorajar a estabilidade e aumentar a produtividade.

A instituição do escravismo no Caribe, então, durou quase quatro séculos. De 1502 até 1886 quando os últimos escravos em Cuba foram libertados. A presença africana mudou o cenário humano no Caribe de modo profundo e irreversível. Esses moradores forçados traziam a África consigo, e eles e seus filhos formaram o Caribe de hoje, com toda a sua complexa riqueza cultural e genética.

5.2.2 A Revolução do Haiti

Quem olha hoje para o Haiti, miserável, degradado, dificilmente poderá pensar que o país foi o cenário da "única revolta de escravos bem-sucedida da História". No momento da Revolução Francesa, em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais de Santo Domingo representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. Era a maior colônia do mundo, o orgulho da França e a inveja de todas as outras nações imperialistas. Sua estrutura era sustentada pelo trabalho de meio milhão de escravos. (SADER, 2003)

O ambiente de mudanças do século XVIII, iniciado pela Revolução Francesa possibilitou a inspiração de diversos movimentos que lutavam pelo fim da exploração colonial nas Américas. As propostas de igualdade e liberdade do ideário iluminista ecoaram como uma esperança de transformação do ambiente colonial responsável por subordinar milhares de

sujeitos que, por sua condição étnica e religiosa, eram utilizados como mão-de-obra sistematicamente explorada nas plantações e minas do continente americano.

Considerada um dos acontecimentos mais decisivos e marcantes da história mundial, sem conhecer a Revolução Haitiana, não é possível entender quase nada sobre a História das Américas no século XIX. Aliás, não é possível entender nem mesmo a Revolução Francesa e as fraturas internas do projeto liberal-iluminista. Tudo o que se tentou e (mais importante) se deixou de tentar politicamente nas Américas foi em função da Revolução Haitiana. Em cada discussão, em cada conversa, em cada debate no Plenário, depois de muito hesitar, alguém sempre mencionava o grande bicho-papão: "Mas... e o Haiti?" A simples existência da revolução haitiana mudou tudo no curso da história política e econômica das Américas. Durante as guerras de independência latino-americanas, e durante os posteriores debates abolicionistas, o Haiti era a grande sombra que rondava as cabeças dos plantadores de açúcar europeus e a luta se apresentava como uma possibilidade transformadora da realidade existente.

Essa possibilidade transformadora aconteceu na região do Caribe, onde uma população de escravos conseguiu tomar o controle das instituições locais. Na região de São Domingos, tradicional espaço de colonização francesa, desenvolviam-se diversas monoculturas, principalmente de açúcar, que garantiam expressivas rendas à Coroa Francesa. Para o acúmulo dessas riquezas, os colonizadores franceses utilizaram uma grande população de escravos africanos.

A revolução mais espetacular de escravos que se conhece foi, então, a que se deu no Haiti na década de 1790. Mais de meio milhão de escravos e outros que se opunham à escravidão participaram desse movimento. A marronagem, termo francês usado para os escravos fugidos, levou à formação de várias comunidades de escravos escondidas nas montanhas. No entanto, as revoltas ocasionais desses grupos tornam-se menores se comparadas à violência sem precedentes que assolou a ilha por ocasião da revolta dos escravos em 1791.

Outro ingrediente explosivo acrescentado na década anterior a 1790 foi a venda de dezenas de milhares de prisioneiros de guerras civis no Congo para os plantadores em São Domingo. Muitos deles eram soldados combatentes que preferiam enfrentar a morte a sofrer as humilhações do escravismo. Ressentidos, orgulhosos e facilmente mobilizados por seus antigos oficiais, esses escravos derrotariam com facilidade os soldados europeus enviados para subjugá-los durante as décadas de 1790 e 1800. Esse processo ocorreu em muitos lugares do mundo, mas somente em São Domingo os escravos foram totalmente vitoriosos.

A revolta dos escravos ocorreu numa época de conflito entre os colonos franceses e a assembléia francesa em Paris. Dois anos antes, a Revolução Francesa eclodiu, induzindo a luta entre os plantadores da elite e os mulatos livres emergentes, muitos dos quais eram gerentes ou até mesmo proprietários de plantação de açúcar. Os mulatos livres exigiam a igualdade com os brancos, que não estavam dispostos a dividir lucros, poder e status. Com o passar do tempo e a luta intensificada, os líderes e os escravos aumentaram suas exigências sobre os plantadores. Depois de dois anos de uma luta intermitente entre os dois grupos, os escravos perceberam que eles poderiam tirar vantagem dessa desunião para ganhar a liberdade.

O primeiro líder dos escravos foi Boukman, um escravo originário da Jamaica, exaltado por iniciar e organizar o levante que conduziu à revolução. No entanto, o grupo de Boukman foi atacado e ele morreu durante o confronto. Toussaint L'Overture, que já havia se juntado ao grupo, emerge como a grande liderança desse movimento. Toussaint era um escravo forro, com uma enorme capacidade de liderança e vasto conhecimento das teorias humanistas de Mirabeau e Comdorcet que brigavam pelo término do escravismo e do tráfico de escravos. C.L. R. James³⁶, autor de um dos principais estudos sobre a revolução haitiana, diz que "entre 1789 e 1815, com a única exceção do próprio Bonaparte, nenhuma outra figura isoladamente foi, no cenário da História, tão bem-dotada quanto esse negro, que havia sido escravo até os 45 anos de idade". Mas, como diz James, "não foi Toussaint que fez a revolução, foi a revolução que fez Toussaint".

Mesmo com o assassinato de Toussaint L'Overture pelos franceses - que haviam substituído os decadentes espanhóis como colonizadores da ilha - a revolução triunfou e fez realidade, contra a França, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. A abolição da escravidão, não contemplada pelos revolucionários de 1789, foi conquistada pelos "jacobinos negros" do Haiti.

Sua derrota e o massacre posteriores deram lugar ao quadro de miséria e abandono em que voltou a viver o Haiti e que persiste até hoje - é considerado o país mais pobre das Américas. Tivessem triunfado plenamente os ideais de Toussaint L'Overture, outro seria o destino do Haiti. Mas, mesmo assim, sua façanha histórica confirma a capacidade dos negros de afirmar sua cidadania e ser dono dos seus próprios destinos.

³⁶ A biografia de C.L.R. James encontra-se nos anexos deste trabalho.

“Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a Revolução de São Domingo” São Paulo: Boitempo Editorial, 2000

5.2.3 A Revolução de Cuba

Cuba, cuja luta pela independência foi liderada pelo poeta José Martí³⁷, foi o último país latino-americano a conseguir libertar-se da Espanha, em 1898. Os EUA, então sob a política do Big Stick³⁸ de Roosevelt, conseguiram incluir na Constituição cubana de 1901 a Emenda Platt, que admitia a possibilidade de uma invasão norte-americana, além de receber dos cubanos uma área 117 Km², a baía de Guantánamo, ainda hoje base norte-americana em Cuba. A partir da independência, a tutela político-econômica dos EUA foi garantida por governos locais ditatoriais, como o de Fulgêncio Batista³⁹ de 1934 a 1958.

Antes de 1959, Cuba era um país que vivia sob forte influência dos Estados Unidos. As indústrias de açúcar e muitos hotéis eram dominados por grandes empresários norte-americanos. Os EUA também influenciavam muito na política da ilha, apoiando sempre os presidentes pró-Estados Unidos. Do ponto de vista econômico, Cuba seguia o capitalismo com grande dependência desse país. Era uma ilha com grandes desigualdades sociais, pois grande parte da população vivia na pobreza. Todo este contexto gerava muita insatisfação nas camadas mais pobres da sociedade cubana, que era a maioria.

Na década de 50, a oposição à ditadura cresceu consideravelmente, surgindo movimentos guerrilheiros, sob a liderança de Fidel Castro, Camilo Cienfuegos e Ernesto “Che” Guevara, que a partir de 1956 obtiveram sucessivas vitórias e ocuparam cidades e povoados. Em 31 de dezembro de 1958, Fulgêncio Batista, derrotado, fugiu para a República Dominicana.

O novo governo revolucionário de Fidel Castro, a partir de 1959, definiu uma política de mudanças que se chocava frontalmente com os tradicionais interesses dos EUA no país. A realização de reforma agrária e nacionalização das refinarias de açúcar, usinas e indústrias de maioria norte-americanas, levaram os EUA a suspender a importação do açúcar

³⁷ José Julián Martí Pérez (Havana, 28 de janeiro de 1853 — Dos Ríos, 19 de maio de 1895) foi um político, pensador, jornalista, filósofo, poeta e maçom cubano (iniciado em 1871 no Grande Oriente Lusitano Unido, actual Grande Oriente Lusitano), criador do Partido Revolucionário Cubano (PRC) e organizador da Guerra de 1895 ou Guerra Necessária. Seu pensamento transcendeu as fronteiras de sua Cuba natal para adquirir um caráter universal. Em seu país natal, também é conhecido como «*El apóstol*».

José Martí foi o grande mártir da Independência de Cuba em relação à Espanha. Além de poeta e pensador fecundo, desde sua mocidade demonstrou sua inquietude cívica e sua simpatia pelas ideias revolucionárias que gestavam entre os cubanos.

³⁸ Big Stick (em português: "Grande Porrete") foi o slogan usado pelo presidente estadunidense Theodore Roosevelt para descrever o estilo de diplomacia empregada como corolário da Doutrina Monroe, a qual especificava que os Estados Unidos da América deveriam assumir o papel de polícia internacional no Ocidente. As intenções desta diplomacia eram proteger os interesses econômicos dos Estados Unidos na América Latina. Essas ideias levaram à expansão da marinha dos EUA e a um maior envolvimento nas questões internacionais.

³⁹ Fulgencio Batista y Zaldívar (Banes, Cuba 16 de janeiro de 1901 — Marbella, Espanha 6 de agosto de 1973) foi quem ostentou o poder de fato em Cuba de 1933 a 1940 e o presidente oficial do país de 1940 a 1944 e novamente de 1952 a 1959, como ditador. Foi deposto por Fidel Castro em 1959 e obteve exílio permanente na Ilha da Madeira e no Estoril em Portugal e depois na Espanha, morrendo em Marbella, Espanha.

cubano. Sendo a venda do açúcar vital à economia cubana, um novo mercado precisaria surgir, e o país voltou-se para os soviéticos.

O governo de Fidel Castro tomou várias medidas em Cuba, como, por exemplo, nacionalização de bancos e empresas, reforma agrária, expropriação de grandes propriedades e reformas nos sistemas de educação e saúde. O Partido Comunista dominou a vida política na ilha, não dando espaço para qualquer partido de oposição.

5.2.4 A importância do comércio de escravos e das plantações de açúcar na história do Caribe.

O escravismo e o açúcar sempre estiveram presentes na vida dos caribenhos desde o começo do cultivo da cana-de-açúcar. Apesar da complexidade dos acontecimentos e das circunstâncias em que eles ocorreram, o plantio da cana e o escravismo eram um mercado em expansão durante o início do século XVIII.

Como se pode verificar na tabela⁴⁰ da página seguinte, praticamente todas as ilhas tinham mais escravos do que moradores livres no meio do século XVII. Barbados e Jamaica tiveram, cada um, dois censos neste período, e o aumento dos escravos na Jamaica foi particularmente notável.

Tabela 2-Identificação da população livre e escrava nas Ilhas Caribenhas

Ilha	Ano	Pop. Branca	Pop. Escrava	Pop. livre não branca
Anguilla	1724	360	900	Não disponível (N/D)
Antigua	1724	5,200	19,800	N/D
Barbados	1712	12,528	41,970	N/D
Barbados	1757	16,772	63,645	N/D

⁴⁰ Tabela disponível em < <http://caribbean-guide.info>>

Ilha	Ano	Pop. Branca	Pop. Escrava	Pop. livre não branca
Brit. Virgin Islands	1724	760	1,430	N/D
Dominica	1763	1,718	5,872	500
Grenada	1753	1,262	11,991	173
Guadeloupe	1750	9,134	41,026	N/D
Hispaniola (French)	1754	11,540	117,411	4,911
Jamaica	1730	7,658	74,525	N/D
Jamaica	1758	17,900	176,900	3,500
Martinique	1751	12,068	65,909	1,413
Montserrat	1724	1,000	4,400	N/D
Nevis	1724	1,100	6,000	N/D
Puerto Rico	1765	N/A	5,037	N/D
St. Kitts	1724	4,000	11,500	N/D
St. Lucia	1765	2,397	10,270	1,050
St. Vincent	1763	695	3,430	1,138
Trinidad	1777	340	200	870

O tráfico escravista foi um dos aspectos mais importantes na vida das ilhas do Caribe, sobre o qual os poderes na Europa sempre brigaram. Entretanto, os franceses logo perceberam que não poderiam suprir todos os escravos de que necessitavam e os outros três impérios – Inglaterra, Holanda e Espanha – compreendiam um terço desse tráfico. Segundo Luz (2003, p. 196), do mesmo modo, o “*asiento*”, um contrato escravista entre a Espanha e a Inglaterra foi um dos maiores interesses dos ingleses na Guerra Espanhola de Sucessão. O contrato permitia que particulares explorassem o ramo de venda de escravos mediante o pagamento de taxas. Os navios ingleses e holandeses transportaram grande parte dos escravos no Caribe.

As condições de trabalho dos escravos eram devastadoras e imperdoáveis. Embora as mulheres representassem uma pequena parte dos escravos trazidos para as ilhas, cerca de metade do número de homens, elas eram muito importante como força de trabalho no canavial. Muitas mulheres tinham filhos e, esses filhos nascidos de escravos, tinham poucas chances de sobrevivência. Fosse por excesso de trabalho ou por doenças, a morte era muito comum entre os escravos. A maioria deles morria assim que chegava às colônias. Como as chances de sobrevivência infantil eram muito baixas, os donos de engenho preferiam importar seus escravos. Esses vinham da África e lá também enfrentavam a escravidão, mas as condições dessa situação eram muito diferentes. Os descendentes de escravos em África podiam, quase sempre, se tornar membros da comunidade para qual tinham sido vendidos e levar uma vida digna. Como bem afirmam os pesquisadores Conniff e Davis (1994, p. 42) nada justificava a escravidão colonialista criada pelos europeus:

Em muitas sociedades africanas, os senhores possuíam escravos e permitiam que eles tivessem suas terras, formassem suas famílias e vivessem quase como agricultores livres. Assim, eles também pagavam impostos e aluguéis para seu dono que era parecido ao senhor europeu. Muitos estudiosos viam o escravismo em África muito menos maléfico do que o que aconteceu nas Américas.

E ainda Luz (2000, p. 99):

A situação social do cativo (em África), podemos concluir, está mais próxima de uma relação de adoção, gozando dos direitos e tendo obrigações similares aos outros, cumprindo os mesmos procedimentos que os outros nas vilas. O valor social do cativo estava menos em aumentar a capacidade econômica produtiva de uma linhagem do que em aumentar, com sua inserção, a própria linhagem.

O Comércio Triangular do Atlântico⁴¹ é um termo muito comum usado nos debates sobre o tráfico escravista. Os escravos eram trazidos da África para as colônias que vendiam açúcar e outras mercadorias para a Europa que, por sua vez, mandava outros produtos para a África. Esses produtos que iam para a África eram armas e produtos industrializados, já que lá não havia indústrias. Nas ilhas do Caribe, entretanto, a venda de escravos representava uma parte importante da economia. A procura pelos escravos era sempre maior do que a quantidade que o mercado oferecia, e, em 1700, foi fundada a Companhia das Índias Ocidentais com o objetivo de fornecer escravos adicionais às colônias que produziam açúcar. A França encorajou esse comércio em suas ilhas isentando os escravos da maioria das taxas de importação e exportação.

Os europeus precisavam cada vez mais do açúcar e a Inglaterra liderava essa procura. As ilhas dominadas pelos ingleses só cultivavam a cana-de-açúcar, com poucos plantando outras culturas. Para se ter uma ideia, as ilhas Bahamas, em posse dos ingleses, estava quase desabitada porque não era boa para o cultivo da cana. Por outro lado, os ingleses favoreceram tanto as taxas de importação e exportação do açúcar que o preço do produto aumentou e eles se beneficiaram disso em 1820.

As leis fiscais dos ingleses também permitiram que as suas ilhas fizessem o refino do açúcar, o que foi de grande auxílio para as indústrias na Inglaterra. No entanto, dois importantes sub-produtos do refinamento do açúcar, o melaço e o rum, não eram encontrados nas ilhas britânicas e as colônias norte-americanas compravam rum barato e melaço das ilhas francesas.

A Espanha tinha uma visão diferente sobre o plantio da cana-de-açúcar. Em suas fazendas nas colônias, os espanhóis também criavam gado e não tinham grandes plantações de cana. Na verdade, o açúcar não era tão forte nas ilhas espanholas porque somente duas remessas anuais do produto eram feitas para a Espanha. Em 1714, a Espanha começou a controlar mais fortemente suas ilhas, especialmente Cuba, mas estava mais interessada no tabaco do que no açúcar. A ilha de maior interesse para este trabalho é, no entanto, Santa Lúcia e é sobre ela que vamos, agora, descer o nosso olhar.

⁴¹ O comércio triangular, ou comércio em triângulo, é um termo histórico indicando o comércio organizado entre três portos ou regiões. O comércio triangular geralmente evolui quando uma região possui mercadorias de exportação que não são necessárias na região de onde provêm as suas principais importações. O comércio triangular fornece, portanto, um método para corrigir os desequilíbrios comerciais entre essas regiões. O Comércio Triangular do Atlântico é a expressão utilizada para designar um conjunto de relações comerciais dirigidas por países europeus entre as metrópoles e os vários domínios ultramarinos, de carácter transcontinental apoiado em três vértices geopolíticos e econômicos: Europa, África e América (Norte, Centro e Sul), com relações secundárias com a Ásia e os seus produtos.

5.2.5 Santa Lúcia: a verdadeira “Helen” das Índias Ocidentais

A ilha de Santa Lúcia tem um papel crucial para a história e a literatura do Caribe. Por causa de seu belo porto em Castries, sua capital, e de sua proximidade com a Martinica⁴², Santa Lúcia sempre esteve no centro do conflito colonial. Antes de sua independência em 1979, a ilha mudou de mãos quatorze vezes e pertenceu tanto aos ingleses como aos franceses. Acabou passando definitivamente para os ingleses em 1814. A chefia do Estado, ainda hoje, cabe à rainha Elizabeth, representada por um governador-geral. Ainda hoje, a dominação colonial mantém suas marcas com a esmagadora maioria de seus habitantes negros e descendentes dos escravos africanos falando um *patois*⁴³ francês chamado *creole*, bem como a língua inglesa. Portanto, Santa Lúcia estabelece uma conexão entre as ilhas maiores falantes de inglês como Trinidad e as ilhas francesas da Martinica e de Guadalupe.

Santa Lúcia, que faz parte do arquipélago das Pequenas Antilhas, foi supostamente descoberta por Colombo em 1502. A ilha apresenta um relevo muito acidentado com muitos montes e morros e é quase toda formada por rochas vulcânicas. O clima é tropical, com chuvas fortes e repentinas, momentos de calor e mormaço e também terríveis furacões.

Os Ameríndios chamaram a ilha de “Iounalao” que quer dizer “onde o iguana é encontrado”. No entanto, os europeus só vieram mesmo no meio do século XVI, em 1502, com o francês François Le Clerc⁴⁴ que se estabeleceu na ilha Pigeon para tocar os navios espanhóis.

⁴² Cerca de 32 km ao norte de Santa Lúcia.

⁴³ Qualquer língua diferente de sua forma padrão. Embora o termo não seja formalmente definido na Linguística, qualquer derivação de um idioma padronizado pode ser um patois como, por exemplo, o pidgin (língua de contato, mistura de outras línguas), o patois jamaicano, entre outros. Refere-se ainda às derivações do idioma francês utilizadas pelas colônias.

⁴⁴ Foi um pirata francês, da Normandia, considerado o primeiro a ter uma “perna de pau”. Ele e sua tripulação de 330 homens foram os primeiros europeus a povoar a ilha de Santa Lúcia.



Figura 1 – Mapa de Santa Lúcia

Muitos europeus visitaram ou residiram em Santa Lúcia e seus relatos de viagem são importantes para um estudo mais detalhado sobre a ilha. “A viagem de Olive Branch”⁴⁵ é um material interessante que oferece uma visão muito particular sobre a ilha. Descreve a estória de aventureiros da Guiana que foram desviados de suas rotas por causa das tempestades e aportaram em Santa Lúcia. Os índios Caribes foram descritos nessa obra como “canibais cruéis, comedores de carne humana”. Outros relatos falam sobre a vegetação exuberante e a vida selvagem da ilha. São relatos dos primeiros contatos entre caribenhos e europeus que sugerem a ideia de outrização. Outros autores como Owen Rutter, Patrick Leigh Fermor e Sir Frederick Treves fazem uma descrição abrangente da ilha. Esses autores dão atenção especial à luta entre os franceses e os ingleses pela ocupação da ilha, sua expansão e práticas culturais.

O país também vivenciou, ao longo de sua evolução, vários ciclos econômicos. Primeiro, foi a exploração da madeira para o fornecimento de carvão. Com a devastação das florestas, o que restou da rica flora original só pode ser obtido nos pontos mais altos e mais frios da ilha. Em OMEROS encontramos uma passagem que ilustra esse fato logo no início do poema, quando os pescadores derrubavam uma árvore para fazer uma canoa. Vejamos:

Foi assim que, num amanhecer, nós talhamos aquelas canoas.
Philoctete sorri para os turistas, que com suas máquinas fotográficas
tentam tirar sua alma. “Logo que o vento traz a notícia

para os laurier-cannelles, suas folhas se põem a tremer

⁴⁵HULME, Peter; WHITEHEAD, Neil. L. *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 62

no instante em que o machado da luz do sol fere os cedros
porque podiam ver os machados em seus próprios olhos.

O vento levanta as samabaías. Soam como o mar que alimenta a nós
pescadores durante a vida inteira; e as samambaías se curvaram:
‘Sim, as árvores têm que morrer! Assim, punhos premidos nos paletós –

porque estava frio nas alturas – e a respiração fazendo plumas
como a névoa, passamos o rum. Quando voltou, a bebida deu ânimo para a gente se
tornar assassinos.

Eu ergo o machado e rezo por força nas mãos,
para ferir o primeiro cedro. O orvalho me enchia os olhos,
mas atiro mais um rum branco. Então avançamos.”
(WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. I- I pag. 31)

Depois, veio o ciclo da cana-de-açúcar com uma grande produção de açúcar e de rum da melhor qualidade, mas esse período foi rápido e terminou com as usinas desativadas. O solo da ilha não era rico em pedras preciosas e só se pôde extrair dele o enxofre que não rendeu bons resultados. Hoje, a ilha tem uma economia pobre, com renda extraída de seus bananais, coqueiros, a pesca e a pecuária e, recentemente, o turismo com a presença de grandes transatlânticos atracados em seu porto.

Santa Lúcia também possui uma literatura bastante rica. É importante mencionar “literatura”, em vez de “escritores”, pois a tradição de história oral dos caribenhos teve uma grande influência nos documentos escritos. Ainda hoje, muitos escritores nativos não são publicados, pois produzem uma literatura essencialmente oral. Considerando o tamanho da ilha e sua população⁴⁶, podemos afirmar que ela possui uma tradição literária exemplar. A literatura escrita começou no período pós-guerra e Derek Walcott é parte dessa primeira geração de escritores. A projeção do autor como um poeta maior certamente elevou Santa Lúcia como parte do cenário literário mundial. Em *OMEROS*, a maior parte da ação não se passa em Castries, mas sim em Gros Îlet situada na costa ocidental de Santa Lúcia. É lá que quase todos os personagens do poema vivem, numa pequena aldeia de pescadores com ligações importantes para a história local. Foi de lá que o Almirante Rodney zarpou com sua frota para a histórica Batalha das Santas⁴⁷. A tabela abaixo fornece alguns dados sobre a ilha de Santa Lúcia.

⁴⁶ Território de 616,42 quilômetros quadrados. População de 168.000 habitantes.

⁴⁷ Batalha das Santas foi o episódio no qual a frota inglesa, sob o comando do almirante Rodney, impôs grande derrota à esquadra francesa, em 1782, fazendo com que Santa Lúcia passasse definitivamente para o domínio inglês, em 1814, após mudar de ‘dono’ catorze vezes.

Tabela 3-Informações gerais sobre a Ilha de Santa Lúcia

Localização	Caribe
Capital	Castries
Área	239.38 mi 620.00 km (3.5 vezes o tamanho de Washington, DC)
População	168, 312 (estimativa de 2007)
Grupos Étnicos	90,5% de Afro-americanos, 5,5% de euroafricanos, 3,2 % de indianos, 0,8% de europeus meridionais.
População estimada em 2050	235,420
Independência do Reino Unido	22 de fevereiro de 1979
Língua	Inglês (oficial), francês e espanhol; kwéyòl (patoá francês, dialetal)
Índice de Alfabetização	67.0% total, 65.0% homens, 69% mulheres
Religiões	Católicos 79%, Protestantes 15,5%, outras 5,5%
Expectativa de Vida	69.0 homens, 76.39 mulheres
Tipo de Governo	Democracia parlamentar conforme o modelo britânico
Moeda	Dólar Caribenho Oriental
GDP (per capita)	\$4,500 (estimativa de 2000)
Indústria	roupas, montagem de componentes eletrônicos, bebidas, caixas de papelão, turismo, fabricação de cal
Agricultura	bananas, coco, vegetais, frutas cítricas, raízes, cacau
Solo Arável	8%

5.3 Derek Walcott e sua obra: a transculturalidade de que se constitui a voz do Caribe.

Escritor caribenho de etnia crioula, Derek Alton Walcott nasceu a 23 de janeiro de 1930 em Castries, a capital de Santa Lúcia, uma pequena ilha situada no Mar do Caribe. Oriundo de uma família de escravos, seu pai era um aquarelista, também poeta, que acabou por falecer quando Derek ainda era uma criança. A mãe, uma professora da escola metodista local, de espírito lutador, conseguiu, apesar de tudo, providenciar uma boa educação aos seus filhos gêmeos, Derek e Roderick. Derek Walcott estreou como poeta aos dezoito anos de idade, com a publicação de *Twenty Five Poems* (1948), numa edição limitada financiada por sua mãe. Ele sempre dizia: “Desde pequeno eu sabia que seria um escritor”.

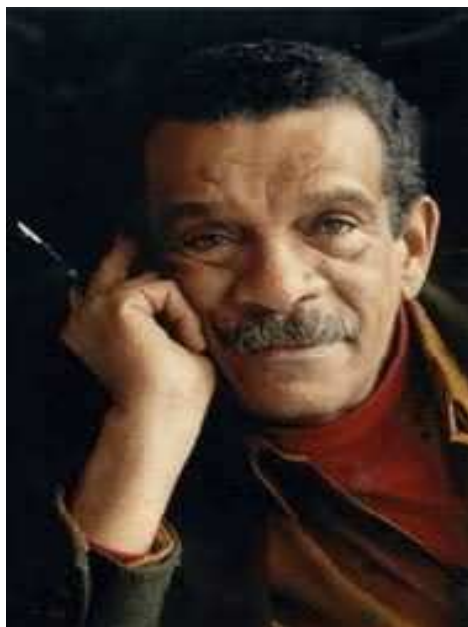


Figura 2 - DEREK ALTON WALCOTT

A pequena ilha de Santa Lúcia foi, durante séculos, uma mistura dos governos francês e inglês, que acabou por produzir um lugar plurilíngue e multicultural, no qual o Metodismo e o Catolicismo coexistiam combinados com religiões de influência africana. Foi neste cenário singular que o trabalho de Walcott emergiu como uma reafirmação da cultura e identidade caribenhas. O caribenho não é uma cópia de nada, diz o poeta: “Ele é uma amálgama de povos - africanos, indianos, chineses, ingleses, holandeses e franceses - num ambiente único, que desenvolveu sua própria cultura e identidade.” Em sua obra, Walcott afirma que os escritores são responsáveis por tocar e emocionar as pessoas. Essa paixão, vibração, está presente em toda a obra do autor, suas poesias e peças. É uma paixão por

justiça, mas, antes de tudo, é o desejo de destacar o caribenho como uma cultura e uma realidade social.

De 1953 até 1957, Walcott foi professor em várias escolas do Caribe, dando, depois, início a uma carreira no campo do jornalismo. Conseguiu estabelecer-se como poeta em 1964, ao publicar *In A Green Night - Poems 1948-1960*, obra em que procura fundamentar uma cultura essencialmente caribenha. *Castaway* (1965) e *The Gulf* (1969) foram, também, caracterizados pela tentativa de encontrar uma identidade particular na confluência entre os testemunhos genéticos europeus, africanos e asiáticos.

O autor foi agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura, em 1992. Um mestre da linguagem, Walcott sempre esteve na vanguarda do seu ofício, abrindo caminhos para a expressão e afirmação dos caribenhos. Ele escreveu mais de quinze livros de poesia e trinta peças. Suas obras são escritas em inglês, e, frequentemente, ele introduz elementos da língua popular em crioulo. Seu trabalho é marcado pelas experiências do povo caribenho e reflete sua identidade e sua herança. A poesia e o drama de Walcott definem o autor como um poeta transcultural, que explora, magistralmente, tanto os temas clássicos como os afro-caribenhos e se constituem a voz do Caribe.

O sexto capítulo trata da análise formal ou discursiva do poema OMEROS. Esse tema está relacionado com a consciência caribenha que Walcott tenta delinear de modo abrangente em OMEROS e se apresenta, paradoxalmente, como um processo das relações culturais e identitárias entre uma poética antilhana e os signos do Velho Mundo. Marcado pelo colonialismo e representando um passado que não pode mais ser mudado, mas que pode ser transformado e enunciado em novas bases, seu papel principal é o de evitar o “apagamento da memória coletiva”, elevando a autoestima sem, no entanto, estabelecer um clima de vingança maligna contra seus opressores.

6. FASE 2: ANÁLISE FORMAL OU DISCURSIVA

Na fase da análise formal, parte-se do pressuposto de que os objetos e expressões que circulam nos campos sociais, por meio dos quais se dão as relações, são formas simbólicas, construções complexas que apresentam uma estrutura articulada (sejam elas textos, falas, imagens paradas ou em movimento, ações, práticas etc.). Que padrões de relações estão contidos nas formas simbólicas e em sua relação com o contexto sociohistórico? Essa fase é de fundamental importância, pois examinaremos as formas simbólicas na perspectiva da sua estrutura interna (por exemplo: análise semiótica para uma imagem, análise narrativa ou de conteúdo para um texto e assim por diante). É importante sempre relacionar essas formas simbólicas com as condições de sua produção ou do seu contexto sociohistórico, mas é importante um momento de desconstrução dos elementos internos que as constituem.

Nesta parte, pretendo sistematizar e compreender a enunciação da poética do autor, analisando o entre-lugar de seu discurso, para discutir os indicativos das questões da pluralidade, e da dominação ocidental, bem como a construção da identidade caribenha, como afro, mas tendo componentes variados. Se o sujeito colonial criou-se à imagem do colonizador por meio da aculturação, o sujeito pós-colonial forma-se pela transculturação, ou seja, pelo processo dinâmico pelo qual duas ou mais matrizes culturais interagem apesar das desigualdades de poder. O resultado é um conjunto cultural heterogêneo, que varia de acordo com o lugar e as culturas nativas. No Caribe, é possível perceber que há um reflexo dessa pluralidade, sem a exclusão de outras, vemos que há uma preocupação em espelhar todos os aspectos dessas culturas. Por meio da obra de Walcott podemos discutir as identidades e culturas de matriz africana e a questão da pluralidade cultural no Brasil.

Assim, a análise formal ou discursiva vai abordar os seguintes tópicos: OMEROS: a busca por uma identidade; os matizes das sombras: dando voz às aspirações e valores de toda uma cultura silenciada por séculos; os mitos e os heróis de OMEROS: a importância das problemáticas representadas em OMEROS.

6.1 OMEROS: a busca por uma identidade

Eu tenho um holandês, um negro e um inglês dentro de mim, e, ou eu sou nada, ou sou uma nação inteira. ⁴⁸ (WALCOTT, 1979)

A ancestralidade é a nossa via de identidade histórica, sem ela não compreendemos o que somos e nem seremos o que queremos ser. (CUNHA JR. 1999)

A questão da formação de identidades é um tema frequente nas literaturas de países colonizados, principalmente na América Latina, um continente que, desde a época de sua descoberta, busca uma afirmação identitária, fato bastante complexo devido às diversas contribuições culturais de indivíduos que imigraram, sem esquecer os que já estavam aqui e os que foram trazidos contra a sua vontade. Por muito tempo, críticos e escritores analisaram esse tema por meio de uma ótica eurocêntrica que, conforme Cunha Jr. (1999), não sai do centralismo de uma cultura greco-romana, cujos olhares eram voltados para a Europa, sem considerar o país de origem. Felizmente, essa tendência de se buscar uma identidade nacional pelos moldes europeus diminuiu com o surgimento das teorias pós-coloniais, que questionam as identidades nacionais por meio do pensamento desconstrutivista, onde o dualismo entre superior e inferior já não tem mais força e as oposições passam a ser estudadas sem hierarquias, sem a ideia de melhor ou pior.

Atualmente, muitos críticos contemporâneos reconhecem que as literaturas das Américas possuem a peculiaridade de terem em seu âmago a mistura de duas ou mais culturas pela hibridação a que os habitantes do Novo Mundo foram submetidos. Alegam, ainda, que a busca de uma identidade nacional faz com que essa literatura fuja dos padrões europeus. O traço de oralidade, comum às sociedades africanas, tornava-as frágeis diante da escrita ocidental, por isso, a transmissão da história por meio da memória coletiva foi uma das formas que os negros tiveram de ir contra os padrões estabelecidos pelo escravismo, como o silêncio e a obediência servil, por exemplo. Nesse sentido, podemos trabalhar literariamente com conceitos pensados na própria América Latina, que podem até ter sido vistos pela primeira vez em outros países, em épocas distintas, mas que possuem uma característica comum: exprimem algo de novo, uma permanente transformação, pois pressupõem o contato entre uma ou mais culturas, e não são cópias dos modelos considerados “superiores”. Essa transformação é chamada de transculturação, termo proposto em 1940, por Ortiz (2001, p. 18):

⁴⁸ “I have Dutch, nigger and English in me, and either I am nobody or I am a nation.” (WALCOTT, 1979, *The Schooner Flight*) Tradução nossa.

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (...) o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de desculturação parcial (...) e a criação de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação (...)

Pode-se encontrar, no Brasil e nos países que sofreram o estigma do escravismo, por meio da voz dos descendentes africanos, uma literatura que evoca a África, denunciando a condição de vida dos afrodescendentes e mostrando um sentimento positivo de etnicidade. Por meio da literatura, o negro se expressa e (re)inventa formas de resistência. Assim, vemos o corpo negro ser libertado pela literatura e pela poesia. A identidade é afirmada em cantos de louvor e orgulho étnicos, indo de encontro ao estereótipo negativo lançado ao negro e às coisas negras. Nesse sentido, a literatura negra apresenta um forte teor ideológico porque elege como temática a história do negro, a sua inserção étnica e as suas relações com as sociedades envolvidas na diáspora.

Segundo Bhabha (1998, p. 56), a identidade nacional está marcada pelo posicionamento do sujeito e suas relações de gênero, contexto e cultura, não existindo uma identidade homogênea, constante e linear, mas uma nação marcada pelas diferenças culturais e pela forma de rever a localidade da cultura através da ambivalência.

De acordo com Glissant (1996, p. 45), os “emigrantes nus” - os negros da África deportados em vários lugares do mundo - tiveram que recompor o tecido cultural africano a partir de vestígios de sua cultura. Embora despojados de tudo, tiveram de recolher fragmentos, acompanhar pegadas na tentativa de reelaborar, de compor uma cultura de exílio, refazendo a sua identidade de “emigrantes nus”. Porém, não se conservaram puros, pois sofreram a influência *aculturativa* (isto é, *branqueadora*) do aparelho ideológico dominante. Não se pode afirmar a ideia de uma cultura afro-brasileira, única e pura. O que existe é um processo dinâmico de construção. É uma luta ideológico-cultural que se trava em todos os níveis, ainda diante dos nossos olhos.

Muitos autores enfocam duas dificuldades que permeiam os estudos acadêmicos ao se tentar definir identidade: pensar identidade como uma construção política; e construir a conscientização de que existem diversas e diferentes identidades dentro do país. Como diz Munanga (2004, p. 32), “como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumida pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento?”. Larkin (2003, p. 31) nos dá uma visão sobre a construção de identidades, mostrando a percepção de uma identidade de grupo ou coletiva “o sujeito se constrói a partir de marcas diferenciadas

provindas do outro”. Assim, o indivíduo se forma a partir de seus referenciais culturais e suas representações, mas sua identidade coletiva só será formada nas suas relações com os outros. Para Larkin (2003, p. 31):

A identidade coletiva pode ser entendida como o conjunto de referências que regem os inter-relacionamentos dos integrantes de uma sociedade, ou como o complexo de referenciais que diferenciam o grupo e seus componentes dos “outros” grupos e seus membros, que compõe o restante da sociedade.

Castells (2000, p. 24) define identidade como a fonte de significado e experiências de um povo, processo de construção de significado com base em um atributo cultural. Concentra-se na identidade coletiva e concorda com o ponto de vista sociológico de que toda identidade é construída em um contexto marcado por relações de poder. Desse modo, propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; *Identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação (...) *Identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 2000)

A procura por uma identidade negra se adapta perfeitamente ao conceito de Castells (2000) de uma identidade de resistência criada por aqueles que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas, em posições de dominados. Para o autor, as identidades de resistência precisam se transformar, para garantir sua efetividade, em identidades de projeto, capazes de redefinir sua posição e escrever sua própria história. Assim, vemos que a construção da identidade se processa na interação social com os outros indivíduos, sendo, portanto, produto social e histórico, que não pode ser concebida como algo estático e definitivo.

Verificamos, após a apresentação dessas ideias, que as palavras identidade e cultura têm uma relação íntima e estão interligadas, são interdependentes. Não se pode pensar em identidade sem cultura e vice-versa. Assim, os negros no Brasil, bem como em outras partes do mundo onde foram escravizados, não constituíram uma única identidade nem uma só cultura, pois vieram de diferentes áreas da África e de diferentes épocas, por isso as demonstrações culturais apresentadas em cada lugar também foram diversificadas.

Nesse sentido, o sujeito que emerge da fusão de várias culturas, seja no Brasil, na África ou no Caribe, é o que Janmohamed (1992, p. 96) chama de intelectual fronteiriço,

aquele que se situa entre o núcleo e a margem, procurando articular entre as duas posições e falando como um observador, tanto de dentro como de fora. Para tanto, as línguas foram um meio de confirmar a identidade e coesão de um grupo, como afirma Wole Soyinka⁴⁹ em seu artigo “*Language as Boundary*”. Houve algumas razões pragmáticas para a escolha da língua inglesa nos países colonizados pelo império britânico: primeiro ela se tornou conveniente e neutra para enfrentar os dominadores, depois o inglês acabou por se tornar impuro, pois surgiram outras formas que tornaram o idioma diferente de seu padrão ao ser utilizado pelos colonizados. Com isso, por meio da apropriação da língua os colonizados puderam dar seu grito de liberdade, contar sua história, mostrar para o mundo como eles eram tratados pelos colonizadores. O uso da língua inglesa foi, então, para os escravizados, como a vingança de Caliban, a criatura horrenda e disforme da peça de Shakespeare, “*The Tempest*”⁵⁰: “Vós me ensinastes a falar e todo proveito que tirei, foi saber maldizer. Que caia sobre vós a peste vermelha porque me ensinastes a vossa própria língua.”

Como enfoca Bonnici (1998, p. 7), o fato de o império britânico ter sido o mais extenso e o mais estruturado de todos, deu aos críticos a chance de poder analisar a literatura escrita em inglês por povos tão diversos em circunstâncias geográficas e históricas bastante diferenciadas. Além disso, a língua inglesa propiciou a abertura do mercado europeu para a literatura pós-colonial, assim como sua divulgação nos grandes centros culturais. A herança da língua inglesa vai servir de instrumento para a criação de uma literatura fora dos modelos europeus ou canônicos, mas, nem por isso, menor ou tributária. A língua torna-se, então, a estratégia mais eficaz para enfrentar o opressor, denunciar suas maldades e subverter a ordem.

Desde muito cedo, Derek Walcott demonstrou um grande interesse tanto pelo mar quanto pelo mundo homérico, definindo este último como “um eco na garganta”. Por isso, ele dedicou dois trabalhos importantíssimos a esses temas: *OMEROS* (1990) e *THE ODYSSEY- A stage version* (1993). *OMEROS* é uma obra dividida em cento e noventa e dois cânticos escritos com uma grande riqueza de metáforas poéticas. O poema consiste de sessenta e quatro capítulos divididos em sete livros. A publicação de *OMEROS* garante a qualidade longa e duradoura do trabalho de Walcott. É um epos-romance moderno com uma grande variedade de histórias, conversas, monólogos, episódios, descrições e impressões detalhando minuciosamente o mundo caribenho, sua vida cotidiana, seu povo, animais, natureza, águas e florestas.

⁴⁹ Wole Soyinka, escritor nigeriano agraciado com o Nobel de Literatura em 1986. (*Language as Boundary - A língua como fronteira*)

⁵⁰ SHAKESPEARE, William. *A Tempestade*, Obra Completa, vol. II, Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1969, 925

No entanto, o próprio autor diz, em uma entrevista concedida, não atribuir ao poema o caráter épico:

Não penso nela (a obra) como épica.... certamente não no sentido de uma estrutura épica. Onde estão as batalhas? Há algumas, suponho. Mas o termo épico faz com que as pessoas pensem em grandes guerras e grandes guerreiros. Esse não é o Homeros em que estava pensando. (WALCOTT, 1990, p.)

Certamente, as palavras do poeta não diminuem a importância de sua obra e nem invalidam o seu caráter épico devido à grandiosidade do tema. Entretanto, sua fala nos remete à terminologia bakhtiniana do epos-romance, onde o linguista russo Mikhail Bakhtin⁵¹ (num texto concebido para uma palestra em 1914) apresenta as três características de uma epopeia. O autor faz uma reflexão sobre a epopeia que se caracteriza por três traços constitutivos: em primeiro lugar aponta para o passado nacional épico, o passado glorioso. Esse passado não é encontrado na obra de Walcott, pois além de não ser o objeto central, ele é, muitas vezes, mencionado ironicamente, com muitas alusões ao imperialismo/colonialismo como sendo a principal causa da falta de raízes das raças oprimidas. Na visão de Walcott, nem sempre é bom ou, ele nem sempre se orgulha, de ser oriundo desse passado. Vejamos dois exemplos mencionados pelo autor, em clara referência à colonização britânica e francesa da ilha da Santa Lúcia, respectivamente:

Quem vai nos ensinar uma história da qual também somos capazes? / A Torre Sangrenta, vista de um ônibus vermelho de dois andares. Quando, como pardais, nossa prole é um flagelo público?(WALCOTT, 1994, Livro Quinto cap. XXXVIII - III p. 197)

Onde os escravos construíram o quebra-mar. Mas os nomes dos construtores não estão lá, ao contrário, o céu azul é uma túnica militar francesa.(WALCOTT, 1994, Livro Sétimo cap. LXII-III p. 290)

Em segundo lugar, a lenda nacional é que deve estar presente numa epopeia e não a experiência pessoal imaginada e recriada. Assim, em OMEROS percebemos que o próprio escritor se coloca tanto como personagem como narrador, inserindo muitas passagens de sua vida e experiências autobiográficas. Como exemplo, podemos mencionar o livro quarto e o

⁵¹ Mikhail Mikhailovich Bakhtin (17 de novembro de 1895 , Orel - 06 de março de 1975 , Moscou) - foi um filósofo e pensador russo, teórico da cultura europeia e as artes. Bakhtin foi um verdadeiro pesquisador da linguagem humana. Seus escritos, em uma grande variedade de assuntos, inspiraram trabalhos de estudiosos em um número de diferentes tradições (o marxismo , a semiótica , estruturalismo , a crítica religiosa) e em disciplinas tão diversas como a crítica literária, história, filosofia, antropologia e psicologia. BAKHTIN, Mikhail. Epos e romance: sobre a metodologia do estudo do romance. In: *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Bernardini et al. 4 ed. São Paulo: UNESP, 1998, p. 397.

quinto que narram as andanças de Walcott pelo mundo, suas vivências na Europa e nos EUA. Vejamos algumas passagens ilustrativas:

Cruzei meu meridiano.
 ...Senão como iria reconhecer
 aquela luz à qual estava presa, este porto onde a Europa
 se erguia com seus terrores e terraços, aclive por aclive?
 ...nenhuma espada é apontada para reconquistar o porto de Gênova.
 ...dos ônibus-de-dois-andares que partiam da Praça Trafalgar.
 ...do bolo-de-noiva que era Londres.
 ...enquanto uma névoa esgueirante esconde os impérios: Londres, Roma, Grécia.
 Quem decreta uma grande época? O Meridiano de Greenwich?
 (WALCOTT, 1994, Livro Quinto, cap. XXXVII e XXXVIII, pp. 185, 187, 189, 191)

Quanto ao terceiro ponto, o mundo épico é isolado da contemporaneidade, isto é, do tempo do escritor, pela distância épica absoluta. Segundo Bakhtin, o mundo da epopeia é o passado heróico nacional, é o mundo das origens e dos fastígios da história nacional, o mundo dos pais e ancestrais, o mundo dos primeiros e dos melhores. A epopeia jamais foi um poema sobre o presente, sobre o seu tempo e, sim, desde o seu início, foi um poema sobre o passado. Em *OMEROS*, a contemporaneidade é visível, e se apresenta tanto nos encontros entre os nativos da ilha e os turistas que a visitam para desfrutar de seus lugares paradisíacos, como nos vários temas e maneiras de lidar com os problemas do cotidiano. Nesse sentido, o herói se constitui num homem comum, uma mistura dos níveis formais e temáticos, num romanceamento épico do poema: o próprio Walcott se coloca como sujeito, sendo também o narrador. Assim, sua obra se ressignifica e se renova criativamente, atendendo aos apelos do que ele mesmo chama de “a maquinaria de fora conhecida como Literatura”⁵² (WALCOTT, 1994, p. 86)

De acordo com Bernd (2001, p. 29), a literatura exerce duas funções distintas: uma função sacralizadora, quando atua no sentido de unir a comunidade em torno de seus mitos fundadores, de seu imaginário ou ideologia; e a outra dessacralizadora, que corresponde à desmistificação de tal sistema que vinha sendo construído, surgindo, assim, a consciência crítica da realidade que desconstrói estereótipos. Desse modo, podemos dizer que a obra de Derek Walcott atua de dois modos, pois, ao mesmo tempo em que recorda elementos fundadores, enfatiza os mitos e relembra contos e lendas da tradição oral por meio do epos-romance, fazendo uma transgressão dos conceitos vigentes por meio dos discursos que foram silenciados e excluídos, como a fala daqueles que não têm voz: os escravizados. Assim, Walcott faz a (re)contagem da história num espaço transcultural onde iguala o discurso das

⁵² *OMEROS*, Livro Primeiro, cap.XII-I, p. 86).

elites e dos oprimidos, fazendo com que os “outrizados”⁵³ (colonizados e oprimidos) possam levantar sua voz para expor, no âmbito do discurso pós-colonial, toda sua dor, luta e reconstrução do ser em um momento em que as periferias estariam resgatando sua história para mostrá-la à humanidade.

Um tema central que permeia toda a obra de Walcott é a busca pela identidade. Muito cedo, ele sentiu, intensamente, os antagonismos entre a herança cultural do Velho Mundo e as tradições do Novo. Thieme (1999, p. 25), em seu trabalho crítico sobre Walcott, descreve o conflito entre as posições da Europa e África, a língua inglesa e a francesa, o inglês padrão e o crioulo e a religião metodista e a católica. O crítico fala de *um senso de perfeição perdida, inocência partida e fragmentação mental*, que ele considera ser um resultado da divisão racial da sociedade caribenha.

Em OMEROS, Walcott continua a lutar com o seu hibridismo e tenta conviver com as diferentes forças culturais que comandam seus princípios. O personagem principal de OMEROS, Achille, caracteriza a busca de Walcott pela identidade. A figura de Achille representa o meio principal para a auto-realização e a aceitação da herança híbrida do autor. A viagem simbólica de Achille, em busca do seu próprio passado, representa a contemplação de sua origem africana. Achille chega à conclusão de que precisa reconhecer a influência da África em sua criação e legitimizar certos aspectos de sua herança. Na viagem, Achille encontra seu homônimo, a conexão de suas origens com a África e discute sobre seu hibridismo. Em sua fala, Achille aponta uma grave consequência da integração cultural: “Tudo foi esquecido. O mar surdo mudou em volta de cada nome que vocês nos deram; árvores, homens, nós ansiamos por um som ausente” (WALCOTT, 1994)

O inusitado nessa recontagem da Odisseia é que ela não é habitada por monstros, deuses ou guerreiros heróicos, mas, simplesmente, por pescadores caribenhos cujos nomes gregos registram suas identidades híbridas. Ao recriar o poema épico, Walcott o faz sob a ótica do mundo pós-colonial, numa fusão com a cultura contemporânea, demonstrando uma possível articulação entre os seres humanos, apesar de todas as diferenças e conflitos. Embora OMEROS não seja um poema épico no sentido tradicional, seu sucesso reafirma a substância de toda a obra de Walcott, porque nela residem os temas que, consistentemente, têm preocupado o autor: a beleza de sua terra natal, o fardo de um legado colonial, a fragmentação da identidade caribenha e o papel do poeta em focar essas preocupações.

⁵³ Termo usado como tradução para a palavra em inglês “othering”.

6.2 Os matizes das sombras: dando voz às aspirações e valores de toda uma cultura silenciada por séculos.

Vivemos à sombra de uma América que é economicamente benéfica, mas, politicamente, malévol. Essa malevolência, por causa do seu tamanho, ameaça qualquer sinal de identidade, mas a sombra é tão inevitável como a de qualquer outra potência anterior. No entanto, nós éramos americanos, assim como éramos britânicos, mesmo que somente geograficamente, e agora que a sombra do império britânico passou por nós e por cima de nós no Caribe, nós nos perguntamos se, no sentido espiritual ou cultural, nós devemos nos tornar americanos. [...] Não porque a América me deva a vida sem a culpa histórica, ou que ela precise da minha presença, mas porque nós dividimos esta parte do mundo [...] tanto como conquistadores e vítimas, quanto como exploradores e explorados. (WALCOTT, 1974)⁵⁴

Emergindo de mais de três séculos de uma brutal opressão, o povo caribenho tornou-se refém de uma cultura inexoravelmente amarrada a uma história imperial que não foi escrita por eles. Foram silenciados, sem possibilidade de fala e inserção, relegados ao “nível baixo” das hierarquias tradicionais de cultura, herdeiros de uma civilização a qual não criaram e cronistas de uma linguagem codificada pelos traficantes de escravos e exploradores do Novo Mundo. A história do Caribe foi, então, permeada de fluxos e mudanças, diáspora, exílio e colonialismo. O caleidoscópio de culturas importadas deu aos caribenhos essa característica singular onde a Europa parecia se misturar com o “novo mundo”. Apesar dessa combinação, ou, melhor dizendo, talvez por causa dela, uma consciência caribenha única e peculiar surgiu, e é essa consciência que Walcott tenta delinear em *OMEROS*. Toda a sua obra tem o homem como meio e fim.

Dar voz ao espírito de um povo, às suas aspirações e valores é um projeto que poucos poetas, escritores e artistas têm ousado levar adiante. Muito menos, ainda, foram bem sucedidos em engendrar poeticamente as características relevantes dessa identidade coletiva e o espírito da época em que ela floresceu. Considerar o projeto de Walcott como um trabalho hercúleo e de grande magnitude no âmbito da representação literária de um povo é dar ao autor o lugar devidamente merecido. *OMEROS* não foi à toa escolhido por críticos e poetas em 62º lugar dentre os cem melhores trabalhos poéticos do século XX.

⁵⁴ We live in the shadow of an America that is economically benign yet politically malevolent. That malevolence because of its size, threatens an eclipse of identity, but the shadow is as inescapable as that of any previous empire. But we were American even while we were British, if only in geographical sense, and now that the shadow of the British Empire has passed through and over us in the Caribbean, we ask ourselves if, in the spiritual or cultural sense, we must become American [...] Not because America owes me a living from historical guilt, nor that it needs my presence, but because we share this part of the world [...] even as conqueror and victim, as exploiter and exploited. (WALCOTT, 1974, p. 51) Tradução nossa.

Alijados das antigas tradições e alienados da prática cultural colonial, os caribenhos modernos encontram-se na curiosa posição de serem definidos, pessoal e culturalmente, somente em termos negativos. Não se sentem nem africanos, nem europeus, nem norte-americanos, no entanto, estão claramente ligados aos três povos, parecendo habitar em um limbo cultural que não pode ser delineado de um modo específico (BAUGH, 1986, p. 123). Por isso, permanece o fato de que a identidade caribenha tenha sido forjada no meio de uma destruição social e física que as ilhas experimentaram, e de que as artes e a cultura original surgiram do apocalipse da era colonial. A separação dos impérios coloniais no meio do século XX precipitou um período de instabilidade política e econômica no Caribe.

O cenário no qual OMEROS foi escrito, a ilha de Santa Lúcia, surge como um palco no qual esses atores, os habitantes e suas diferentes origens, são lançados. Lá eles se encontram, mas permanecem estranhos em uma terra estranha. Um povo que ficou órfão de um passado e que, por isso, deve valorizar mais o seu presente, recriando o futuro e reescrevendo uma história possível. Uma história, não de vingança, revide ou ressentimento, mas de valorização de sua herança diversificada. Qualquer obra que se prenda a atacar o dogma imperialista torna-se, também, escrava do poder hegemônico e eurocêntrico. Nas palavras de Oliveira Filho (2003, p. 11), um posicionamento pós-colonial: “três sentidos coordenados pela carga semântica de um outro prefixo, talvez tido por mais corriqueiro, o “re” da repetição: re-lembrar, re-avaliar e corajosamente criar as condições para um re-fazer.”

Não se desprezam no poema intenções nativistas. Haverá um ufanismo semelhante ao de escritores do século passado, da literatura de imitação da metrópole. Alguns críticos (FARRELL, 1996; DOUGHERTY, 1997) da obra de Walcott já chamaram atenção para esse fato. No entanto, Walcott desenvolve, em seu trabalho, uma estratégia que nem ataca nem imita as formulações literárias dos clássicos de qualquer época e de nenhuma sociedade que esteja diretamente ligada aos caribenhos. De algum modo, as culturas, bem como seus sujeitos, passam por um processo de se espelhar, de se confrontar, e, nesse processo, o *eu* e o *outro*, tornam-se claramente visíveis.

Assim, essa intenção ufanista manifesta-se no sentido de louvar a natureza pródiga da terra. Desperta o desejo de opor os recursos naturais da região a essa tendência lamentável de se consumir mais e mais produtos alienígenas, por vezes nem na ilha cultivados, fomentando a importação que concorre para a extinção gradativa das espécies nativas. E isso, palidamente, antevê uma conotação econômica regional que se alia ao sentido antropocêntrico do poema. Percebe-se a presença maciça do homem, a partir da natureza que

não se apresenta morta em arte plástica, mas sim viva, porque o homem se inclui nela e lhe é meio e fim. Merece destaque o fato de que é possível perceber o assalto da alma cultural caribenha pela indústria turística, a crescente invasão da ilha por hordas de turistas sem compromisso com a região, pelos conchavos de políticos e empresários gananciosos, pela construção de resorts luxuosos que, com certeza, não servem para os seus moradores. É a conspiração de Helen.

... e a aldeia não parecia se importar com o fato de estar morrendo com suas mudanças, com o modo como prostituía aquela vida simples que logo iria desaparecer, enquanto seus filhos gingavam nas calçadas ao som da mistura de ianque-açucarado, e crioulo-morno do DJ.
[...]
iriam ter fim os becos arenosos e suas lojinhas modestas, o cheiro do pão fresco a sair de seu forno crioulo, sua farinha transformada em cocaína, suas filhas em putas, enquanto os DJ's berravam,
“TAMOS INDO, HOMEM. TAMOS INDO!”
Mas em direção a quê?
(WALCOTT, 1994, Livro Segundo, cap. XXI –I, p. 121-122)

Castries o corrompia com sua vida turbulenta, seu mercado cheio de lixo, com lotações demais em concorrência. Castries fora a sua concubina, que, como Helen, ele havia cobiçado à distância; e agora possuía a ambas, mas uma insatisfação assustadora esvaziara seu rosto; a descoberta de que o mar era um amor
(WALCOTT, 1994, Livro Sexto, cap. XLV-III, p. 221)

Eram os traidores
que, em cargos eletivos, viam a terra como paisagens para hotéis e promoviam a garçons os filhos dos outros, enquanto os seus próprios aprendiam outra coisa.
(WALCOTT, 1994, Livro Sexto, cap. LVIII-I, p. 269)

Então o que se vê no poema? Exatamente o que surge a nossos olhos: o homem ressaltado, com suas alegrias, com seu trabalho, com seus estigmas, com seus amores, bailando em cada verso nas mais absurdas, quando não nas mais exatas e reais comparações: no amor, no sonho, na arte, na vida. Como nos versos abaixo que mostram a briga de Achille e Hector por Helen:

A fúria que ele sentia contra Hector era vergonha.
Endoiçer por causa de uma lata velha de achicar, coberta de ferrugem! Esses pescadores duelavam por uma sombra e seu nome era Helen.

Philoctete tentou fazer as pazes entre eles. Disse a Hector que eles eram homens, que ele suportava sua própria ferida com a paciência que Deus lhe dava...

...disse que não importa o que faça uma mulher,
 é assunto dela; mas os homens estão ligados por seu trabalho.
 Mas nenhum deles ouviu. Como Heitor. Como Aquiles.

(WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. III-I; cap. VIII-III pp. 42, 67)

Ressaltando o homem e seus conflitos, Walcott confirma a necessidade do reconhecimento da dualidade da cultura do outro por meio da briga de Achille e Hector. O conflito entre os dois amigos pelo amor de Helen mostra a batalha entre o tradicional e o moderno. Achille vive de acordo com o costume da ilha e procura suas raízes africanas, enquanto Hector se desvia dessas tradições e deixa a pesca para viver do comércio. Hector representa a urbanização da cultura africana, vejamos o trecho que descreve o transporte que Hector comprara para trabalhar:

...o veículo que Hector comprara com a venda de sua canoa
 tinha estéreo, assentos rajados como pele de leopardo.

O Cometa era uma jardineirinha de dezesseis lugares,
 era a quadriga que Hector comprara. Línguas de fogo espiraladas
 saltavam de suas portas corrediças. Cada banco era um divã
 de pele-de-leopardo. Graças a seu nome faiscante
 sob o arco de um foguete pintado na lateral,
 a Era Espacial chegara à ilha. Os passageiros,

comprimidos uns contra os outros sobre a pele de animal,
 deslizavam, sem mudança de marcha, para dentro de dois mundos.
 Um deles atávico, com seu emblema africano

estendidos nos assentos plásticos, enrugando-se numa dobra
 quando o revestimento se pregueava; e o outro, o que os lançava
 a um futuro icário que não podiam controlar.

[...]

...e um silêncio repentino
 caía sobre os passageiros e sobre Hector
 porque foi aqui que ele interferira na briga
 de Helen com Achille. Por que comprara para ele esta quadriga
 e abandonara o mar? Estava certo de que ela ainda amava Achille,
 e era por isso que, entre as sombras das palmeiras, o leopardo
 disparava com a sua flamante ferida, que a velocidade apenas não podia curar.

(WALCOTT, 1994, Livro Segundo, capítulo XXII-II, p. p. 126-127)

A maneira que Hector encontra de retornar às suas raízes é decorando sua van, um símbolo da influência britânica, com motivos africanos como a pele de leopardo. Essa relíquia, que antes significava a proeza e a coragem de um guerreiro, agora representa o poder da tecnologia, ao mesmo tempo em que se torna um sinal de mau gosto, “cafona” e em desuso.

O papel de Helen na luta sugere a superioridade de uma vida que integra duas culturas. Ela simboliza tanto a beleza da ilha quanto as suas oscilações entre o amor de

Achille e Hector, mostram a nova cultura adotada pela ilha. Helen deixa Achille, o que para ele só confirma a tese de que “tudo era dinheiro” (WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. VIII-I, p. 64). Achille liga a África com o espiritual, e vê a cultura imperial como superficial e fútil, pois só o que importa é acumular riquezas. Embora Helen goste mesmo é de Achille, ela continua com Hector, o que confirma o seu desejo de reconhecer seu hibridismo, assim como Santa Lúcia. O valor estético da rica cultura africana carece dos desenvolvimentos tecnológicos para sobreviver em uma sociedade urbanizada, assim, Santa Lúcia e Helen representam para os britânicos “um segundo Éden, com sua maçã dourada”; “quantos jovens Casacas Vermelhas não tinham morrido por ela?” (WALCOTT, 1994, Livro Segundo, cap. XVII-II, p.p. 106, 109). As promessas do império britânico de melhorar e até mesmo “civilizar” a África encorajam a aceitação de sua cultura. Helen, e depois Santa Lúcia, devem reconhecer sua herança inglesa, sem se preocupar com a perda de muitos costumes ancestrais. Embora Achille ache que Helen nunca mais retornará, ele atribui essa perda ao dinheiro de Hector e não relaciona esse fato com o desejo da própria Helen de “progredir na vida”. Esse reconhecimento tem a ver com o papel da diversidade no progresso de uma sociedade

Walcott resolve seus dilemas sobre sua identidade por meio dessa briga de Achille por Helen, uma metáfora da sua própria luta com o hibridismo cultural. Por meio da história de vida desses personagens, ele ilustra a impossibilidade de retornar ao passado sem comprometer o presente. Achille reafirma sua herança africana e evita as mudanças trazidas pelos ingleses, comportamento que acaba por afastar Helen dele. Ela, por sua vez, celebra essa herança híbrida, e aceita as raízes de uma nova cultura. Walcott, como narrador, aceita seu hibridismo quando percebe que ele pode criar sua própria identidade cultural “minha casa eu trago em toda parte dentro de mim” (WALCOTT, 1994, p. 173). Com essa afirmação, ele sugere que a definição de identidade surge não por meio de influências externas, mas pela decisão do próprio sujeito em definir que aspectos dessas heranças ele pretende manter. Essa ideia vai de encontro aos sentimentos anteriores de Walcott de isolamento porque ele se torna auto-dependente e, por isso, livre de qualquer ligação com uma cultura em particular. Enfim, ele encontra a saída para sua confusão cultural e identitária quando decide criar uma nova versão - uma verdadeira cultura e identidade híbrida, com o melhor de cada sociedade.

Nesse sentido, OMEROS dá voz aos questionamentos, aspirações e anseios de seu povo por meio de seus vários personagens. O personagem Achille e suas indagações parecem com as próprias buscas de Walcott por sua identidade. Walcott, para isso, torna-se o “eu” narrador. Esse “eu” embarca em uma grande viagem pelo continente europeu, bem como pelos Estados Unidos nos livros IV e V, para encontrar as características inglesas de sua

natureza, ou como uma forma de abranger em seu tema toda a humanidade. Do mesmo modo, Achille se aventura até a África numa viagem em busca de suas raízes. Podemos dizer que o “eu” é o poeta e Achille simboliza o alter-ego de Walcott. Apesar das diferenças entre as viagens empreendidas por cada um, os dois personagens compartilham o mesmo objetivo.

OMEROS é, sem dúvida nenhuma, um texto auto-reflexivo cujo objetivo é reabrir velhas feridas e o antigo debate sobre a relação do autor e de seu povo com os elementos europeus e africanos que fazem parte de sua herança, bem como com a cultura do Caribe como um todo. Reabrir esse debate é precisamente o foco do poema que faz isso conscientemente quando designa *Omeros/Sete Mares* para negociar, explorar e tentar por um fim a essas contendidas.

Em *Malebolge*⁵⁵, numa releitura do inferno dantesco, Walcott avista os especuladores da ilha em meio aos vapores vulcânicos da Soufrière. Lá nas alturas da montanha, vendo todos os “caluniadores, zombeteiros e narcisistas”, ele se dissocia dessa corja, mas se sente em dúvida quanto ao valor de seu trabalho poético e de suas metáforas que tentam transformar simples pescadores em heróis gregos.



**Figura 3 -MALEBOLGE – Oitavo
Círculo do Inferno Dantesco**

Subindo as alturas que os Plunkett amavam, de Soufrière para cima,
...o guia cego foi me levando com uma trancada mão marmórea
enquanto cheirávamos no paraíso o fétido enxofre do inferno

⁵⁵ Malebolge (bolsas ou valas malditas) ilustração de Helder da Rocha - O oitavo círculo do inferno é dividido em 10 vales (bolsas) circulares. Dentro de cada vala é punida uma modalidade de fraude. É possível atravessar as valas por meio das pontes de pedra que interligam os rochedos que as isolam. As beiras de cada vala são mais baixas no interior do círculo que no seu exterior, pois cada vala está num plano mais baixo que o outro. Depois da décima vala, há mais um rochedo e em seguida há um grande fosso que leva ao nono e último círculo.

... quando avistei o Charco da Especulação
sob os picos em forma de chifres...

do vapor em suas fendas, a profunda indignação
de Hefesto ou Ogum resmungando contra os pecados
das almas que haviam vendido a própria raça, a antiga forja
cujas cabeças borbulhavam na lava de Malebolge
cochichando tramóias enquanto subiam.
(WALCOTT, 1994, Livro Sétimo, cap. LVIII-I, p. 269)

Desse modo, perceber OMEROS como um poema que revela a natureza de um povo, dar voz a esse povo antes silenciado por séculos de dominação, foi o projeto esboçado por Walcott. E, diga-se de passagem, um projeto oneroso e de grandes proporções porque forjado no meio de uma destruição física e social sem precedentes vivenciada pelas ilhas caribenhas. Embora muitas críticas feitas ao texto como, por exemplo, o fato de que ele seja uma extensão da tradição eurocêntrica imperial por causa do uso tradicional da língua inglesa, não diminuem a grandeza e a beleza mostradas nessa obra. Afinal, em sã consciência, que escritor caribenho pode simplesmente ignorar a herança literária européia? Sem ela, teria sido impossível para Walcott delinear essa voz caribenha com uma consciência única de que seu povo não poderia ser descrito com precisão sem as cores, os odores e as misturas de todos aqueles que, de algum modo, representam a riqueza da sociedade das Índias Ocidentais.

6.3 Os mitos e os heróis de OMEROS: a importância das problemáticas representadas em OMEROS.

A África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. Nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimônios do nosso continente. Quando mencionamos essas mestiçagens, falamos com algum receio, como se o produto híbrido fosse qualquer coisa menos pura. Mas não existe pureza quando se fala da espécie humana. Dizem que não há economia atual que não se alicerce em trocas. Pois não há cultura humana que não se fundamente em profundas trocas de alma. (COUTO, 2004)⁵⁶

Entender OMEROS como uma proposta de valorização da natureza caribenha multifacetada, segundo a qual percebemos o aumento da autoestima cultural e a possibilidade de um diálogo mais intenso do caribenho como um todo, é uma questão chave. De acordo com Benítez-Rojo⁵⁷ (1992, p. 158) a produção cultural pós-colonial deve ser uma leitura que

⁵⁶ Mia Couto, escritor moçambicano, em “O Meu Nome é África”, 2004.

⁵⁷ Antonio Benítez-Rojo (Março 14, 1931 – Janeiro 5, 2005) foi um escritor e ensaísta cubano. Considerado o autor mais importante de sua geração. Sua obra foi traduzida em nove línguas e coletada em mais de cinquenta antologias.

toma o texto como dialógico e descentrado, com uma pluralidade de vozes e ritmos que compõem a tapeçaria cultural caribenha. Para isso, tomando o próprio autor como guia e cicerone, penetramos no labirinto. Que o mesmo andorinhão – tão terno e benfazejo ao poeta – nos permita reconhecer, nos meandros dos versos, os caminhos de volta e nos aponte a saída.

O poeta, cujo cérebro segrega lavas, como os vulcões de sua ilha natal, circunavega o seu mundo inventivo num turbilhão de ideias e de luzes, até que se processe o “fiat” de sua obra. Sofre de hiperestesia. Às voltas com seus demônios interiores, é sempre um paranormal, permanece numa esfera além e acima da normalidade. Não há possibilidade de entendê-lo, de destrinchar-lhe o emaranhado dos versos, e muito dificultoso seria o seu estudo, se, ele mesmo, não nos fornecesse a gazua de sua arte: a essência multirracial e multicultural da sociedade caribenha. Tradições estéticas conflitantes, herança e história diversificadas e uma gama de etnicidade se misturam num nó górdio cuja impenetrabilidade serve de princípio básico.

Kurlanski⁵⁸ (1990) diz que “Walcott é um homem impreciso. O poeta não é um cientista. Ele começa uma frase e tenta não planejar aonde levá-la. O poema se revela enquanto caminha”. *OMEROS* é um poema/romance que se passa na ilha de Santa Lúcia e gira em torno das vidas de simples pescadores. Os protagonistas da história são os pescadores simples da ilha como já foi visto; Helen, uma nativa de beleza incomparável, é o centro das atenções de Achille e Hector e muitas vezes comparada com a própria ilha tão bela e paradisíaca que um dia foi chamada de “The Helen of the West Indies”. Achille e Hector disputam ferozmente o amor de Helen. Com o intuito de reimaginar as vidas e vozes do povo do Caribe por meio da mitologia e da épica gregas, Walcott constrói pontes entre o Velho e o Novo Mundo, sem ser anacrônico. Trata-se, em linhas gerais, da descrição da jornada ancestral espiritual de seu protagonista negro, Achille, do ciúme que nutre por Helen, a mais bela mulher da ilha, dentre outras histórias que dialogam com as heranças europeias, africanas e nativas das Américas. Inclui traços autobiográficos condizentes com grande parte das obras escritas no âmbito da literatura pós-colonial. A narrativa é entremeada pelo passado e o presente, a natureza e o homem, as lutas coloniais e o escravismo exercido pelos britânicos, holandeses e franceses nas ilhas do Caribe. Uma figura central no poema é o poeta/narrador que é assombrado pelo fantasma da falta de raízes, pelo desespero do amor perdido, pela busca de sua ancestralidade. Por isso, empreende a viagem pelo mundo e, finalmente, tem sua

⁵⁸ Mark Kurlansky, “Derek Walcott: Homer in the Caribbean” *International Herald Tribune*/5/10/1990

fé renovada quando é guiado pelo cego *Omeros/Sete Mares* e suas visões em Santa Lúcia. Omeros e Sete Mares, o bardo e o poeta, se fundem e se alternam representando um só personagem, igualando-se aos *griots* dos africanos e ao xamãs dos indígenas, conhecem os males da humanidade e prevêem o seu destino. Assim, as problemáticas enfocadas em OMEROS, todas elas de especial relevância para o contexto, podem ser elencadas a seguir:

- a) Influência das obras de Homero e Dante. Raiva, divisão, competição, luxúria, batalhas, dominação, opressão, sofrimento e, por fim, o amor, o retorno às raízes e a redenção;
- b) Helen representa a mulher mais bela e a própria ilha, apresentadas com símbolo da luta humana, alvo da competição entre os homens e as nações;
- c) A viagem do poeta cujo objetivo é a busca da esperança, amor, identidade e compreensão do ser no meio da injustiça, do desespero e da desesperança como resultados do pós-colonialismo;
- d) O autor tenta destacar a experiência pós-colonial por meio da ficção poética e se inspira na natureza, história, língua e ancestralidade;
- e) A obra entremeia o pessoal e o histórico, a vida dos senhores e seus empregados, o homem e a natureza. Há vínculos estabelecidos entre os personagens e situações ocorridas no passado colonial, o presente pós-colonial, o tempo e o espaço da literatura clássica e medieval e a realidade cíclica da natureza;
- f) O mundo ocidental, o imperialismo e o mercado econômico são apresentados como fonte do mal que corrompe o paraíso caribenho, a ilha de Santa Lúcia; o escravismo e a vinda dos escravos da África para a América são vistos como uma das origens da “ferida”, a doença que o poema procura curar;
- g) A redenção alcançada depois da viagem poética, a redescoberta dos nomes e da língua perdidos, as origens africanas e americanas; a beleza e a força da natureza; a lembrança e a compreensão das relações de continuidade entre os vivos e os mortos;
- h) Os conflitos e as diferenças são apagados, os antagonistas humanos e históricos se reconciliam sob os sinais da natureza, a linguagem poética e a voz do poeta. O poeta explora a questão da sua própria identidade com todos os protagonistas. Os interesses individuais se tornam comuns e todos os objetivos são atingidos na questão da busca do amor, personalizado por Helen, a ilha de Santa Lúcia e o lagarto ancestral Iounalo que nos tempos dos indígenas foi como a ilha era conhecida, pelo fato de lá haver

muitos desses iguanos. Esse era o nome original da ilha, um nome de origem arauaque;

i) A natureza é vista como uma fonte sagrada de cura, vida nova, em muitos aspectos transcende os conflitos dos mundos humanos e históricos. Os sons da natureza encontram seu eco na linguagem poética que se apresenta como um meio de salvação.

Uma questão central que permeia toda a obra OMEROS é a ancestralidade. O conceito de ancestralidade está profundamente enraizado na cosmovisão africana. Esse conceito é tão forte que para que se consiga chegar a um entendimento das sociedades tradicionais africanas não podemos deixar de examiná-lo como um dos elementos mais constantes da cultura africana. Conforme Luz (2000, p. 90), “um dos aspectos invariantes da religião negra é o culto aos ancestrais”. É desse culto que a cosmovisão africana retira quase todos os seus elementos. Petit citando Sodré (1988, p.153) diz que o termo *arkhé* é usado para caracterizar a cultura negra e outras que como esta se baseiam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade.

A ancestralidade é, junto com a integração e a diversidade, um dos três princípios básicos que norteiam a cosmovisão africana. O universo é concebido como um todo integrado e diversificado no qual o diferente é contemplado e desejado e não apenas aceito. A diversidade possibilita as trocas e as relações de alteridade e respeito pelo outro. A tradição africana estabelece sua própria lógica no princípio da ancestralidade. Nesse sentido, o que importa é a história de um povo, aquilo que foi construído ao longo do tempo e não a afirmação egoísta do eu. O eu não é nada sem a sua tradição porque está vinculado ao seu passado, à memória daqueles que vieram antes e regulam a vida de seus descendentes distribuindo sua força e harmonia. Portanto, podemos dizer que o conceito de ancestralidade está diretamente ligado ao conceito de identidade, um não existe sem o outro.

Para os africanos, a relação com o passado tem sua razão de ser porque possibilita a ligação com os ancestrais cuja preservação da memória mantém o dinamismo de suas culturas. No entanto, os ancestrais pertencem ao tempo passado e os atores do tempo atual são seus descendentes que devem respeitá-los e cultuá-los para abrir caminhos para os novos tempos. Conforme Oliveira (2007, p. 247), o tempo da ancestralidade não é o tempo produzido na modernidade, apressado, sem encantamento; pelo contrário, é um tempo não linear, que se recria pela memória. O poder da tradição é conectado com a duração cíclica, a gerontocracia (governo por homens velhos), nos cultos dos antepassados, nos ritos de iniciação.

O africano não fica satisfeito só por viver no mundo e apenas por experimentar seu ritmo cotidiano de vida, mas deseja, também, interpretar o simbolismo de todas as coisas criadas, e participar ativamente em plena comunhão com todas elas. O mundo é e existe para o ser humano, por isso, ele deve entender sobre os mistérios, os sinais e as mensagens pelo contato diário com esse mundo: tudo tem que ser interpretado.

O que é também proeminente nesta “maneira integrada de pensar” (OLIVEIRA, 2003, p. 247) é um forte sentido do coletivo, expressado pela participação na vida em comum, em que o indivíduo é introduzido por vários ritos de iniciação. Isso esclarece o sentido profundo de família mostrado pela ligação com os antepassados. A sociedade e a religião são centradas no homem e em seu bem-estar (bem-estar, segurança, proteção). A dignidade humana é altamente respeitada e o homem tem um lugar privilegiado no universo, pois interpreta o cosmos nos termos da organização humana. O mundo é fonte eminente da vida, e, ao homem, é dado o poder de reforçá-lo, gerando mais vida. Petit (1988, p. 2) afirma que as culturas de *arkhé*⁵⁹ são extremamente ecológicas, pois possibilitam a confraternização do ser humano com o meio ambiente. É o corpo integrado à natureza, indissociável de sua dimensão ecológica.

Em Leonardo Boff (2001) encontrei as palavras mais que perfeitas para ilustrar o que foi dito acima. Leiamos seu texto:

Seria também interessantíssimo identificar a experiência espiritual que atua por trás das religiões afro-brasileiras, com a participação de milhões e milhões de pessoas de nosso país. É uma experiência profundamente ecológica, ao redor da realidade do axé, que corresponde mais ou menos ao que é o Shi para os orientais ou o Espírito Santo para a tradição judaico-cristã: uma energia cósmica que penetra todo o universo e impregna toda a realidade, concentrando-se no ser humano, (...) fazendo com que toda realidade seja irradiante e viva. O exu não é o demônio que devemos expulsar, mas o portador por excelência do axé, da energia universal. O axé atua dentro de nós, como força de irradiação, como abertura para captar mais energias e colocá-las a serviço dos demais. Seria desejável, logo, percorrer esse caminho, para fazer justiça a milhões de negros e professores das religiões afro. (...) Os caminhos do Oriente e do Ocidente não são antagônicos, mas complementares. (...) Pouco importa o nome com o qual chamamos esse centro. Mas ele corresponde àquilo que significa Deus, Tao, Olorum. (...) É o mistério vivo e interior de nossa vida e do universo. (BOFF, 2001, p. 64)

A veneração ancestral é encontrada em cada comunidade tradicional africana. O culto pertence à maioria dos povos e há muitos elementos compartilhados por muitas sociedades étnicas. Compreendido como o poder sagrado (força vital), entendido como um

⁵⁹ Muniz Sodré usa o termo grego *arkhé* para caracterizar as culturas que, tais como a negra, se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade. As culturas de *arkhé* cultuam a Origem, não como um simples início histórico, mas como o “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo.

elemento central, uma das motivações básicas do culto ancestral é a fecundidade e a procriação. Em algumas comunidades, uma pessoa sem prole não pode transformar-se em um antepassado. Há mesmo os casos em que se acredita que nomear um descendente pelo nome de seu antepassado faz com que o ancestral continue a viver em seu descendente e não seja esquecido. Dessa maneira, seus descendentes se comunicarão regularmente com ele oferecendo rituais. Por isso, o africano costuma ter muitos filhos que o recordarão e se comunicarão ritualmente com ele. Um antepassado, por sua vez, traz grandes benefícios para seus parentes vivos tais como: a saúde, a vida longa, sorte, prosperidade e bons filhos.

Ninguém pode ser um antepassado de um indivíduo que não seja seu parente sanguíneo. É por essa razão que os rituais para os mortos sem nenhuma referência particular sanguínea, são considerados como não pertencentes ao culto ancestral. Graças à sua proximidade com o Criador, os ancestrais são considerados como mediadores entre o Ser Supremo e os seus descendentes na terra. Somente aqueles que tiveram uma conduta moral boa, de acordo com os padrões africanos, é que podem alcançar o status de ancestral, pois ele deve ser o exemplo de comportamento para a comunidade e uma fonte de estabilidade e tradição tribal. O culto à ancestralidade existe como parte de um sistema religioso abrangente. Ele é limitado ao grupo étnico e não há necessidade de se fazer proselitismo. O culto ancestral é fundamentalmente antropocêntrico. É centrado no ser humano, e visa ao bem estar humano não somente neste mundo, mas também no mundo após a morte. Os versos sensíveis e pungentes do poeta senegalês Birago Diop⁶⁰, no poema intitulado “Sopro”⁶¹, ilustram a questão da ancestralidade:

Atente os seus ouvidos
 Mais às coisas que aos Seres
 À voz do Fogo, fique atento,
 Ouça a voz das Águas.
 Ouça através do Vento
 A Savana a soluçar
 É o Sopro dos ancestrais

Os que faleceram jamais se foram
 Eles estão na Sombra que se ilumina
 E na sombra que se enegrece.
 Os Mortos não estão sob a Terra
 Eles estão na Árvore que freme,
 Estão na Madeira que geme,
 Estão na Água que dorme,
 Estão na Cabana, estão na Massa
 Os mortos não estão mortos.

⁶⁰ A biografia do poeta encontra-se nos anexos desta tese.

⁶¹ Tradução de Léo Gonçalves acessado em: <http://revistamododeusar.blogspot.com.br/2011/06/birago-diop-1906-1989.html> - 15 de abril de 2012

Atente os seus ouvidos
 Mais às coisas do que aos Seres
 À voz do Fogo, fique atento,
 Ouça a voz das Águas.
 Ouça através do Vento
 A Savana a soluçar
 É o Sopro dos ancestrais
 Que jamais se foram
 Que não estão sob a Terra
 Que não estão mortos.

Os que faleceram jamais se foram:
 Estão no Seio da Mulher,
 No vagido da Criança
 E na brasa que inflama.
 Os Mortos não estão sob a Terra
 Eles estão no Fogo que se apaga,
 Estão nas Ervas que choram,
 Estão na Rocha que range,
 Estão na Floresta, na Cabana,
 Os Mortos não estão mortos.

Atente os seus ouvidos
 Mais às coisas do que aos Seres
 À voz do Fogo, fique atento,
 Ouça a voz das Águas.
 Ouça através do Vento
 A Savana a soluçar
 É o Sopro dos ancestrais

Todo dia ele refaz o Pacto
 O grande Pacto que prende,
 Que prende à Lei nosso Destino,
 Aos Atos dos Sopros mais fortes
 O Destino de nossos Mortos que não estão mortos,
 O pesado pacto que nos liga à Vida,
 A pesada Lei que nos ata aos Atos,
 Dos Sopros que morrem
 No leito e às margens do Rio,
 Sopros que se movem
 Na Rocha que range e na Erva que chora
 Sopros que permanecem
 Na sombra que ilumina e se enegrece,
 Na Árvore que freme, na Madeira que geme
 E na Água que corre e na água que dorme,
 Sopros mais fortes que tomaram
 O Sopro dos Mortos que não estão mortos,
 Dos Mortos que não partiram,
 Dos Mortos que não estão mais sob a Terra.

Assim, nosso caminho é um eterno ir e vir, incessante como o movimento das ondas do mar, um eterno refazer, lembrar e esquecer, chegar e partir. Essa é a vida, um aprendizado para a liberdade segundo as leis que regem o estágio evolutivo de cada mundo (LINHARES, 2006, p. 40).

Encontramos em OMEROS várias passagens que nos remetem a essa visão da ancestralidade. Passagens místicas e enlevantes que proporcionam ao leitor a sensação de proximidade com o sagrado e, ao mesmo tempo, fazem com que valorizemos as tradições e crenças de uma sociedade, representando sua cultura e identidade. Esses símbolos servem de aporte para os valores sociais e não podem ser vistos apenas como meras representações exóticas. Nesse sentido, por meio de OMEROS, temos a possibilidade de conhecer parte dessas tradições e também de perceber a história dos povos escravizados, após um passado de brutalidades cometidas pelos europeus. Para ilustrar melhor nossas ideias, apontaremos agora algumas das passagens mais significativas dentro do poema, envolvendo o tema da ancestralidade:

a) Uma das imagens mais recorrentes e mais simbólicas na obra é a presença do andorinhão (sea-swift) que representa a natureza, a África por sua tonalidade escura e a cruz de Cristo pela forma de seu corpo quando abre suas asas. No início do poema, Achille está observando um andorinhão. É esse pássaro que guia o herói de volta à África, na vila de seus ancestrais, em sua viagem imaginária. O pássaro é um símbolo de força e graça espiritual concedida por Deus. Por ser também um símbolo de regeneração, a imagem da ave serve como elemento de unificação do poema, dando a Achille a possibilidade de se reconciliar com a sua própria história. Há um trecho no poema em que Deus fala em dialeto com Achille, tendo como símbolo o andorinhão. Vejamos:

E Deus disse a Achille: “Veja, estou lhe permitindo voltar pra casa. É eu que mandou o andorinhão como piloto, o andorinhão cujas asas é o emblema de minha crucificação.

E não terá Deus nenhum se vier a esquecer meus mandamentos”. E Achille sentiu a vergonha e a dor da saudade de sua África.

(WALCOTT, 1994, Livro Terceiro, cap. XXV-I, p. 140)

O pássaro torna-se, então, a cura para os males do poeta por meio do seu retorno às raízes. Ao retornar, Achille não é mais o mesmo, encontra-se e reconhece sua verdadeira identidade, reconciliando-se com o seu passado.

Achille ergueu os olhos para o buraco que o loureiro havia deixado ...
Depois viu o andorinhão.

(WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. I-II, p33)

Deus abençoe a velocidade do andorinhão...
...O andorinhão fez um vôo semicircular sobre as colinas; depois como isca emplumada, se pôs a menear sobre a esteira do barco, mantendo a mesma distância da popa. Pareceu-lhe que a ave os guiava ao invés de segui-los...

E isso já era uma bênção.
Ele pronunciou o nome
pelo qual a conhecia – *l'hirondelle des Antilles*...

(WALCOTT, 1994, Livro Segundo, cap. XXIV-I, p. 134)

Segui uma andorinha-do-mar para os dois lados deste texto;...
O bater-de-asas dessa ave leva estas ilhas para a África;
ela coseu o rasgo do Atlântico com uma linha de costura;
o rasgo na alma...

(WALCOTT, 1994, Livro Sétimo, cap. LXIII-III, p. 294)



Figura 4 – ANDORINHÃO EM VÔO



Figura 5 – DESENHO DO ANDORINHÃO

b) O rio da ancestralidade é o que ajuda o poeta a definir sua própria identidade. Esquecer a ancestralidade (o retorno) é um ponto negativo, pois faz com que o sujeito se perca do seu próprio caminho, do seu destino. Conhecer essa ancestralidade faz com que ele se reencontre e aceite a sua própria história. O conhecimento da ancestralidade torna-se, então, um elemento importante para os descendentes de escravos, pois com o tráfico escravista muitos deles perderam suas raízes e não conseguem mais se lembrar de suas histórias de vida. Durante a viagem imaginária, Achille é levado até a África e encontra-se com seu pai, Afolabe. Quando seu pai pergunta o significado do nome Achille, o filho diz que não sabe. “*A name means something...*” (WALCOTT, 1994, Livro Terceiro, cap. III-III p. 137) “Um nome significa alguma coisa” diz o pai, querendo dizer que se você não sabe mais o que seu nome quer dizer é porque se distanciou do seu passado e de suas origens. “*You, nameless son, are only the ghost of a name*” (WALCOTT, 1994, Livro Terceiro, cap. III-III, p. 138). Porque um nome significa muita coisa, é como uma bênção de onde vêm as qualidades desejadas para o filho ou filha e todas as virtudes imaginadas. Não

saber o significado dos nomes era como estar sem raízes no mundo, perder o senso do seu lugar no universo. *“Salope! You all see what it’s like without roots in this world?”* (WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. IV-I, p. 21);

c) Ma Kilman é a dona de um bar na vila, o *“No Pain Café”* (Café Sem Dor). Além disso, ela é também considerada pelos seus poderes sobrenaturais, como curandeira, rezadeira e mãe-de-santo, como uma sibila (obeah-woman) em suas conotações homéricas. Na obra aparece associada à montanha de La Sorcière (a feiticeira) na ilha de Santa Lúcia. É ela quem cura Philoctete de sua ferida putrescente. Ela conhece os segredos das plantas e essa planta milagrosa, imaginada pelo autor, é trazida simbolicamente pelo andorinhão, direto da África. A ferida de Philoctete representa toda a África violentada e usurpada pelo colonizador europeu, a chaga dos antilhanos. Assim, sua cura também está diretamente ligada à recuperação da herança africana. Leiamos o trecho abaixo:

Ela o banhou no fermentar da raiz. A banheira
era um daqueles caldeirões da velha usina-de-açúcar –
com seus pilares crestados, pasto pedregoso e um cavalo

...No grito ela deitou
latas e latas-de-querosene (os fundos enegrecidos pelo fogo)

de água do mar e enxofre. A isto acrescentou
a raiz e as folhas borbulhantes. Conduziu então Philoctete
para a gorgolejante lava. Trêmulo ele entrou no banho

como um menino. Qual sanguessugas, as folhas viscosas grudaram-se
em sua espinha nodosa molhada, como as ilhas que se prendem
à bacia do Caribe enferrujado.

...mas ele podia sentir a canela putrescente
Escoar na fervura como tutano sugado, arrastando consigo
o limo de sua vergonha. Quando ele tentou pular para fora

ela o impeliu de volta com: *“Ainda não!”*. Com um trapo
empapado numa bacia de gelo ela esfregou seu rosto espremido
com a fúria ritual das mães quando lavam seus meninos;

e, enquanto ele se entregava a ela, a flor horrível
em sua canela se tornava branca e se encolhia, a corola
fechava seus espinhos como o ouriço do mar. O que mais foi curado?

(WALCOTT, 1994, Livro Sexto, cap. XLIX-I, p. 234)

Os poderes de Ma Kilman para a cura da ferida são revelados pelas formigas, outro simbolismo forte no poema porque estão associadas, por sua cor escura e seu incansável trabalho, à raça negra. As formigas revelam à curandeira a linguagem dos ancestrais e ela,

então, começa a rezar nessa língua até obter a resposta para a cura. No poema, Ma Kilman é comparada à Sibila de Cuma;

d) Não por acaso, Achille é levado, quase ao final da obra, a uma visita ao inferno dantesco. É conduzido por um barqueiro negro a um mundo extra-humano, uma outra geografia, diferente do mundo conhecido. Guiado pela mão de Omeros/Sete Mares, o poeta cego que observa e interpreta os fatos, os dois estabelecem um diálogo sobre o passado e o futuro em cima do cume de um vulcão, sentindo o cheiro do enxofre e da lama negra, observando aqueles que chafurdam nesse charco. Denuncia a espoliação comercial da ilha, a perda dos valores tradicionais e a prostituição de seu povo. Na “descida ao inferno”, o autor duvida, então, do valor de sua própria obra e suas metáforas, o que nos remete a um tema final que é o questionamento da arte e da história. De lá, podemos reconhecer que a viagem empreendida por Achille não é de ida, mas de retorno. É pelo retorno que ele poderá saber que tipo de futuro ele terá pela frente, pois o que ele realmente procura é, de fato, o seu passado. Quando o herói, já na figura do poeta, reconhece que perdeu a fé tanto na religião como nos mitos, Omeros/Sete Mares aparece e pega em sua mão como um símbolo do universo humano, afastando-o da turba de fantasmas egoístas e caluniadores, devolvendo-lhe a fé perdida, destruindo-lhe a dúvida e renovando-lhe a esperança. Enfim, depois de tantas idas e vindas, o autor volta a sua ilha natal, reconhecendo que o retorno à natureza (às origens), é a única volta ao lar possível para os seres humanos. O diálogo entre Omeros e Walcott reflete, desse modo, a eterna busca de compreender a relação do homem e o seu passado, sua ancestralidade. Aí se consolida a busca pela identidade perdida.

Conforme Italo Calvino (2009, p.19)⁶², “o desejo de um futuro a ser conquistado é garantido pela memória de um passado perdido.” Dessa forma, o epos-poema de Walcott propõe um acordo entre ganhadores e perdedores (colonizadores e colonizados), uma integralização das duas partes. Filosoficamente, o texto mostra que há lugar para todos, que a vida e a morte são processos comuns que são enfrentados por todos nós. A vida e seus percalços acontecem de modo natural e, hoje, as maiores ameaças aos caribenhos são as doenças e o crescimento econômico, que geram a desigualdade social, em oposição às sangrentas batalhas entre gregos e troianos. A ilha de Santa Lúcia e seus habitantes são

⁶² Italo Calvino: “Por que ler os clássicos?” página 19, 2009. Companhia de Bolso, São Paulo.

curados tanto individualmente como coletivamente, pois Walcott tem a ousadia de redefinir o comportamento heróico individual como uma transformação psicológica em direção ao coletivo. Como numa viagem ao *eu interior*, cada personagem se torna uma ilha dentro da ilha, mas nenhum deles pode permanecer sozinho por muito tempo. Eles necessitam uns dos outros, e, ao combinar os motivos e personagens épicos clássicos, Walcott convida o leitor a se juntar a ele em sua viagem como personagem e narrador, e a cada momento, a cada nova passagem descobrimos que o que eles querem é ser sujeitos de sua própria história, tornando-se parte da comunidade em sua ilha natal. Assim, todos os personagens que compõem o poema e, nós, os leitores, recuperamos nossa alma porque nos tornamos parte de um todo: uma sociedade contemporânea marcada pela pluralidade étnica e sociocultural.

No próximo capítulo proponho uma interpretação/reinterpretação da obra OMEROS por meio do estabelecimento de um diálogo com autores brasileiros e estrangeiros que leram e receberam o trabalho de Walcott. A posição intermediária do autor, em trânsito permanente entre várias realidades culturais, ajuda a definir seu entre-lugar. A tentativa aqui é de se questionar a possibilidade de um debate pedagógico, que coloque a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias, procurando estabelecer uma interlocução entre entidades ditas periféricas.

7. FASE 3: INTERPRETAÇÃO / REINTERPRETAÇÃO

Na reinterpretação, procede-se por *síntese*, integrando o conteúdo das formas simbólicas à análise do contexto de sua produção. Trata-se de uma explicação interpretativa, plausível e bem fundamentada – daí a necessidade de um referencial teórico consistente – do fenômeno investigado. Esse referencial ajudará a interpretar os conteúdos e os diferentes contextos existentes na obra de Walcott. É o aspecto referencial das formas simbólicas que está especialmente em jogo nesse momento; elas representam algo, dizem alguma coisa sobre algo do mundo social, e é esse caráter que deve ser compreendido no momento da reinterpretação. Sem a análise deste fator é impossível espelhar a educação nacional. Segundo alguns teóricos citados nesta tese (Bhabha, Hall, Glissant), todas as culturas estão envolvidas umas com as outras; não há cultura pura, única. As culturas se misturam para formar as identidades que também só existem por meio de oposições, resultando de empréstimos, apropriações e experiências comuns. É assim a obra de Derek Walcott, em que o próprio sujeito é o resultado de relações múltiplas entre a articulação e a negociação das tradições culturais nativas, da civilização ocidental e da tradição cosmopolita que caracteriza a atual sociedade transnacional. Ao recriar o poema épico, dando-lhe características de romance, Walcott faz sua inscrição no mundo pós-colonial, um trabalho tão híbrido quanto a cultura contemporânea que sugere uma possível articulação entre os seres humanos.

Assim, nesta fase, o intuito será estabelecer a articulação dos resultados das duas fases anteriores, isto é, a interpretação do que foi expresso pela análise discursiva à luz dos contextos socialmente estruturados de sua produção. Para Thompson, as formas simbólicas são sempre um “território pré-interpretado” pelos sujeitos que compõem o campo-objeto da investigação. Devido a isso, o autor utiliza a ideia de “reinterpretação”, a atribuição de novos sentidos às formas simbólicas estudadas. Portanto, na reinterpretação, abordaremos os seguintes tópicos: considerando os desconsiderados: os subalternos podem falar?; o retorno: há uma África essencial?; uma proposta pedagógica para Omeros: a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias.

7.1 Considerando os desconsiderados: os subalternos podem falar?

Assim os ashantis seguiram por um caminho, os mandingas outro, os ibos outro ainda...os guinéus. Agora cada homem era uma nação em si mesmo, sem mãe, sem pai, sem irmão.(WALCOTT, 1994)⁶³

Segundo Luz (1995, p. 34), devemos perceber a força do *continuum* da civilização africana antes e depois do colonialismo cujo elo mais forte desse sistema foi o capital financeiro e o tráfico escravista, a atividade mais rentável: a pedra angular do triângulo comercial Europa, África e América. Esse triângulo África-Europa-América Latina construiu uma base importante do colonialismo durante muitos séculos e, como uma boa parte dos pesquisadores afirma, foi uma fonte financiadora da industrialização europeia. Ao mesmo tempo, chegaram à América milhões de africanos que trabalharam como escravos nas plantações, nos trabalhos domésticos ou nas minas de ouro. Com a abolição da escravatura, o trato com os antigos escravos e seus descendentes permaneceu de múltiplas formas caracterizado pela exclusão. Para isso contribuíram, entre outros, as teorias raciais provenientes, em sua maioria, da Europa. As interações Europa-África-América caracterizam, além disso, o desenvolvimento de uma diáspora africana na América Latina. A população negra representa entre 84 e 98% do total em treze países situados todos no Caribe - Jamaica, Saint Kitts e Nevis, Dominica, Santa Lúcia, Haiti, Granada, Guadalupe, Barbados, Antiga e Barbuda, S. Vicente-Grenadines, Bahamas, República Dominicana. Entre estes países, só a Dominicana é um país latino-americano, com 84% de população negra.⁶⁴ O fato é que o processo de crescimento do capitalismo foi acelerado com a emergência do circuito comercial do Atlântico e ele poderia não existir como economia mundial sem as Américas (WALLERSTEIN, 1992, p. 449).

Em relação à exploração da África e ao enriquecimento da Europa com o capitalismo, Hosea Jaffe (1986) afirma que:

A Europa floresceu com o capitalismo e junto com ela o mito da “civilização europeia” – uma civilização baseada na escravidão africana, nas plantações americanas, nas especiarias asiáticas, nos metais preciosos dos três continentes não-europeus – baseada, também, nos numerais indianos, na álgebra, astronomia e

⁶³“So there went the Ashanti one way, the Mandingo another, the Ibo another, the Guinea. Now each man was a nation in himself, without mother, father, brother.” (OMEROS, Livro Terceiro/ Capítulo XXVIII-I, p. 153). O verso mostra a dispersão das etnias causada pelo tráfico escravista e pelo colonialismo com a divisão política da África pela Conferência de Berlim realizada entre 19 de Novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885 que teve como objetivo organizar, na forma de regras, a ocupação de África pelas potências coloniais e resultou numa divisão que não respeitou, nem a história, nem as relações étnicas e nem familiares dos povos do Continente.

⁶⁴ Informação encontrada em Luís Ferreira, Doutor em Antropologia. Atualmente é Pesquisador Associado do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade de Brasília.

navegação árabes,...E na pólvora, no papel e nas bússolas chinesas [...] A espada, as armas de fogo, o assassinato, o estupro, o roubo e a escravidão formaram a base material real para a ideia da superioridade europeia. (JAFJE, 1986, p. 34)

De acordo com Gonzalez (1989, p.19) a cultura caribenha foi formada basicamente por três estratos culturais diferentes: a indígena, a africana e a europeia (predominantemente espanhola). Infelizmente a primeira transculturação entre a cultura hispânica e a indígena, não passou de uma transculturação desafortunada, uma vez que a população indígena foi massacrada. É uma região que cresceu órfã, sob o signo de um povo inventado.

No artigo de Gayatri Chakravorty Spivak (1994, p. 66), *Can the subaltern speak?*, pergunta-título da leitura crítica do diálogo entre Michel Foucault e Gilles Deleuze para explicitar como ambos sistematicamente ignoram a questão da ideologia e de sua própria responsabilidade na história econômica e intelectual, a autora enfatiza o fato de que a representação é um tipo de ato da fala que pressupõe um falante e um ouvinte. Geralmente, o subalterno faz uma tentativa de auto-representação, mas ele quase nunca é ouvido, pois não é reconhecido ou não se adequa ao que é esperado de uma representação. Por isso, a representação dos subalternos parece quase impossível. No entanto, pontua a autora que deve sempre haver um esforço em desafiar a representação do *status quo* e a ideologia que ela mantém.

É óbvio que as representações são muito mais do que meras semelhanças, do que estar no lugar do outro e falar por ele. Elas são ferramentas ideológicas que servem para reforçar os sistemas de desigualdade e subordinação; servem para manter os projetos colonialistas e neocolonialistas. É necessário que não se deixe de tentar e de se fazer esforços no sentido de derrubar os modos dominantes de representação, continuando a desafiar suas forças hegemônicas e, embora a auto-representação nem sempre seja possível, ela não deixa de ser um objetivo importante. Porque o Ocidente precisa da construção do Outro para poder existir. Quando essa diferença começar a ameaçar ou a se desmembrar, perdendo força e terreno, com a fala dos subalternos, aí sim, o Ocidente perderá sua identidade de maior sujeito da história da civilização. Talvez devamos nos perguntar não se os subalternos falam, mas quem está ouvindo sua voz e de que maneira.

O trabalho de muitos artistas, escritores, filósofos dos subalternos, do “Terceiro Mundo”, atesta a possibilidade de uma subversão anticolonial e contra-hegemônica. Incluo Derek Walcott como um desses autores que subvertem essas regras e os binômios. Então, a questão principal em sua obra torna-se imperativa: o caribenho pode falar? Thomas Bonnici

faz uma análise de Caliban, personagem subalterno de “A Tempestade”, de Shakespeare que ilustra muito bem essa questão. De acordo com Bonicci (2000, p. 56), Caliban vai contra a teoria de Spivak, pois não se cala perante seu dono, enfrenta seu senhor em diálogo. De um modo similar, o que se pode observar no caso de OMEROS é que o caribenho negro, como o próprio Derek Walcott, fala: como uma coletividade, tornando-se ele próprio e a seu povo visíveis e falantes, ao menos nesse nível de literatura como produção cultural.

Entretanto, como já se disse antes, OMEROS é utilizado como uma nota de agradecimento de Derek Walcott para sua terra natal, não tendo por único objetivo representar os subalternos silenciados ou falar em seu nome. Com certeza existe em OMEROS uma autoconsciência que reflete sobre as tensões inevitáveis entre a ‘autenticidade’ do literário e sua legitimidade diante das construções sociais. Como mostra o trecho abaixo:

Todo aquele estrume grego sob as verdes bananeiras,
sob as roxas colinas, a estrada de chão chanfrado-de-chuva,
o vilarejo de tetos-de-zinco, o mito das maneiras rústicas,

tornados luzidios pela página transparente daquilo que eu lera!
Aquilo que eu lera e reescrevera, até que a literatura se tornasse
tão culpada quanto a História. Quando iriam cair as velas

de meus olhos, quando iria eu deixar de ouvir a Guerra de Tróia
em dois pescadores aos xingos no empório Ma Kilman?
Quando iria minha cabeça sacudir para longe seus ecos

como um cavalo sacode uma grinalda de moscas? Quando iria parar
o eco na garganta, insistindo, “Omeros”; quando
iria eu entrar naquela luz além da metáfora?
(WALCOTT, 1994, cap. LIV, iii)[76]

Segundo Carvalho (2003):

‘a luz além da metáfora’ é uma utópica possibilidade de representação do Caribe em si. É, portanto, mais do que uma simples nota de agradecimento, é uma tendência à representação de seu povo: “quando iria eu deixar de ouvir a Guerra de Tróia em dois pescadores aos xingos no empório Ma Kilman?”. Não parece, entretanto, que Derek Walcott se sinta de uma forma completa ‘defendendo’ os bons caribenhos contra os maus metropolitanos. Ele é contra o essencialismo de se enxergar o negro descendente de escravos como vítima eterna e os descendentes de brancos colonizadores como algozes perenes: “Não restou ninguém de quem possamos exatamente nos vingar”. Os ‘bons’ e os ‘maus’ estão cada vez mais em diálogo, por uma imposição da contemporaneidade. E OMEROS é uma participação nesse processo dialógico margem-centro. O subalterno não pode falar, não tem história. Entretanto, no Caribe de OMEROS os subalternos podem falar sua história; podem dizer suas vivências, podem desrecalcar, por meio dessa literatura, o que antes estava interdito existencial e esteticamente.

No Brasil, muitos pesquisadores como Kabengele Munanga, Henrique Cunha Jr., Petronilha Silva, Eduardo David Araújo e Muniz Sodré dão voz aos subalternos, enfatizando a

questão das *africanidades* que, segundo eles, referem-se à diversidade cultural africana dentro de uma matriz comum. Esses autores ressaltam os seguintes aspectos das *africanidades*, como enfatiza a pesquisadora Sílvia Santos:

Como constituindo a matriz comum: todas as tradições africanas têm a ancestralidade como referência, o que envolve o reconhecimento da origem da comunidade, a valorização da tradição, a relação entre a vida material e imaterial, a concepção da morte como excedente de vida e mudança para outro ciclo, a importância dos laços de linhagem, de parentesco e de família estendida, onde os anciãos desempenham um papel de destaque na educação e no convívio social. (SANTOS, 2009, p.10)

Entretanto, após nove anos de aprovação da lei 10.639/03, embora muitas mudanças já tenham ocorrido, parece que ainda não compreendemos e não aceitamos direito que o nosso passado se cruza com o passado africano. Fazer com que reconheçamos a relevância do povo africano e seu papel na construção do Brasil é transpor o silêncio e as barreiras existentes em prol da visibilidade da participação da cultura negra na formação social da nação. O fato de que cerca de seis milhões de pessoas adentraram o país por força do tráfico escravista não pode e não deve ser esquecido, nunca, por nenhum de nós brasileiros. Afinal, somos o segundo maior país negro do mundo (atrás apenas da Nigéria) e setenta por cento de todos os americanos afro-latinos vivem aqui no Brasil.

Os maiores desafios, para o tema em questão, são a formação de professores e a conscientização sobre a temática. Romper com a ideologia da democracia racial não é uma tarefa fácil, pois os próprios professores não percebem a questão do racismo em sala de aula.

Outro ponto que não se pode negar é o fato de que os pensadores europeus que marcaram o pensamento ocidental se consideraram universalistas quando, na verdade, eles eram provincialistas e não souberam dar lugar à alteridade, ao respeito, à tolerância ou, pelo menos, à compaixão. Essas ideias são difundidas amiúde e podem ser encontradas na maioria dos livros didáticos de história no Brasil, em sua grande maioria com uma visão eurocêntrica do passado histórico. Também não estamos fazendo apologia ao afrocentrismo, apenas não achamos que seja certo relegar os africanos, ou qualquer outro povo ou cultura, para a margem do pensamento e do conhecimento da humanidade. O afrocentrismo não defende que o mundo seja interpretado sob uma única perspectiva cultural, como foi o caso do eurocentrismo, mas que seja reconhecida a existência de uma cultura e a sua avaliação em termos de pensamento e conhecimento por meio de sua própria perspectiva, neste caso, e, mais concretamente, que a cultura africana seja analisada enquanto sujeito e não por meio de

modelos culturais que por vezes não só não a entendem como a desprezam e desvalorizam. Nas palavras do Professor Molefi Kete Asante⁶⁵ podemos confirmar o que foi dito:

O afrocentrismo procura descobrir o papel da África em toda situação. Quem somos nós? O que nós fizemos? Por onde viajamos? Qual o nosso papel na geometria? Como nós funcionamos enquanto pessoas em diferentes contextos contemporâneos? Mas o afrocentrismo não aponta as particularidades da África como universais. Essa é a diferença essencial entre o afrocentrismo e o eurocentrismo que avançou nos EUA e outros lugares apontando as experiências europeias como universais e verdadeiras. Essa imposição é etnocêntrica e frequentemente racista. O afrocentrismo quer mostrar que é possível existir uma pluralidade de culturas sem hierarquias, mas para isso, é preciso que haja respeito pelo outro. (ASANTE, 1998)

No Brasil, com o escravismo criminoso, os negros encontraram seu espaço de pertencimento e inserção dentro dos terreiros do candomblé, sendo do século XIX as primeiras referências a eles. O terreiro foi para esses negros o lugar perfeito para a reconstituição e reelaboração da cosmovisão africana no âmbito cultural-religioso. Por meio da religião, os negros construíram sua liberdade de expressão adaptando-se às novas exigências impostas pelo cativo. Assim, o candomblé torna-se uma forma cultural e identitária recriada no contexto nacional dos afro-brasileiros. Embora perseguidos pela polícia, os terreiros foram pólos importantes de organização das sociedades negras e a partir dos meados do século XX começaram a ser aceitos como espaços legítimos de exercício de religiosidades afro-brasileiras. As religiões foram, portanto, a principal maneira de lidar com as adversidades da vida cotidiana na construção de comunidades negras na sociedade brasileira escravista.

Oliveira (2003, p. 247) enfatiza que:

Quando refletimos sobre os três princípios básicos da cosmovisão africana, vemos que os três, em conjunto, refletem a face de Deus. Um Deus que une o mundo pela integração, que permite a expressão da alteridade pela diversidade e que reproduz a tradição pela ancestralidade.

É por meio desses princípios que vem toda a orientação para a vida, a garantia do bem-estar, da harmonia e da saúde. Aqui no Brasil, as culturas africanas foram transformadas, ritos e crenças de alguns povos se misturaram com os de outros, e com os dos portugueses, mas nesse processo, muitas características originais foram preservadas. Hoje, as culturas e as religiões afro-brasileiras são cada vez mais consideradas tão válidas quanto outra qualquer e, apesar de ainda haver muitos preconceitos dirigidos contra os negros em geral, fica mais fácil

⁶⁵ Estudioso americano, professor do departamento de estudos Afro-Americanos da Universidade de Temple (Filadélfia) onde fundou o programa de pós-graduação nessa mesma área. É conhecido por seus livros (65 ao todo) sobre afrocentrismo, comunicação internacional, intercultural e transracial.

entender que as diferenças entre santos milagrosos e ancestrais que interferem na vida dos vivos são mínimas e dependem apenas de um olhar mais tolerante que nos permita aceitar a diversidade e valorizar a fé imanente em todos os homens.

7.2 O retorno: há uma África essencial?

[...] Seu paraíso é uma África ilusória. (WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. XIII-I)
 Achille! Meu herói, meu negro! (WALCOTT, 1994, Livro Quarto, cap. XXXVI-I)
 Cantei vosso vasto país, o mar das Caraíbas! (WALCOTT, 1994, Livro Sétimo, cap. LXIV-I)

Ao escrever o clássico *Caderno de Retorno ao País Natal*, Aimé Césaire, poeta martinicano precursor do movimento da Negritude, faz uma pergunta crucial que denota o dilema do povo caribenho: “*Quem e o que somos nós?*”. Com esse questionamento, Césaire estabelece o pano de fundo que permearia o trabalho de muitos autores coloniais e pós-coloniais que estariam por vir. O *Caderno* reflete sobre o impacto do colonialismo na Martinica, terra natal de Césaire. Esses escritos tiveram um reflexo importante no pensamento e na avaliação das identidades dos descendentes africanos da diáspora. Seguindo a temática, a mesma pergunta foi feita pelo queniano Jomo Kenyatta no clássico “Facing Mount Kenya”, como foi dito na introdução desse trabalho. “Quem somos nós?” é uma pergunta também crucial para a identidade brasileira, ainda sem respostas satisfatórias.

Sem dúvida, essa é a base da obra de Derek Walcott cujos escritos têm sido guiados por perguntas como: quem e o que somos nós, os povos do Caribe? O que nós perdemos ao vivenciar o colonialismo? É possível recuperar nossas raízes? Quem nós seremos após o colonialismo? Entretanto, na visão do autor, percebe-se uma clara resistência às respostas tradicionais. Ele se posiciona contra as ideias de focar a identidade caribenha em raízes exclusivamente africanas, uma posição muito comum no início de sua carreira. Em vez de privilegiar a nostalgia da procura por uma África essencial, Walcott engendra um equilíbrio conflitante, se é que podemos assim dizer, entre os diversos elementos que formam sua experiência e identidade caribenhas.

Percebe-se, em suas obras, uma valorização das tensões que impregnam sua condição colonial e pós-colonial de nascer no Caribe e ter uma ascendência africana e europeia. Num de seus versos mais característicos, o autor pontua que:

Eu sou aquele envenenado pelo sangue de ambos

Para onde irei, dividido pela veia?
 Eu que amaldiçoei
 O oficial bêbado do governo britânico, como escolher
 Entre esta África, e a língua inglesa que eu amo?
 Traí-las, ou dar-lhes o que elas deram?

Como eu posso presenciar esse massacre e ficar impassível?
 Como eu posso abandonar a África e viver?
 (WALCOTT, 1962)⁶⁶

Assim, a obra de Walcott tenta, consistentemente, incorporar e por um fim a essas tensões e rivalidades. Como uma guerra sem sangue, sem mortos e sem batalhas. É nisso que reside a diferença fundamental entre Walcott e outros autores pós-coloniais. Ele se recusa a responder ao legado colonial com amargura, ressentimento ou vingança. Em suas próprias palavras: “nós sabemos que, ou nós devemos vingança à Europa ou nada, e é melhor ter nada do que ter vingança. Nós devemos vingança ao passado ou nada, e a vingança não é criativa.” (WALCOTT, 1993, p. 57)⁶⁷

O próprio Walcott diz que “não é um herói”, mas ao mesmo tempo diz que o narrador “é central ao poema”, por isso não se caracteriza como um épico. Ora, sendo muitas vezes ele mesmo o narrador como vemos nos capítulos IV e V, sua declaração pode soar paradoxal e a narrativa pode ser interpretada como um retrato épico do povo caribenho que é, de vez em quando, interrompida pela voz do autor, como um desejo de mostrar seu lado pessoal, o que interfere no compromisso com o público. Essa é uma crítica feita a *OMEROS*, no entanto, podemos nos aventurar e dizer que o foco maior do poema é, precisamente, enfatizar essa combinação entre o público e o privado, demonstrando que os dois são articulados pelo mesmo arranjo sociohistórico: colonialismo, heterogeneidade cultural e linguística, hierarquias de gênero, apropriação epistêmica do subalterno pelos poderes hegemônicos. Em prefácio à tradução brasileira de *OMEROS*, Paulo Vizioli (1994) afirma que:

Talvez a personagem mais surpreendente do poema – por se tratar de uma epopeia, que normalmente pressupõe uma voz impessoal - seja o próprio autor, que também comparece para falar de sua busca particular de identidade, como mulato, como antilhano, como homem e como poeta de uma língua que [...] foi dos dominadores ingleses antes de ser sua (VIZIOLI, 1994, p. 19)

⁶⁶ “I who am poisoned with the blood of both,/ Where shall I turn, divided to the vein?/ I who have cursed
 The drunken officer of British rule, /how choose Between this Africa, and the English tongue I love?/Betray
 them both, or give back what they give?/How can face such slaughter and be cool?/How can I turn from Africa
 and live?” (WALCOTT, “A far cry from Africa”, 1962. Tradução nossa.

⁶⁷ Artigo de Walcott intitulado “The Caribbean: culture or mimicry?”, In Robert Hamner, 1993, p. 57.

Esse paradoxo, de ser ao mesmo tempo narrador e personagem, encontrado em OMEROS revela sua matéria poética. Ao retratar o *millieux* caribenho, Walcott o faz dentro de suas próprias limitações, mostrando sua inabilidade ao englobar ou fazer justiça ao mundo que ele tenta representar. Para isso, Walcott também se manifesta por meio do personagem expatriado inglês de Dennis Plunkett, (Major Plunkett), ex-combatente da Segunda Guerra Mundial que, se oferece para descrever a história da ilha de Santa Lúcia. O Major Plunkett foi enviado à ilha pelo Almirante Rodney como espião para fazer o reconhecimento das forças holandesas que dominavam a ilha antes da Batalha das Santas em 1782, que devolveu o controle de Santa Lúcia ao império britânico. Plunkett é casado com Maud, uma irlandesa angustiada pela solidão e pelo desejo de retornar à pátria que, como Santa Lúcia, também fora dominada pelo império britânico. Embora casado, Plunkett deseja Helen, cuja beleza fascina e paralisa os homens da ilha, em silêncio. Porém, a atitude distante e desdenhosa da moça faz com que ele não se sinta confortável para descrevê-la. Plunkett é um historiador preconceituoso sim, mas, de algum modo, Walcott o descreve como um “branco colonial empático” que também está em busca de sua identidade. Quando desiste do projeto de escrever a história da ilha, o silêncio literário cai sobre ele e Plunkett percebe que “quanto mais duro trabalhava, mais traía sua mulher” (Livro Segundo, cap. XIX, p. 114). Como se a história da ilha estivesse tão imbricada em Helen e em tudo que ela representava que ele se sentia impotente diante de toda a lógica que a literatura propicia. Assim, sendo ele um historiador amador, manda o projeto às favas e vai cuidar de seu capital. Leiamos os trechos abaixo:

Assim, passava a lupa sobre a gravura histórica,
mas ela só aumentava os picos dos peitos da ilha,

Enterrando facções irredutíveis. Ele viera até aqui
para descobrir que a história adquire a sua própria ternura
com o tempo; viera não por uma batalha naval, mas umbigal,

pelo decote de veludo negro num vestido amarelo.

[...]

Lembrou-se num lampejo de iluminação
no bar vazio...que a ilha era Helen,
e como isso obscurecia a profunda humilhação

que ele sofreu por ela e pela roupa limão.

Uns poucos fazem a história. Os demais são testemunhas.
(WALCOTT, 1994, Livro Segundo, cap. XIX, p. 114)

Nesse sentido, Walcott questiona em *OMEROS* a supremacia da história escrita ocidental e compara a poesia com a história, pois ambas são criações manipuladas da mente humana (BURNETT, 2000). Plunkett é, então, usado na poesia para retratar algumas das falhas dessa história. Entretanto, Walcott também permite que Plunkett se desculpe e até se envergonhe do seu próprio passado como fruto dos colonizadores, permitindo que ele seja um reflexo do que há de humano em todos nós: a ambição, a busca pela identidade, o orgulho, a culpa, a vaidade, o preconceito, a luxúria, ou seja, faz com que o personagem mostre a verdadeira natureza humana. O bem e o mal são dois lados da mesma moeda.

O papel da ferida na afirmação estratégica de identidade dos povos caribenhos funciona como um duplo alerta: ela é um elemento presente nestas sociedades e não pode ser simplesmente ignorada. Se investigarmos a construção da ferida na literatura caribenha podemos compreender melhor a personificação do trauma nos corpos racializados do Caribe. Ao lidar com o trauma e propor um entendimento da ferida a partir do ponto de vista do dominado, o entre-lugar do discurso caribenho emerge. Walcott faz um paralelo entre a ferida de Philoctete e a ferida de Plunkett: o primeiro tem uma ferida na perna, enquanto o outro a traz na cabeça, dois extremos do corpo. Uma é física, a outra é psicológica. O contraste mostra que as feridas são complementares, pois ambas não querem sarar. No decorrer do poema, percebe-se que a cura das feridas entre negros e brancos, ex-colonizados e ex-colonizadores, está interligada, mas não se dá de maneira igual para todos. A ferida dos pescadores Achille, Hector e Philoctete é a que aflige os descendentes de escravos; em Denis Plunkett observamos que essa ferida não é tão dolorosa quanto à dos outros personagens e está relacionada com o fardo de ser descendente dos colonizadores; a ferida aparece, também, no próprio Walcott quando se coloca como narrador. Vemos que sua aflição histórica está ligada ao efeito do legado colonial em sua poesia, o que afeta até mesmo o estilo de *OMEROS* com a proliferação de analogias com os clássicos da literatura mundial.

Walcott (in Ramazani⁶⁸, 1987) nos alerta para o fato de que ‘feridas históricas’ não são privilégios dos povos explorados economicamente pela empresa colonizatória. No entanto, as especificidades deste momento histórico estão entre os elementos que produzem uma literatura rica e abundante. A apropriação da tradição épica em *OMEROS* é feita não tanto no sentido linguístico, mas de um modo mais abrangente de “tradução cultural” como enfatizam os estudos pós-coloniais. A ideia de um sujeito e escritor pós-colonial “traduzido” é

⁶⁸ RAMAZANI, Jahan. *The Wound of History: Walcott's Omeros and the Postcolonial Poetics of Affliction*. Modern Language Association, v. 112, n. 3, maio, 1997. P. 405-417.

a mesma proposta por Salman Rushdie⁶⁹ em seu artigo “Imaginary Home-lands” (1992, p. 17) no qual ele diz que “ao sermos carregados pelo mundo, somos homens traduzidos. Supõe-se, normalmente, que sempre se perde alguma coisa na tradução; eu, teimosamente, me agarro à noção de que também se pode ganhar alguma coisa”. Ou seja, os sujeitos das culturas híbridas são produtos de muitas histórias imbricadas que criam uma consciência pós-colonial, traduzindo o mundo ao seu redor. O próprio Walcott foi moldado por um processo de “tradução cultural” cujo resultado é sua inserção na épica homérica em *OMEROS*. Assim, mais do que uma tradução ou apropriação de um clássico, Walcott traduz sua terra natal e ao mesmo tempo assegura a cura da “esquizofrenia cultural”, como ele próprio diz, de uma história híbrida e suas manifestações do processo colonial.

Há muitas narrativas em *OMEROS*. Ler nas entrelinhas e entender o significado dessas narrativas construídas nas ondas do mar do Caribe é suturar a ferida, coletando dos destroços de um pergaminho as histórias sobrepostas dos personagens sem raízes que imaginam para si seus antepassados. Para o autor, a história é um mar de arbitrariedade, incompleta em si mesma. A história propicia apenas indícios e vislumbres dos ancestrais cujos nomes, vozes e semblantes foram levados com a maré do tempo. Reconhecer seu antepassado requer, então, um mergulho no mar da história, uma leitura dos sinais deixados nas areias, trazendo à tona estórias submersas. Mas o que motiva este mergulho nas águas dolorosas da memória? Até que ponto precisamos retornar? Segundo o próprio Walcott (1998)⁷⁰, não é um processo fácil:

Mas quem, no Novo Mundo não tem horror do passado, saber se seu antepassado foi um torturador ou vítima? Quem, em sã consciência não clama silenciosamente por perdão ou vingança?

Esse clamor silencioso encontra voz nos personagens de *OMEROS*. A viagem imaginária de Achille à África e o encontro com o fantasma de seu pai reforçam a ideia de que essa jornada reflete tanto uma perda como um retorno. A ambiguidade dessa imagem é nuclear para o poema. Quando Achille retorna, Sete Mares diz a ele para “limpar as folhas e o mato que cobrem seu quintal”. Aqui há o desejo de Achille de varrer com o passado quando

⁶⁹ Sir Ahmed Salman Rushdie (Bombaim, 19 de Junho de 1947) é um ensaísta e autor de ficção de origem indiana. Cresceu em Mumbai (antiga Bombaim) e estudou na Inglaterra, onde se formou com louvor no King's College, Universidade de Cambridge. O seu estilo narrativo, mesclando o mito e a fantasia com a vida real, tem sido descrito como conectado com o realismo mágico. Tornou-se incomparavelmente mais famoso após a publicação do livro *Versículos Satânicos* (em Portugal) *Versos Satânicos* (no Brasil), em 1989 (que condenava o Islão por perseguição contra várias religiões cristãs e hindus), que causou controvérsia no mundo Islâmico, devido a este livro ter sido considerado ofensivo ao profeta Maomé.

⁷⁰ Derek Walcott, ‘The Muse of History’, in *What the Twilight Says: Essays* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1998), p. 39. Tradução nossa.

ele diz que irá limpar todo o lugar, demonstrando sua conexão com o lugar e o meio ambiente. O retorno da viagem imaginária empreendida mostra que o povo escravizado teve que fazer uma ressignificação de seus costumes, culturas e identidades em um novo contexto como “camaleões, mudando de pele em cada lugar diferente” (WALCOTT, 1998).

Como afirma Benítez-Rojo “os caribenhos são um povo do mar”. No entanto, a paixão por Helen e a ambição fazem com que Hector largue a vida de pescador. Sua morte tem um traço de suicídio e Walcott a interpreta como “uma punição por desistir do mar”; “por causa do negócio-de-táxi, estava ganhando dinheiro” (Livro Sexto, cap. XLV, p. 221). Nem os avisos de Philoctete foram suficientes para fazê-lo compreender que seu desejo era o mesmo de seus pares, o que ele queria era conhecer e curar sua dor histórica. Nesse sentido, os escritos de Walcott apontam para uma visão adâmica do Novo Mundo, um novo começo, não por cortar os laços que o prendem a um passado irremediavelmente estarecedor, mas por tentar transformar esse passado sob a ótica oferecida pelas potencialidades do presente. Assim, estabelecida a consciência de que não há para onde se retornar, essa África essencial que se torna presente e refletida nos heróis negros de OMEROS é, na verdade, o mar do Caribe.

... que eles tinham um elo comum
entre si: o mar. O mar que mudou os cedros
em canoas, do dia em que haviam cortado as árvores...
(WALCOTT, 1994, Livro Primeiro, cap. VIII- III, p. 67)

Arrumou a vara de pescar. Achille sentiu a orla
da transbordante manhã ser trazida como um presente
pelos cabos do promontório. Estava em casa.

O mar era a sua horta. Deus abençoe a velocidade do andorinhão,
Deus abençoe a cabeça molhada do ajudante a cintilar de espuma;
e seu coração vibrou com uma enorme ternura
pela água azul-purpúrea e pelo litoral esvaecente.
(WALCOTT, 1994, Livro Segundo, cap. XXIV-I, p. 134)

Esfregou a escama seca das mãos. Gostava dos odores
do mar em seu corpo...
Como uma fatia de cebola crua brilhava cheia uma lua.
Quando ele deixou a praia o mar ainda prosseguia.
(WALCOTT, 1994, Livro Sétimo, cap. LXIV- III, p. 298)

7.3 Uma proposta pedagógica para *OMEROS*: a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias.

Atribuo uma importância básica ao fenômeno da linguagem. Pois falar é existir absolutamente para o outro. (Frantz Fanon)

Uma educação anti-racista não só proporciona o bem-estar do ser humano, em geral, como também promove a construção saudável da cidadania e da democracia brasileiras. (Eliane Cavalleiro, 2005, p. 45)

Recuso-me terminantemente a defender a exclusão de qualquer fonte de conhecimento, seja oriental, europeia, africana, polinésia ou qualquer outra. Não é possível que se queira legislar que, uma vez que se adquira um conhecimento, esse conhecimento seja extirpado para sempre como se nunca tivesse existido... (Wole Soyinka, 1984, p. xi)

No momento em que a literatura como disciplina acadêmica tem sido discutida de um modo mais abrangente no âmbito de outras ciências e realidades, é importante ressaltar o papel das literaturas pós-coloniais no sentido de dar voz e visibilidade aos escritores da diáspora: nativos, colonizados, coisificados, oprimidos, dominados, silenciados e comumente vistos como marginal (marginal aqui no sentido de estar à margem da grande mídia e do mercado editorial). Essa discussão está centrada na definição de literatura e na colocação de certos textos canônicos, alçados a esse patamar pelos críticos literários, gerando a exclusão de outros cujos espaços não são reconhecidos, sendo caracterizados pelo silenciamento e marginalidade.

Essas vozes subalternas, esses escritores silenciados e marginalizados tornam-se, depois da Segunda Guerra Mundial quando a maioria das colônias conseguiu sua independência, significativos e produzem uma literatura nacional que rapidamente evolui para a esfera internacional com a proliferação de novos talentos. Esses artistas não são, necessariamente, integrantes de uma elite intelectual ou social, como os “dândis”,⁷¹ das vanguardas londrinas ou parisienses. Artistas pobres e desconhecidos, de diferentes etnias e nacionalidades, às vezes imigrantes (legais e ilegais) também integram atualmente esses movimentos, ou, grupos, insurgindo contra a cultura tradicional eurocêntrica, mas sendo fiel à sua própria cultura de origem. No entanto, já não se pode mais corroborar seu status marginal se levarmos em conta o fato de que muitos desses talentos elaboraram estratégias de

⁷¹ No século XIX, costumava-se denominar *dandy* (dândi, em português) aquele homem de bom gosto e fantástico senso estético, mas que não necessariamente pertencia à nobreza. O *dandy* é o cavalheiro perfeito, é um homem que escolhe viver a vida de maneira leviana e superficial. Como uma máscara, ou um símbolo, é uma subespécie de intelectual que não despreza a estética e a beleza dos pormenores. É um pensador, contudo dileitante, ocupando o seu tempo com lazer, atividades lúdicas e ociosas. Tem uma obsessão pela classe e é um dissidente do vulgar.

reconhecimento público e de ampla expressão dos seus feitos, de modo que muitos, hoje, são ganhadores do Prêmio Nobel.

Essas considerações são importantes de serem feitas, e merecem uma discussão mais acirrada como sugere o questionamento de Rasheed Araeen:

Nós reduzimos os trabalhos da cultura ocidental somente aos significados religiosos quando os lemos ou analisamos? Porque temos, então, uma atitude diferente em relação aos trabalhos de culturas não europeias? Porque não aceitamos o fato de que os artistas africanos são capazes de transcender a função específica imposta (qualquer que seja ela) de seus papéis como artistas e que são capazes de produzir obras que são multifacetadas em termos de preocupações, funções e significados resultantes de suas próprias imaginações criativas individuais? (ARAEEN, 1991, p. 158)⁷²

De fato, o autor tem razão quando faz esses questionamentos, pois a ideia de “primitivo”, “bárbaro”, “exótico” é o que vem à mente da maioria das pessoas quando falamos em literaturas que não estão no eixo Europa-EUA. O elemento exótico deu origem à tropicalização da escrita que combinava com a imagem que a Europa desejava da América. O exotismo enquadrava o escritor dentro de sua terra e definia, ainda, uma identidade para ele, que correspondia ao desejo de alteridade do europeu. Esse paradigma do exótico permaneceu durante muito tempo, pois, com ele, era possível traduzir a diferença em valor positivo, transformando-a em discurso identitário.

Todos esses conceitos fazem parte da construção do discurso colonial e, portanto, é imperativo que façamos um esforço para examinarmos sua natureza e complexidade. Araeen (1991) ainda pontua que as bolsas de estudo dadas por instituições aos alunos de países colonializados também são parte dessa dominação, pois essas instituições, formadas no século XIX, permanecem fundamentalmente ocidentais. Parte desse discurso tem sua diferença cultural aumentada pelas ideias de Hegel, do progresso e do espírito mundial. O primitivo é, então, admirado, pois a cultura ocidental está saindo das suas limitações e produziu para si próprias necessidades pluralistas, reconhecendo o que lhe falta. No entanto, o primitivo não é um elemento que possa, sozinho, definir ou mudar o curso da história.

Em relação à língua, os defensores da apropriação crêem que o certo é escrever em inglês sim, mas não como um inglês, e sim como um indiano, um paquistanês, um

⁷² Rasheed Araeen, artista, escritor, inventor nascido em 1935 no Paquistão, Índia. “Do we reduce the works of Western culture only to religious meanings when we look at them or analyze them? Why do we have a different attitude towards the works of non-European cultures? Why do we not accept that African artists were able to transcend the imposed specific function (whatever that may be) of their roles as artists and were able to produce works which were multilayered in terms of concerns, functions, and meanings resulting from their own individual creative imaginations?”

caribenho, um africano e etc. Achebe (2000, p.45), observa quanto à escolha do uso da língua europeia como uma forma inteligente de expor ao mundo a experiência ancestral:

Não me resta outra escolha. Esta língua foi dada para mim e pretendo usá-la [...] percebo que a língua inglesa carregará todo o peso da minha experiência africana. Todavia, terá de ser um inglês diferente, em plena comunhão com sua pátria ancestral, mas transformado, para adaptar aos ambientes africanos.

Para isso, a língua seria como um sistema e seu produto social, ou seja, a linguagem cria e unifica uma consciência nacional, em que as fronteiras culturais se mostram, muitas vezes, mais poderosas e fundamentadas do que as fronteiras políticas e geográficas. O idioma foi a maior arma dos impérios para subverter o sujeito colonizado, já que todo aquele que está fora do inglês padrão está, supostamente, à margem, em outras palavras, fora de contexto. Na sociedade e literatura pós-coloniais, o idioma é um instrumento subversivo e ideologicamente construído. O indivíduo muitas vezes, adere à educação colonial de próprio consentimento, mas este não sabe que o cunho ideológico da educação colonial é muito mais político do que pedagógico. A escola europeia quando ensina o estrangeiro, visa formar um cidadão alienado que deve esquecer sua cultura subjetiva, mergulhada em “crendices e lendas”, para adentrar a cultura “lógica” do velho mundo. O formar cidadão torna-se o formar um cidadão obediente aos ideais ingleses e submissos à hegemonia europeia.

Os europeus sempre parecem pensar que o mundo estava à espera, na escuridão, para que eles levassem a luz, sem se dar conta de que a história de muitos povos já era antiga quando a Europa começou a andar. Assim, parodiando Lorde Beaconsfield⁷³ segundo o qual “fora de Londres e Paris tudo era paisagem”, eliminando o resto do mundo vazio de progresso e de poder em oposição aos grandes centros urbanos e canônicos, o que antes era “paisagem” ou território inculto, vira o jogo, trazendo à tona uma renovação dentro do campo literário. Em termos culturais, esses intelectuais parecem reconhecer que existem diversidades e não mais se concebe um padrão único de língua, tradições, lazer, religião e arte. Percebem que as sociedades formadas nas Américas e Caribe, a partir da diáspora negra, não vivem sob a égide de um consenso estético, mas sob o delicado regime da convivência entre as diferenças, em que tensões e rivalidades são normais. Então, temos que rever os conceitos e categorias

⁷³ Benjamin Disraeli (21 de dezembro de 1804 — 19 de abril de 1881) foi um escritor e político britânico de origem judaica italiana e primeiro-ministro do Reino Unido. Entre 1852 e 1874 a sua carreira política caracteriza-se por demissões e regressos ao poder. É precisamente a partir de 1874 que a sua figura política se destaca pelas diversas reformas levadas a cabo (reformas internas sobre fábricas e habitações, emendou a lei dos pobres, etc.), principalmente no campo externo. Aderindo a uma política expansionista e imperialista, contribuiu para a grandeza e poderio do império britânico. Apoderou-se do controle da Companhia do Canal do Suez, anexou o Transvaal na África do Sul e o Chipre. Em 1877, aclamou a rainha Vitória imperatriz das Índias. Dois anos mais tarde entrava na Câmara dos Lordes com o título de Lord Beaconsfield.

comumente impregnados de rigidez como, por exemplo, o valor da literatura, o cânone literário, o conceito de estética, o papel da literatura e sua relação com a cultura.

Nesse sentido, se quisermos dar espaço, como educadores, para a valorização dessas literaturas e que seu ensino seja feito coerentemente, de modo a não perpetuar sua condição marginal ou apenas valorizar seu aspecto exótico, como uma novidade interessante que aparece, mas não perdura por muito tempo, devemos nos preocupar, principalmente, com a maneira pela qual esses textos chegam aos currículos escolares. É certo que o ensino da literatura, estrangeira ou nacional, deve refletir os grupos culturais diversificados que lutam por sua dignidade, dando-lhes um tratamento igualitário ético, político e estético. A inclusão desses grupos antes silenciados deve, então, ser um projeto que reflita o contexto atual, como por exemplo, os escritores afrodescendentes, as feministas, os homo-afetivos, e a literatura pós-colonial.

Em relação à literatura de afrodescendentes, Zilá Bernd (1988, p. 21) pondera que a literatura negra tem como aspecto fundamental o desejo de renomear o mundo criado pelo branco, portanto, nada mais legítimo do que utilizar a expressão ‘literatura negra’: nomear é tornar algo visível. Ela acredita que a busca por diferenciação na literatura seja um indicativo de que os negros “estão querendo *criar* a si mesmos” por meio de suas obras. Trata-se, portanto, de questão fundamental e que deve ser feita conscientemente pelos escritores para que tenha validade e ganhe importância como discurso formador de uma nova maneira de pensar. Mas, por outro lado, houve, muitas vezes, um apagamento deliberado dos registros literários dessa população, como afirma Duarte (2005):

Desde o período colonial, o trabalho dos afro-brasileiros se faz presente em praticamente todos os campos da atividade artística, mas nem sempre obtendo o reconhecimento devido. No caso da literatura, essa produção sofre, ao longo do tempo, impedimentos vários à sua divulgação, a começar pela própria materialização em livro. Quando não ficou inédita ou se perdeu nas prateleiras dos arquivos, circulou muitas vezes de forma restrita, em pequenas edições ou suportes alternativos. Em outros casos, existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e, mesmo, textuais, com a etnicidade africana ou com os modos e condições de existência dos afro-brasileiros, em função do processo de miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória desta população. Além disso, argumenta-se enfaticamente que critérios étnicos ou identitários não devem se sobrepor ao critério da nacionalidade: “nossa literatura é uma só” e, afinal, “somos todos brasileiros”... E mais: seríamos todos “um pouco” afro-descendentes...(DUARTE, 2005, p. 1)

Também Martins (2007, p. 57) enfoca a mesma questão dizendo:

A expansão do olhar sobre textos, autores, temas, situações e experiências, de certa forma até então exilados da reflexão crítica, dos meios e circuitos de veiculação e de reconhecimento, distende nossa cartografia literária e desafia as redes discursivas formadoras de juízo e de opinião. Do estudo dessas questões emergem suplementos imprescindíveis à história dos afro-descendentes no Brasil, em especial a história das

muitas exclusões, hiatos, silêncios e lacunas dos discursos hegemônicos, mas, principalmente, emergem as vias e veredas engenhosas pelas quais a voz e a grafia afro-brasileiras insistentemente inscrevem a memória desse saber e dessa experiência, estética e ontológica, nos repertórios da cultura e da literatura. (MARTINS, 2007, p.57)

Segundo Spivak (2003, p.13) “o discurso literário pode nos dar a entrada para a performatividade das culturas representadas na narrativa”. Portanto, o estudo da literatura apresenta-se de grande importância para o processo educativo já que ela pode ser uma ferramenta que influencia e determina o modo de pensar das pessoas, para o bem ou para o mal, porque invade a imaginação, diminuindo as distâncias entre as culturas e, muitas vezes, também, dependendo do tipo, reproduzindo os discursos racistas das relações sociais desiguais. Achebe (1978, p. 98) afirma, ainda, que “nem todas as ficções são igualmente úteis ou desejáveis para todos os contextos culturais” o que é particularmente significativo no caso das literaturas europeias porque são lidas, discutidas e ensinadas em todo o mundo a partir de uma perspectiva binária de colonizado/colonizador, rotulando os escritos como cânones literários ou não, fazendo, assim, a exclusão dos discursos que não lhes interessam.

Segundo Paulo Freire, é pela busca ao saber que (re) organizamos o novo (conhecimento adquirido) com o já estabelecido, já que por meio da leitura de mundo que temos sobre dado objeto, reestruturamos saberes e reformulamos aprendizagens, mantendo um diálogo contínuo e conflituoso de constatações, reconstruções e mudanças. De acordo com a pedagogia Freireana, a educação é um ato político que exige escolhas, intencionalidade e posicionamentos. Assim, aquilo que ensinamos não se dá por acaso, mas sim do lugar e do contexto no qual estamos inseridos (as).

Nesse sentido, exercitar a leitura significa sugerir a inclusão de outros conhecimentos, além de reunir práticas pedagógicas que tornem possível o processo de comunicação. A leitura é um meio para a aquisição de novos conhecimentos que conduzem à cidadania, representa o acesso a um mundo infinito e sucessivo de conhecimentos, de experiências, de sentidos.

Essas ideias de leitura como conhecimento, de nós mesmos e dos outros, despertaram meu interesse e um intenso questionamento pelo tema e a problemática que o envolve, indicando a necessidade de um aprofundamento no campo acadêmico. Por isso, com base nos resultados positivos dos estudos realizados durante minhas pesquisas neste doutoramento e também por minha experiência como educadora, proponho, defendendo e questiono a necessidade do conhecimento e valorização da literatura dos povos africanos e/ou afrodescendentes na construção da identidade histórica e cultural brasileiras. Por meio da

leitura dos textos desses autores é possível familiarizar os alunos com o estudo da história e cultura africanas possibilitando a ressignificação identitária e a formulação de concepções não estereotipadas e não preconceituosas nos espaços educativos.

Não há identidade nacional sem as culturas africana e afro-brasileira. Por extensão, não haveria arte brasileira sem as artes africana e afro-brasileira. Hoje, luta-se pela inclusão de disciplinas, na escola, que realmente mostrem a verdadeira história do povo negro na construção do país. Uma história que não seja feita somente de elementos estereotipados no imaginário coletivo como acarajé, feijoada, samba, vatapá, caruru e capoeira, que são difundidos amplamente nos livros didáticos. Em resposta a tais reivindicações foi sancionada a Lei nº 10.639/03, tornando obrigatório no currículo oficial da educação básica o ensino e aprendizagem da História e Cultura Africana e Afrodescendente.

Deve-se enfatizar aqui que não se trata de uma disciplina a mais na grade curricular, mas da abordagem desse conteúdo nas diversas áreas do conhecimento, sob os pontos de vista social, político e econômico na formação da sociedade e do povo brasileiro. Na verdade, de acordo com Cunha Jr. (2005), muitos enfoques dados condenam os negros ao escravismo por considerá-los intelectualmente inferiores ou culturalmente menos evoluídos. No entanto, a contribuição dos afrodescendentes para a cultura brasileira vai além da superficialidade de apresentar elementos pitorescos e histórias expostas de forma incompleta ou distorcida. Essa contribuição é social, política, econômica e literária. Os livros continuam contemplando a questão africana como menor e ainda tentam justificar um regime de produção desumano e sanguinário como foi o processo de aprisionamento e escravidão, segundo ainda o mesmo autor.

Em um de seus artigos, Cunha Jr.(2005) ressalta a importância e a dificuldade de se fazerem pesquisas neste âmbito e afirma que:

A nossa pesquisa educacional avança, apesar das barreiras e do desinteresse quase que sistemático dos programas de pós-graduação. Os nossos projetos esbarram na dificuldade de falarmos para uma universidade que desconhece completamente a nossa temática e as nossas vivências. Falamos em uma universidade que prega a renovação e a originalidade, mas à parte os discursos, as práticas são de um imenso conservadorismo, de uma intensa repetição de temas e de propostas, as quais nós temos de certa maneira rejeitado em repetir. Sendo assim estamos construindo com grande dificuldade uma nova área, uma nova saída para a pesquisa em educação, que permite uma nova visão conceitual de Brasil. (CUNHA JR., 2005, p. 126)

Como bem afirma Gomes (2008, p. 154), “a ignorância tem sido ao longo da história da humanidade um campo fértil para a propagação de preconceitos”. O meio acadêmico é um terreno propício, ou pelo menos deveria ser, para que esses preconceitos

caiam por terra, e a ignorância seja banida. Além disso, com essa proposta de estudo, acredito estar cooperando com a referida lei para a afirmação do processo de consciência negra e para a formação intelectual de educadores, expondo o legado cultural afro ou afrodescendente ao avaliar e analisar a obra de um autor caribenho afrodescendente que mostra a riqueza da cultura negra.

O que não pode acontecer é ficarmos passivos, fingir que nada está ocorrendo. Precisamos, como educadores, nos posicionarmos diante de uma nova realidade e não podemos cruzar os braços diante do fato da ausência dos questionamentos sobre a diversidade étnico-racial em nossas escolas. Buscar alternativas, realizar projetos são maneiras de entender a educação como um ato político e pode ser mais um passo para a eliminação do racismo, a luta pela igualdade de direitos e o respeito às diferenças.

Vivemos tempos difíceis, “dark times”. Sem paciência, sem generosidade, sem sermos receptivos ou tolerantes uns para com os outros. São tempos cinicamente triunfalistas e xenofóbicos que parecem exigir um novo regime de silenciamento e assimilação. Prostração, submissão e humilhação. Mas, como diz Hannah Arendt (1968)⁷⁴, os tempos difíceis precisam de pessoas que lhes iluminem e inspirem a realidade:

Mesmo em horas mais difíceis, temos o direito de esperar por iluminação, e que esta iluminação venha menos das teorias e conceitos do que de uma luz incerta e tremulante, e, muitas vezes, fraca, que alguns homens e mulheres, em suas vidas e suas obras, acenderão, sob quase todas as circunstâncias, e derramarão durante o tempo que passarem sobre a terra.

Essas são as pessoas cuja vocação para divergir, protestar e pensar criticamente, nos permitem vislumbrar, em nós mesmos e nos outros, a possibilidade obscurecida pela prioridade do consolo e da comodidade de simplesmente ter “uma boa noite de sono”⁷⁵ (HALL,1991). Por isso, é que com a leitura de OMEROS, poder ouvir a “voz” de Walcott foi, para mim, como ver a luz no fim do túnel e perceber a iluminação dos “tempos escuros”. Por meio do estudo da obra de Derek Walcott, podemos promover a construção de imagens positivas dos negros, reduzindo a ideia de depreciação do continente e promovendo a valorização das duas culturas. Podemos, ainda, pela leitura dos textos escritos em língua inglesa, fazer um trabalho interdisciplinar que interaja com outras áreas de conhecimento

⁷⁴ Hannah Arendt (1968) “Men in Dark Times”, New York. “That even in the darkest times we have the right to expect illumination, and that such illumination comes less from theories and concepts than from the uncertain, flickering, and often weak light that some men and women, in their lives and their works, will kindle under almost all circumstances and shed over the time span that was given to them on earth”. Tradução nossa.

⁷⁵ A citação foi retirada de Stuart Hall, “Old and New Identities, Old and New Ethnicities,” in Culture, Globalization, and the World System, ed. Anthony D. King (London: Macmillan, 1991)

como, por exemplo, história, geografia, artes e etc. O elemento importante neste trabalho é que, pela literatura, possamos levar nossos alunos a pensar criticamente sobre as diferentes realidades, discutindo e proporcionando o contato com textos desconhecidos e até marginalizados no Brasil.

Outro ponto relevante que deve ser levado em conta é o modo como os textos desses autores serão ensinados, tendo em vista que cada ambiente de aprendizagem tem suas próprias peculiaridades, tanto literárias como culturais, e que, portanto, a abordagem na sala de aula deve ser sempre flexível, visando o entendimento crítico dos motivos e escolhas do material e como isso se reflete no processo ensino/aprendizagem. Portanto, a atividade apresentada a seguir é uma sugestão de educação para a diversidade. Não pretendemos elaborar receitas ou fórmulas fixas, cada educador pode e deve adaptar/adequar as sugestões para sua própria realidade. Conhecer o outro não implica em dominá-lo, mas sim em uma nova postura pedagógica que vem com o diálogo e o estudo, minimizando a ignorância a respeito das populações afro-descendentes e sua trajetória de luta, resistência e produção cultural e política na sociedade brasileira.

Valorizando a lei 10.639/03 que traz em si uma concepção emancipatória de conhecimento, este estudo visa ao conhecimento de representações da diversidade étnica em textos literários e críticos, estabelecendo relações entre o desejo de instituir um programa de constituição de uma literatura nacional e a necessidade de alinhar-se com os discursos civilizatórios eurocêntricos das elites intelectuais brasileiras, focalizando-se as hierarquias raciais instituídas e a sua reversão.

A obra *OMEROS* reflete uma gama de possibilidades de interpretação e leitura, como foi mostrado ao longo desta tese. A troca de experiências relacionada com a luta e a visibilidade das participações dos afrodescendentes na formação das culturas e identidades nas Américas, e a tentativa de eliminar a omissão social, histórica e política impingidas pelo eurocentrismo foram as bases para que esse estudo se tornasse exequível. O poema suscita muitos questionamentos que, com certeza, não obtiveram respostas, no entanto, o que conseguimos deve ser socializado e espalhado para que possamos refletir sobre o fato de que somos todos pertencentes a uma população historicamente marginalizada da cultura e da história eurocêntrica, mas que, também, está em nossas mãos lutar e antever as possibilidades para mudar a realidade dominante.

Para isso, os objetivos sugeridos para o estudo da obra estariam relacionados com os seguintes aspectos: conhecer a lei 10.639/03 e suas consequências para a educação brasileira; levantar dados históricos, geográficos e biográficos por meio da obra do autor

escolhido; promover oportunidades de discussão e reflexão sobre a cultura negra; discutir a influência do estudo da literatura pós-colonial para a compreensão da sociedade brasileira, promovendo a auto-estima da população em geral; sensibilizar os alunos(as) acerca da existência dessas literaturas e a necessidade de maior visibilidade para esse acervo; ressignificar valores e crenças acerca do continente africano.

Todos esses objetivos propostos procuram refletir a contribuição dada pelos negros, no Brasil e em outros lugares do mundo onde houve a diáspora, suas lutas e a formação das sociedades nacionais, por meio dos autores afrodescendentes na literatura, visando uma educação pluriétnica e antirracista. Nesse sentido, o estudo da literatura africana, sejam elas anglófonas, francófonas ou lusófonas, pode ser a abertura para que nossos alunos conheçam os vários modos de expressar a igualdade de gêneros, as religiosidades, a construção da identidade e exercer a autoestima.

Como sugestões de atividades pedagógicas, a proposta é desenvolver um estudo de natureza interdisciplinar, mantendo um diálogo com outras áreas do conhecimento e compartilhando ideias que favoreçam o ensino dessas literaturas. Para isso os tópicos sugeridos são demonstrados a seguir: levantamento do conhecimento prévio dos alunos; explorar os temas literatura e sociedade; identidade e cultura; tradição e cultura; colonização inglesa. Por meio desses temas, é possível manter um diálogo com as áreas de história, com o estudo dos processos de colonização dos países onde houve o escravismo, estudo dos movimentos de independência e o contraste com a história do Brasil; com a geografia podemos fazer o estudo de mapas, aspectos demográficos, políticos e ambientais dos países apresentados; nas artes podemos apresentar os diferentes estilos e linguagens das expressões artísticas, produzindo eventos artísticos com números de danças, músicas, leitura de poemas, desenhos e pinturas. O trabalho dos alunos pode ser feito individualmente e depois socializado com os outros, sendo possível, também, fazer com que alunos de turmas diferentes trabalhem de modo integrado, desenvolvendo atividades que se complementam.

No capítulo 6 desta tese, apresentamos algumas das problemáticas enfocadas na obra *OMEROS*. Esses temas, relevantes para o entendimento da obra, são: a influência dos clássicos, o papel de Helen na narrativa, a busca das raízes, do amor e da esperança, a experiência pós-colonial por meio da ficção poética, o mundo ocidental e o imperialismo como fonte do mal, o escravismo visto como “ferida” que o poema procura curar, a redenção alcançada pela viagem imaginária, a redescoberta das origens, o apagamento dos conflitos humanos e históricos gerados pelo colonialismo, a natureza vista como fonte sagrada de cura

e renovação. Ao propor um estudo sistematizado e dirigido da obra, nossa sugestão é relacionar algumas perguntas com os temas principais abordados.

Com o tema da literatura clássica podemos perguntar: por que o autor acha necessário embasar sua obra nos “grandes clássicos universais” (Cap. XIII) da literatura ocidental? Na *Ilíada* encontramos os temas da raiva, lutas e batalhas, na *Odisséia* o retorno ao lar, e na *Divina Comédia* a redenção, de que maneira esses temas são incorporados ou apropriados na obra de Walcott? Como o indivíduo pós-colonial caribenho e sua situação estão relacionados aos temas e ao *ethos* da epopéia clássica e medieval? Há uma continuidade e conexão entre as histórias dos antigos heróis gregos e as dos pobres pescadores caribenhos? Qual o efeito que o nome Achille provoca quando se refere a um humilde pescador negro? De que modo as conquistas do legendário Achille diferem das conquistas do personagem negro de Walcott? Quem realmente faz o trabalho produtivo, “o nome dos construtores” (Cap. LXII), não aparece nas insígnias ou brasões, a quem o autor se refere e como podemos relacionar esse fato à nossa própria realidade? Há algum tipo de ironia no uso dos nomes e temas épicos em *Omeros*?

O tema do papel de Helen na história pode levar aos seguintes questionamentos: qual o significado da figura de Helen? Por que ela é retratada como a causa de todas as lutas? Como ela assimila a identidade ou o papel de Helena de Tróia? Foi Helena de Tróia a verdadeira causa da Guerra de Tróia? Quais foram os motivos reais para a Guerra de Tróia, o colonialismo ocidental e a escravidão? A Helen de *Omeros* é um ser humano, um símbolo, ou ambos? Podemos separar o ser humano de sua função simbólica? Que distinções podem ou devem ser feitas? O indivíduo e o símbolo estão em confronto um com o outro ou se complementam? A Helen simbólica e impessoal contribui para a perpetuação de uma história de conflito, dominação e opressão das mulheres? A Helen pessoa luta contra essas forças? Por que Helen é também identificada com a ilha de Santa Lúcia?

A fonte do mal que corrompe o paraíso caribenho são o imperialismo e o mercado econômico, a “ferida” que o poema procura curar, em relação a esse tema, podemos fazer as seguintes perguntas: qual o significado da ferida de Philoctete? O fato de ela ter sido causada por uma âncora enferrujada é relevante? Que mágoas mais profundas a ferida de Philoctete representa ou sugere? Que conexão a história do arqueiro grego Philoctetes, mordido por uma cobra venenosa, tem com o pescador caribenho Philoctete e com as preocupações do autor? Qual o significado da pesquisa feita por Plunkett sobre os conflitos do século XVII entre os ingleses, franceses e os holandeses? É significativo o fato de ele não ter filhos? Como a história é retratada no poema? O que conduz o processo histórico na narrativa? Como o

passado afeta o presente? O autor vê alguma alternativa para superar a tirania do passado sobre o presente e o futuro? Por que o poema procura resgatar o que foi perdido? Como o real e o fictício se misturam nas memórias do passado? Como o colonialismo e o imperialismo são representados na história? No capítulo XXXV (Cap. III) o que o autor quer dizer com “Empires practiced their abstract universals / of deceit”? “The empire of cancer spread...” (Cap. LII) Como o imperialismo pode ser um comparado a um câncer? Maud, a mulher de Plunkett, morreu vitimada por um câncer, como sua morte pode ser comparada aos efeitos do imperialismo? Os negócios, as atividades comerciais, os mercados e outras práticas econômicas são bastante citadas ao longo do poema, como essas práticas se revelam como fontes do mal e de doenças que afligem os personagens do poema? O que é o “Pool of Speculation” (Cap. LVIII - I)? Quem está lá? Como se pode relacionar essa viagem ao inferno com a venda da terra e da praia para os especuladores do turismo internacional? Por que a imagem das mulheres negras carregando cestas de carvão para dentro dos navios é tão pungente? Porque elas são comparadas às formigas?

O uso da língua está intrinsecamente ligado às questões como subjetividade, ideologia e poder. Os estudos pós-coloniais enfatizam que as potências imperialistas e coloniais, ao oprimir e escravizar outros povos, também apagaram sua língua, sua cultura e sua história. Para isso, os seguintes questionamentos podem ser elaborados: que papel a língua desempenha ao longo da história? Como a língua abre ou fecha os horizontes do entendimento? O que se pode dizer sobre a utilização de línguas diferentes como inglês, francês, latim e o patois caribenho? O que se consegue com o resgate dos nomes antigos e das línguas perdidas? Que língua aparece como a mais esquecida? Qual é a língua das formigas que Ma Kilman parece entender? O que ela aprende com essa língua?

A busca pela identidade e o resgate feito por Achille podem sugerir as seguintes questões: como a memória é tratada no poema? O que deve ser lembrado? Como o poema épico pode ser um veículo para o resgate daquilo que ficou esquecido? Como a memória pode revelar e preservar o passado? Por que a luta de Ma Kilman para lembrar o nome da planta que podia curar a ferida de Philoctete é tão intensa e importante para o desenrolar da história?

Em sua descrição da natureza, Walcott transcende os conflitos da vida humana, fazendo com que o ela seja um meio de salvação e cura. Para esse tema apresentamos as questões a seguir: qual o papel da natureza? O que as pessoas estão fazendo com a natureza? O que está acontecendo à ilha de Santa Lúcia? Como o poeta emprega a geografia da ilha para enfatizar a metáfora de que ela pode ser tanto o paraíso quanto o inferno? Como a natureza e a mulher podem ser apresentadas como vítimas da opressão e da violência? Por que o poema se

inicia com uma árvore sendo derrubada para fazer uma canoa? Existe algum paralelo na mitologia clássica que sugira a origem da tragédia pela derrubada de árvores? É relevante o fato de que a cura para a ferida de Philoctete seja encontrada em uma planta originária da África? Como o poema se revela também parte da cura? De que maneira podemos relacionar a natureza com deuses, divindades e com poderes de cura e destruição?

A religiosidade da cosmovisão africana traz em seu âmago o culto aos ancestrais. Não é possível entender as sociedades tradicionais africanas sem examinar esse elemento. Em *OMEROS*, há muitas passagens significativas sobre o tema que podem ser ilustradas com as seguintes questões: como a religião é vista no poema? Quais os conflitos entre Deus e deuses? O Cristianismo é identificado com o colonialismo? Existe algum ponto em comum entre o Cristianismo e o culto aos deuses da natureza? Como é a situação dos pobres, dos oprimidos e dos escravizados no que concerne à religião no poema? E a natureza, como ela se conecta à religião?

Por fim, podemos ainda relacionar alguns questionamentos que, de algum modo, são relevantes para o cenário de representações do sujeito pós-colonial, pois como diz Bonicci (1992) “tanto o colonizador como o colonizado são inevitavelmente modificados”. Ou ainda como Albert Memmi (1965) afirma “o colonizador não pode existir sem o colonizado”. Nesse aspecto, as questões a seguir se apresentam significativas: quem é exatamente o narrador do poema? Como ele está ligado aos vários personagens da história? Como o autor obscurece as fronteiras entre os narradores e os personagens? Qual o propósito dessas identificações? Por que é importante que essas individualidades sejam às vezes obscurecidas e as identidades surjam umas dentro das outras? Qual o simbolismo do andorinhão (*sea-swift* / *l’hirondelle des Antilles*) ao longo do poema? Como essa figura dá forma e unifica a narrativa? O que ela representa?

O estudo das questões pós-coloniais ligadas a populações do Caribe tem sido alvo de atenções de teóricos e críticos, principalmente Inglaterra e os EUA. No entanto, aqui no Brasil, ainda há um grande desconhecimento desses autores em geral. Existem autores de grande produção escrita, todos com muitas ideias e contribuições a fazer, tanto no âmbito da ficção como no viés do pensamento filosófico. A obra de Derek Walcott é profícua e por meio dela podemos fazer muitas considerações críticas sobre os temas que permeiam os estudos pós-coloniais. Além da ficção na poesia e no teatro, o autor também escreve ensaios de alto teor sociohistórico e cultural. No Brasil, o que se encontra sobre Derek Walcott é mínimo em relação ao que é feito no exterior, principalmente nos EUA. Só na biblioteca da Universidade de Cornell, em Nova Iorque, há mais de dois mil títulos relacionados com o autor e sua obra.

Em 1994, foi lançada a tradução brasileira de OMEROS, que está sendo usada nesta tese, um trabalho feito por Paulo Vizioli junto à Companhia das Letras. Walcott também é professor de Creative Writing na Universidade de Essex, Inglaterra e ministra o curso nos meses de abril e maio. Nos EUA ele dá aulas de poesia e literatura na Universidade de Boston, durante o outono.

Por causa desse desconhecimento, penso que seja importante que se faça uma descrição mais detalhada do poema, para que ao ler o trabalho, qualquer pessoa possa entender, pelo menos um pouco, da beleza e da complexidade do texto de Walcott.

O poema está dividido em sete livros. O Livro Primeiro contém os capítulos 1 a 13. O Livro Segundo descreve os capítulos 14 a 24. O Livro Terceiro engloba os capítulos 25 a 32. O Livro Quarto apresenta os capítulos 33 a 36. O Livro Quinto reúne os capítulos 37 a 43. O Livro Sexto mostra os capítulos 44 a 55. O Livro Sétimo traz os capítulos 56 a 64. Os números dos capítulos vêm em numerais romanos e cada capítulo tem três seções. A seguir apresento um resumo de cada livro.

O *Livro Primeiro* descreve um grupo de pescadores negros caribenhos: Achille, Hector e Philoctete. Eles estão cortando uma árvore para fazer uma canoa. A canoa, ou piroga, é feita da madeira escavada do tronco da árvore. Philoctete tem uma cicatriz na perna e uma ferida profunda causada por uma âncora enferrujada. Achille e Hector são rivais, eles lutam pelo amor de Helen. Hector sente inveja de Achille. Ma Kilman é dona de uma loja e toma conta do bar mais antigo da vila. Seven Seas (Sete Mares) é um ex-pescador que ficou cego. Ele sempre proclama que já cruzou os sete mares, viajou ao redor do mundo. Ma Kilman ajuda Seven Seas a receber sua aposentadoria de veterano no correio. Ela também dá vaselina para a ferida de Philoctete. Ela é vista pelos moradores da ilha como uma guardiã ou curandeira que tem o conhecimento da vida após a morte.

O major Dennis Plunkett é um fazendeiro. Ele usa camisa e bermudas cáqui. Ele e sua esposa Maud são brancos. Maud é irlandesa e Dennis é britânico e serviu na 2ª. Guerra Mundial com o General Montgomery. Ele foi ferido na cabeça e Maud foi sua enfermeira. O casal não tem filhos.

Helen é uma linda mulher negra, que trabalha como doméstica na casa dos Plunkett. Ela é determinada e orgulhosa. Está grávida, mas não tem certeza quem é o pai do bebê. Ela é comparada a uma “pantera” cuja forma enlouquece os homens, inclusive Hector e Achille. Ela usa um vestido amarelo que roubou de Maud. No entanto, ela diz que Maud deu o vestido para ela e esqueceu.

No museu da ilha, uma garrafa retorcida com pirita (mineral amarelo também conhecido como “ouro dos tolos”; atrai prosperidade) é exibida. A garrafa foi encontrada no navio *Ville de Paris* que naufragou durante a Batalha dos Santos.

Achille está endividado, e quer dinheiro para conquistar Helen. Ele leva seu barco até o alto mar e mergulha em busca do tesouro perdido no galeão naufragado.

Philoctete tente de todas as maneiras fazer as pazes entre Achille e Hector, mas não tem êxito. Achille fica sem dinheiro e vai trabalhar na fazenda dos Plunkett. Os Plunkett dão uma volta ao redor da ilha no Land Rover.

O *Livro Segundo* descreve um aspirante da marinha britânica enviado pelo Almirante George Rodney a uma missão diplomática em Hague, na Holanda. O envio do aspirante na missão é para investigar o interesse dos holandeses nas Antilhas e sobre os armamentos que seriam enviados para lá. O nome do aspirante é Plunkett. Seu navio é o *Marlborough*. O que o Almirante Rodney quer é se vingar das ilhas holandesas e da Martinica. Os escravos africanos ajudam os senhores britânicos em uma batalha contra os franceses. Dentre os escravos, está Afolabe, um antepassado de Achille. Por sua coragem demonstrada na batalha, Afolabe é chamado de Achille pelo almirante Rodney.

A batalha naval se passa num canal de três ilhas conhecidas como Les Saintes. O *Marlborough* está presente. Plunkett retira sua espada enquanto o navio é atacado por uma fragata francesa, a *Ville de Paris*. O mastro do *Marlborough* é destruído e começa a entrar água por uma brecha no navio, o que faz com que Plunkett perca o equilíbrio e caia sobre sua própria espada, mortalmente ferido. Garrafas de vinho do porão do *Ville de Paris* caem no mar e uma delas vai para o fundo.

O poema volta para o presente e Dennis Plunkett está enfeitiçado pela beleza de Helen. Embora Hector seja o pai do filho de Helen, o major se sente simbolicamente pai também, pois para ele, a morte de seu antepassado é como se ele próprio tivesse dado à ilha um filho.

Helen dorme com Achille, mas depois vai viver com Hector. Hector vende seu barco e compra uma van para servir de táxi para os turistas. *Cometa* é o nome do transporte, que tem os assentos cobertos com pele de leopardo. Hector é um motorista descuidado e irresponsável.

O *Livro Terceiro* mostra o retorno de Afolabe para sua vila na África. Afolabe foi chamado de Achille e sua vida como escravo acabou por distanciá-lo de suas origens africanas. Ele viaja para a vila em sua canoa, navegando pelos muitos rios de sua região. Encontra, na viagem, seu pai que também se chama Afolabe. Seu pai lhe pergunta que nome

ele possui agora e ele responde que se chama Achille. Um dia, a vila é atacada pelos traficantes de escravos que fazem quinze prisioneiros. Achille tenta atacar os traficantes e é, também, feito cativo.

O poema volta para o presente. Achille acorda em seu barco e lembra-se do sonho que teve com a África. Seu companheiro de pesca pegou um peixe enquanto Achille dormia. Eles voltam para a terra e Achille vê Helen. Achille lava o barco. Ele desenterra algumas folhas no quintal de Sete Mares.

O poeta (Walcott) vê sua mãe já idosa sofrendo com a perda da memória, incapaz de reconhecer o filho que tenta desesperadamente fazê-la lembrar do seu passado. Diz a ela que ela tem três filhos e alguns netos. O poeta parte para a América, enquanto Achille observa o avião no céu.

O *Livro Quarto* enfoca a vida de Walcott quando morou na Nova Inglaterra, nos EUA. Ele tinha perdido um grande amor e, como Philoctete, sentia-se ferido com a perda. Uma cena comovente e forte neste livro é a descrição da casa em que o poeta morava. As linhas dos versos são duplas, fazendo um contraste imenso com toda a estrutura do poema. O poeta se recusa a ficar enclausurado em uma casa de desespero. Ele diz que as portas de sua casa serão gentis e ternas, sem maçanetas endurecidas.

O *Livro Quinto* descreve as andanças de Walcott pela Europa. O poeta esteve em Portugal, Inglaterra, Irlanda e retorna à Nova Inglaterra. Ele viaja pelas Grandes Planícies⁷⁶ dos EUA, olhando a paisagem de Dakota e as nuvens pela janela do avião. Em Boston ele tenta pegar um táxi, mas muitos passam e não param para ele, embora estivessem vazios. Ele caminha até o porto e fica observando os edifícios.

O poeta se lembra da Dança Espectral⁷⁷ feita pelos índios americanos no inverno e pensa sobre as dificuldades enfrentadas pelos índios das planícies. Enquanto ele caminha pela cidade, as ruas se cobrem de neve e de gelo. Finalmente um bonde passa e ele segue o seu destino.

⁷⁶ Chama-se Grandes Planícies a uma faixa larga de pradarias que se estende a leste das Montanhas Rochosas, nos Estados Unidos da América e no Canadá. As Grandes Planícies ocupam as regiões dos Estados de Novo México, Texas, Oklahoma, Colorado, Kansas, Nebraska, Wyoming, Montana, Dakota do Sul e Dakota do Norte, nos Estados Unidos, e as províncias canadenses de Saskatchewan e Alberta, formando assim as Planícies Canadenses.

⁷⁷ Foi um movimento religioso desenvolvido entre as tribos de índios norte-americanos no século XIX. Entre os rituais deste movimento, a "Dança Espectral ou dos Fantasmas" tinha destaque especial. Este movimento acabou se alastrando entre os cheyenne, os sioux e outras tribos. Os colonos brancos vendo que várias tribos executavam o ritual julgavam que se tratava de preparativos para guerra e acabaram por pedir auxílio do governo. Estes eventos culminaram no Massacre de Wounded Knee em 1890 que acabou por selar o fim do movimento. A "Dança Espectral" extinguiu-se, embora, no início do século XX, algumas tribos ainda praticassem o ritual.

O *Livro Sexto* descreve o acidente fatal de Hector com sua van. Um porquinho atravessa a pista correndo e Hector tenta desviar dele, mas perde o controle da van, sai da estrada e bate numa palmeira. Ele é encontrado morto com as mãos no volante e a cabeça curvada perto da estátua pendurada de Nossa Senhora da Penha. O corpo de Hector é enterrado perto do mar por seus amigos Philoctete, Achille, Sete Mares, Helen e alguns moradores da vila. Achille murmura algumas palavras no ouvido de Hector sobre o rio ancestral que é comum a todos, dizendo que de lá de onde ele estivesse iria reconhecer seu lugar.

Ma Kilman cura a ferida de Philoctete. Ela é uma curandeira, uma sibila. As formigas andam pelos seus pés e cabelos, ensinando-lhe a língua para que ela reze aos ancestrais mortos pedindo a cura da ferida. Ela é comparada à Sibila de Cuma⁷⁸, e um símbolo da cura no poema.

Os Plunketts fazem uma viagem à Inglaterra. Quando retornam à Santa Lúcia, Maud morre de câncer.

O *Livro Sétimo* narra o diálogo do poeta com Omeros, no qual ele admite nunca ter lido os livros clássicos (uma referência à *Ilíada* e à *Odisseia*) pelo menos, não integralmente. O poeta entra em uma canoa e é levado por um barqueiro negro para uma lagoa. Dali, então, segue com Omeros para o Charco da Especulação num encontro satírico com os especuladores que tentavam conspurcar a beleza e a natureza exuberante de Santa Lúcia. O poeta sente-se perdido, dizendo que perdeu a fé tanto na religião quanto nos mitos e começa a questionar a validade de sua odisseia caribenha. Nesse momento, Omeros pega o poeta pela mão e o retira daquele inferno, devolvendo-lhe a fé e a esperança em dias melhores para ele e seu povo.

⁷⁸ As sibilas existiram em diversas culturas: persa, libanesa, hebraica, délfica, etrusca e etc. As sibilas eram mulheres que, na antiguidade, prediziam o futuro por meio de oráculos. Um oráculo é uma resposta dada por uma divindade a quem a consulta. As sibilas consultavam divindades, (espíritos), recebendo deles mensagens sobre o passado, presente e futuro, e eram, por isso, profetisas. A Sibila de Cumas era natural da Jônia, (Turquia), e o seu dom profético revelou-se desde o seu nascimento. A sibila de Cumas profetizava as suas revelações em versos escritos chamados sibilinos.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanta coisa deixou de ser dita pelo chilreante bico da minha pena!(OMEROS, Livro Sétimo, cap. LXIV-I, p. 295)

Este trabalho pretendeu ser uma reflexão sobre a natureza da obra OMEROS do escritor caribenho Derek Walcott, os seus caminhos, o seu valor social e os seus contornos ideológicos, particularmente analisando a sua inserção no chamado “mundo real” (num sentido lato, o mundo dos prêmios literários, da publicidade e do consumo). Que tipo de contribuição fomos capazes de perceber com a leitura de OMEROS? O campo de questionamento hermenêutico que aqui se abre é, sem sombra de dúvida, imenso, bem como de grande complexidade, visto transcender o estritamente “literário” ou estético (se é que tal existe), para se reportar ao cultural e ao político. Minha pretensão, com esta contribuição, foi tão somente repensar e rever algumas das fissuras e tensões que definem esse difícil “affaire” entre o literário e o social, (um *ménage* que é sempre *à trois* – literatura, cultura, política), e, finalmente, o *para quê* e o *porquê* da literatura, dito de uma forma conscientemente ingênua, mas não inocente. Espero, ainda, que este trabalho não fique estancado em alguma prateleira, estante ou biblioteca, que ele seja, sim, parte de uma abertura dialógica, participando de uma formação discursiva para o entendimento e construção multifacetada da alteridade.

Então, considero que este é um momento de encerramento. É um momento feliz em que se pára um trabalho, não para que ele se encerre, ponto final, mas para que a busca possa ser reorganizada, para que possamos continuar buscando... Faço minhas as palavras de Walcott: *tanta coisa deixou de ser dita...* É importante que se ressalte, também, o valor da conversa que tentamos manter com o ambiente caribenho, tão perto e tão longe do conhecimento brasileiro, ao fazer a leitura de OMEROS. Em “O Valor dos Estudos Literários”, Bruce Fleming afirma que:

Porque um indivíduo lê? A leitura nos dá uma articulação de nós mesmos, consistência onde antes havia somente o vazio da experiência. Palavras, imagens, conceitualizações de nós mesmos: isso é conhecimento, primeiro sobre nós, e, depois, talvez, por extensão, sobre os outros. (FLEMING, 2000, p. 470)

A leitura é, assim, em primeiro lugar, conhecimento – de nós próprios e dos outros. “Nomear” é um ato intrinsecamente libertário e de revelação. A literatura, afirma ainda Fleming, muitas vezes, não nos diz nada que já não saibamos, porém, a sua capacidade de intervir e de “mudar o mundo” consiste no fato de articular e revelar sob uma nova luz algo que já conhecíamos. A articulação e a reflexão constituem assim, segundo Fleming, os pilares dos estudos literários no novo milênio.

Num tempo em que se prega "o fim de todas as utopias", escreve Octavio Paz⁷⁹ (1976), a literatura vem ainda, e sempre, reclamar a "importância de recuperar a visão crítica", a busca do presente, "como fonte de todas as presenças", afirma o poeta mexicano, para quem as literaturas coloniais são "literaturas escritas em línguas transplantadas". Tomando o próprio Walcott como guia e cicerone, penetramos no labirinto de OMEROS. Que o mesmo andorinhão – com seu voo tão terno e benfazejo ao poeta – nos permita reconhecer, nos meandros dos versos, os caminhos de volta e nos aponte a saída, foi o que pedi algumas páginas atrás.

Nesse voo metafórico e utópico, tendo o andorinhão como guia para fazer uma recompreensão da história de um povo em busca de inserção, o presente trabalho se desenrolou em sete capítulos, sem contar com a conclusão, para ser fiel ao número preferido de *Exu*, o rei das sete encruzilhadas. No capítulo 2, discutimos a questão da problemática da cultura e das identidades, um assunto que por sua própria natureza gera muita divergência, entretanto, para a grande maioria dos autores enfocados nessa tese, inclusive Walcott, a ideia de identidade como raiz única deve ser abandonada, dando lugar à ideia de uma identidade rizomática, que se estende para entrar em contato com o outro. No capítulo 3, tentei expor algumas razões pelas quais o impulso revolucionário e inovador do Caribe se manifestou na intelectualidade de forma tão intensa que não pode ser separada do contexto sociopolítico. Essa inovação, esse impulso criador foi responsável pelo surgimento de muitos movimentos importantes como a Negritude, o Surrealismo, e etc. No capítulo 4 fiz uma descrição da metodologia da pesquisa que foi a Hermenêutica de Profundidade, sendo escolhida para nortear o trabalho por oferecer uma reflexão tanto de cunho filosófico como por possibilitar a compreensão das situações sociais presentes na obra OMEROS. O capítulo 5 descreveu a análise sociohistórica do contexto, procurando mostrar a formação híbrida e múltipla do povo caribenho, com um breve relato sobre a história da região, introduzindo Derek Walcott e sua vasta obra. Depois de ganhar o Nobel de Literatura em 1992, o autor passou a ser conhecido globalmente e, hoje, é considerado um dos grandes escritores mundiais. O tema proposto no capítulo 6 estava relacionado com a análise formal ou discursiva do poema. Não se pretendeu aqui analisar todas as histórias entrelaçadas que OMEROS nos apresenta, nem tampouco exaurir as suas particularidades formais. O mais importante é ter em mente que o texto de

⁷⁹ Octavio Paz Lozano (Cidade do México, 31 de Março de 1914 — Cidade do México, 19 de Abril de 1998) foi um poeta, ensaísta, tradutor e diplomata mexicano, notabilizado, principalmente, por seu trabalho prático e teórico no campo da poesia moderna ou de vanguarda. Recebeu o Nobel de Literatura de 1990. Escritor prolífico cuja obra abarcou vários gêneros, é considerado um dos maiores escritores do século XX e um dos grandes poetas hispânicos de todos os tempos.

Walcott serviu de pretexto para falar sobre os outrizados, os subalternos, funcionando como um símbolo da condição pós-colonial caribenha, sem, no entanto, servir de vingança maligna contra os seus opressores. O capítulo 7 propôs uma interpretação/re-interpretação da obra OMEROS. É uma conversa com autores que leram e recepcionaram o trabalho do autor, no Brasil (bem poucos) e no mundo. Junto com o pensamento desses estudiosos, mostro, também, a minha interpretação dessa obra, as problemáticas suscitadas com a leitura e a possibilidade de se sugerir uma proposta pedagógica para OMEROS que coloque a literatura servindo de aporte às diversidades culturais e identitárias. Espero, portanto, que os escritos e as vozes de Walcott sejam incluídos “no registro de consultas sobre o que o homem falou”. (GEERTZ, 1989, p.41).

Assim, esta análise da obra de Walcott, ainda pouco vista, lida ou estudada no Brasil, tentou mostrar que seu discurso se abre para o mundo e propõe uma congregação de todas as culturas pela forma com que o autor se apropria e recria a língua inglesa num compromisso constante com a poesia, ora usando os clássicos de todas as épocas, ora colocando elementos do *patois*, com imagens de contextos históricos e sociais diferentes. O poeta não decifra o mundo com códigos positivistas ou metodologias lineares, preocupadas com a demonstração cartesiana. Dele não se deve cobrar sistemas acabados, mas uma capacidade de dialogar com o invisível, de formular a (im)possibilidade da transcendência e as angústias das incertezas. Usando a literatura como forma de resistência é possível salientar por meio da leitura de OMEROS o poder renovador da linguagem e o papel do escritor/a no mundo. Os discursos são variados, os tons e os estilos também, mas, de um modo geral, a intenção da grande maioria é a mesma, sejam eles nacionais ou internacionais. Como bem afirmou G. G. Márquez⁸⁰ (1982) “os escritores são os criadores da utopia da oposição”. É por meio deles que podemos enxergar a realidade, porque ela se materializa na linguagem e gera oposição da igreja, do estado, da política e dos meios de comunicação. O escritor engajado denuncia a realidade e resiste, recusando a mentira e a subserviência. Porque eles sabem o poder da linguagem e os ataques que a têm vitimado; o silenciamento das suas capacidades geradoras e criativas em prol da subjugação e da ameaça:

A língua que oprime faz mais do que representar a violência; ela é a violência; faz mais do que representar os limites do conhecimento; ela limita o conhecimento. (...)

⁸⁰ Gabriel García Márquez (Aracataca, 6 de março de 1927) é um escritor, jornalista, editor, ativista e político colombiano. Recebeu o Nobel de Literatura de 1982 pelo conjunto de sua obra, que entre outros livros inclui o aclamado “Cem Anos de Solidão”. Foi responsável por criar o realismo mágico na literatura latino-americana. Viajou muito pela Europa e vive atualmente em Cuba. (Wikipédia, a enciclopédia livre)

Linguagem machista, racista, teística – são todas típicas da linguagem política da dominação, e não pode permitir o conhecimento do novo ou encorajar o intercâmbio de ideias. (MORRISON, 1987, p. 16)

Por outro lado, a vitalidade da linguagem reside na sua capacidade de dar forma às vidas reais, possíveis e sonhadas dos seus falantes – leitores e escritores. “O labor da palavra é sublime”, alerta de novo Toni Morrison, “porque produz sentidos que reconhecem a nossa diferença – a nossa diferença humana – aquela que nos torna distintos de qualquer outra forma de vida. Morremos. Talvez seja esse o sentido da vida. Mas criamos linguagem. Talvez seja essa a medida das nossas vidas”.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. *Hopes and Impediments*. London: Heinemann, 1998.
- ASHCROFT, Bill et al. *The Empire writes back: theory and practice of post-colonial literatures*. New York: Routledge, 1994.
- ANDRADE, Oswald de. *Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha*. In: *Revista Brasileira de Antropofagia*, Ano 1, n.1, maio de 1928.
- AMIN, Samir “*Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Dinossauro, 1994
- ANDREWS, George Reid. *América Afro-latina*. São Carlos: EdUFSCar, 2007.
- ARAEEN, Rasheed . *From primitivism to ethnic arts, in The Myth of Primitivism/ Perspectives on Art*. Ed. Susan Hiller. London and New York: Routledge, 1991.
- ASANTE, Molefi Kete. *Race in Antiquity: Truly Out of Africa* Published 5/19/2009. Disponível em: <<http://www.asante.net/articles/19/race-in-antiquity-truly-out-of-africa/>> Acessado em: Agosto de 2010
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes*. Trad. Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Editora Difusão Européia do Livro, 1971.
- _____. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUGH, Edward. *Metaphor and Plainness in the Poetry of Derek Walcott*. New York: Greenwood Press, 1986.
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Trans. James Maraniss. Durham and London: Duke University Press, 1992
- BRATHWAITE, Edward Kamau. *History of the voice: the development of nation language in anglophone caribbean poetry*. London: New Beacon Books, 1984.
- BERND, Zilá. 1988. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre, RS: UFRGS, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade*. São Paulo: Editora Sextante, 2001.

BHABHA, Homi. Postcolonial Authority and Postmodern Guilt. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Gary; TREICHLER, Paula. *Cultural Studies*. New York/London: Routledge, 1992.

_____. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: _____. *O local da cultura*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 1999.

_____. *Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse*. 1984

BLOOM, Harold. 2001. *O Cânone Ocidental*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.

BONNICI, Thomas. *Introdução ao estudo das literaturas*. *Mimesis*, vol. 19, no. 1. Bauru, 1998.

_____. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRESCIANI, Maria Stella Martins e CHIAPPINI, Lígia. *Literatura e Cultura no Brasil: Identidades e Fronteiras*. São Paulo: Cortez 2002.

BRETON, Andre. *Refusal of the shadow*. In: Michael Richardson (org). London: Verso, 1996.

BURNETT, Paula. *Walcott's Intertextual Method: Non-Greek names in Omeros*. England: Brunel University, 2000.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura. O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALLEIRO, Eliane.(org.) *Racismo e anti-racismo na educação repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura. O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHALHOUB, Sidney.; PEREIRA, Leonardo A. de Miranda; NEVES, Margarida de S. (orgs.). *História em cousas miúdas: capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

_____. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CONIFF, Michael L. & DAVIS, Thomas J. *Africans in the Americas*. New York: St. Martin's Press, 1994.

COUTO, Mia. *O meu nome é África*. Disponível em <<http://www.casadasafricas.org.br>> Acessado em agosto de 2010.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Disponível em
<<http://www.espacoacademico.com.br/arquivo/cunhajr.html>>
Acessado em 29/08/2009

_____. Política de Cotas e alguns porquês/ Abolição inacabada e a educação dos afrodescendentes/ 2008

_____. Os negros não se deixaram escravizar / Temas para as aulas de história dos afrodescendentes/ 2006

_____. Movimento Negro após a Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial/ 2007

_____. A Formação de Pesquisadores Negros no Brasil - Plano 500 de Política Científica Nacional (uma proposta de um pesquisador militante) 2009

_____. *O Etíope: Uma Escrita Africana*. Bauru: Revista Gráfica. Unesp. 2007.

_____. / Menezes, Marizilda dos Santos. *Formas Geométricas e Estruturas Fractais na Cultura Africana e Afrodescendente*. ii Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros.– São Carlos – SP. Universidade Federal de São Carlos – 2002.

_____. / Menezes, Marizilda dos Santos. *Tear e o Saber Africano na Área Têxtil*. iii Congresso Brasileiro de Pesquisadores negros. São Luís: Universidade Federal do Maranhão – Ma. 2004.

_____. / Ramos, Maria estela Rocha. *Espaço Urbano e Afrodescendência: Estudos da Espacialidade Negra Urbana para o Debate das Políticas Públicas*. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

_____. *Sina do tempo que fica*. In: Cadernos Negros – Contos Afro-brasileiros, vol. 30. Fortaleza: Edições UFC, 2007

_____. *Tecnologia Africana na Formação Brasileira*. 1ª edição. Rio de Janeiro: CEAP, 2010

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Ática, 2002.

DOUGHERTY, Carol. *Homer after Omeros: Reading a H/Omeric Text*. The South Atlantic Quarterly, 1997.

DUARTE, Assis de Eduardo. *Literatura e Afrodescendência . Literatura, Política, Identidades*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005.

ELIAS, Norbert. “*Os estabelecidos e os Outsiders*” Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2000.

FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. New York: Grove Weidenfeld, 1967.

_____. *The wretched of the earth*. New York: Grove Weidenfeld, 1963.

FARRELL, Joseph. *Walcott's Omeros: The Classical Epic in a Postmodern World*. The South Atlantic Quarterly, 1996.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Funarte, 1964.

FLEMING, Bruce E. *What is the Value of Literary Studies?* In: *New Literary History*, vol. 31, no. 3, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Editora UFJF, Minas Gerais, 2005.

GOMES, Lino Nilma. *Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

GONZÁLEZ, José Luis. *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1989.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaide Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAMNER, Robert D. *Critical perspectives on Derek Walcott*. Washington: Three Continents Press, 1993.

_____. *Derek Walcott*. Boston: Twayne, 1981.

_____. *Epic of the dispossessed – Derek Walcott's Omeros*. Columbia: University of Missouri Press, 1997.

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 90*. São Paulo: IPEA, 2001

HASENBALG, Carlos. *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil*. Dados: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, 1995.

_____. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

JAFFE, Hosea. *A History of Africa*. London: Zed Books, 1986.

JANMOHAMED, Abdul R. Worldliness-without-world, Homelessness-as-home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual. In: SPRINKER, Michael, (Ed.). *Edward Said: A Critical Reader*. Oxford-UK: Cambridge USA: Blackwell, 1992.

JAMES, Cyril Lionel Robert James. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a Revolução de São Domingo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000

JARES, Xesús R. *A educação para a paz como estratégia de aproximação das gerações*. Congresso Internacional Co-Educação de Gerações SESC São Paulo: Edições ASA, 2003.

KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya*. New York: Random House, 1962.

KURLANSKI, Mark. *A Continent of Islands: Searching for the Caribbean Destiny*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing, 1990.

LAS CASAS, Bartolomé. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre: L e PM, 1984.

LINHARES, Ângela Maria Bessa. Para uma nova concepção de sujeito nas práticas educativas: situando elementos do paradigma do espírito. In: *Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola: a favor da diversidade II*. Sylvio Gadelha, Sônia Pereira (orgs). Fortaleza: Edições UFC, 2006.

LOBO, Luiza. A Pioneira Maranhense Maria Firmina dos Reis. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, 1989.

LUZ, Aurélio Marco. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Bahia: EDUFBA, 2000.

MARTINS, Leda. A fina lâmina da palavra. In: *O eixo e a roda*. v. 15, 2007. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/poslit>> Acessado em 13 de março de 2012.

MEMMI, Albert. *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press, 1965.

MIGNOLO, Walter. *Historias locais projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MORRISON, Toni. The Site of Memory. In: *Inventing the Truth. The Art and Craft of Memoir*. Ed. William Zinsser Boston: Houghton Wifflin, 1987.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*. Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira. Niterói, Rio de Janeiro, 2004, n. 5, p. 15-23.

NASCIMENTO, Larkin Elisa. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summers, 2003.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *A construção da identidade: um momento privilegiado*. In: *Revista Brasileira de História*, v. 11, no. 23/24. São Paulo: set. 91/ago.92.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003

ORTIZ, Fernando. *Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba*. Porto Alegre, RS: PPG/Letras/ABECAN 2001.

PAZ, Octávio. *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Trad. Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

PETIT, Sandra. *Sociopoética: potencializando a dimensão poética da pesquisa*. Fortaleza: Edições UFC, 2002.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Em Lander, Edgardo (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco. 2000

RAMAZANI, Jahan. *The Wound of History: Walcott's Omeros and the Postcolonial Poetics of Affliction*. *Modern Language Association*, v. 112, n. 3, maio, 1997.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

RIBEIRO, Rosa Maria Barros. *Relações étnicas e educação: representações sobre o negro no Ceará*. In: *Artefatos da Cultura Negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1935

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1994.

SAMIR, Amin. *El capitalismo en la era de la globalización*. Espanha: Paidós Ibérica, 1998.

SADER, Emir. *América Latina em Movimento*. 23/12/2003.

Disponível em : <<http://alainnet.org/active/>> Acessado em Novembro de 2011.

SANTOS, Boaventura. *A globalização e as ciências sociais*. Cortez: São Paulo, 2002.

SANTOS, Juana E. dos. *O Ethos negro no contexto brasileiro*. Petrópolis-RJ: Revista de Cultura Vozes, 1977.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. Fonte da citação: Folha de S.Paulo - 07 de maio de 2000. Extraído do site do INSTITUTO AFRO-BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO REGIONAL MILTON SANTOS – Disponível em: <<http://www.hploco.com/ims/index.html>> Acessado em: agosto de 2010.

SILVA, Joselina da. História da Educação. *Maria de Lurdes Nascimento: liderança afro-brasileira nos anos quarenta*. Fortaleza: UFC, 2008.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

SOYINKA, Wole. *Six Plays*. Introduction. London: Methuen, 1984.

SERRES, Michel. *Filosofia Mestiça*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural da primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SILVEIRA, Cristiane da. *Between History and Literature: The national identity in Lima Barreto*. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 44, Editora UFPR, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak?* In: *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

TAVARES, Júlio César de Sousa.

Disponível em: <<http://www.brasilcultura.com.br/noticias/africanos-pelo-mundo/>> Acessado em: Novembro de 2009

THIEME, John. *Derek Walcott: contemporary world writers*. Manchester: Manchester University Press, 1999.

THOMPSON, B. John. *Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

VIZIOLI, Paulo. *Omeros: a Epopeia das Antilhas*. Prefácio à tradução brasileira de Omeros, de Derek Walcott. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

WALCOTT, Derek. *Omeros*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1990.

_____. Society and the artist. In: *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Washington DC: The Three Continents Press, 1993.

_____. The caribbean: culture or mimicry?. In: *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Washington DC: The Three Continents Press, 1993.

_____. The Figure of Crusoe. In: *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Washington DC: The Three Continents Press, 1993.

_____. Meanings. In: *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Washington DC: The Three Continents Press, 1993.

_____. Leaving school. In: *Critical Perspectives on Derek Walcott*. Washington DC: The Three Continents Press, 1993.

_____. *The Antilles: Fragments of an Epic Memory*. The Routledge Reader in Caribbean Literature. Ed. Alison Donnell and Sarah Lawson Welsh. London: Routledge, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern-World System*. In: *international Social Sciences Journal*, no. 134. 1992.

ANEXOS**ANEXO A – Imagem de Toussaint L'Overture, líder da Revolução do Haiti.**

ANEXO B – Imagens da Ilha de Santa Lúcia.

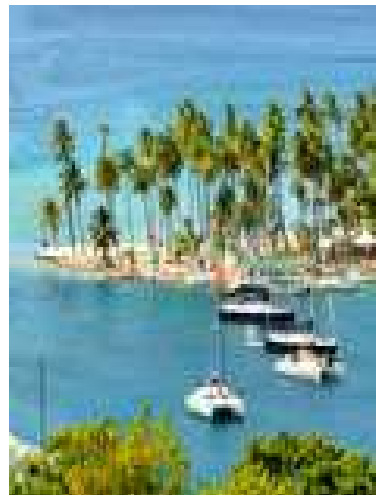


GROS PITON, SOUFRIÈRE



RODNEY BAY

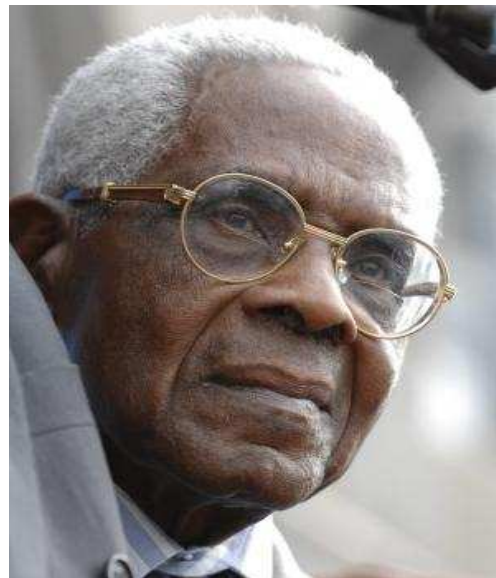
MARIGOT BAY



ANEXO C – Biografia dos autores caribenhos e africanos mencionados na tese.

Aimé Césaire

Aimé Fernand David Césaire (Basse-Pointe, Martinica, 26 de junho de 1913 — Fort-de-France, 17 de abril de 2008) foi um poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude. Além de ser um dos mais importantes poetas surrealistas no mundo inteiro, inclusive no dizer do líder deste movimento, André Breton, Aimé Césaire foi, juntamente ao Presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, o ideólogo do conceito de negritude, sendo a sua obra marcada pela defesa de suas raízes africanas.



Unido agora ao Surrealismo, Césaire viaja ao Haiti como adido cultural, e sua estada lá passará a marcar sua obra, inspirando-se no único país que conquistou a sua independência através de uma revolução feita por escravos negros.

Retornando à Martinica, embora o centro de sua vida fosse, então, a vida literária, foi pressionado pelas lideranças comunistas, que viam nele um símbolo. A partir daí, foi presidente da câmara (*prefeito*) de Fort-de-France e deputado, entre 1945 e 2001 e fundador de um partido chamado "progressista", decidido a instaurar a autonomia e um socialismo independente na Martinica, contrário ao comunismo tendente ao colonialismo de Stálin.

Em 1950, funda, em Paris, a revista "Presences Africaines "(Presença Africana), onde publica "Discurso sobre o colonialismo ", tecendo uma dura crítica ao colonialismo e ao racismo europeu, comparando-os ao nazismo, e conclamando os intelectuais europeus a se manifestarem sobre o assunto.

Sempre próxima do Surrealismo, embora mais precisa e concisa, portanto mais racional na construção do texto, a partir de um dado momento, a obra de Césaire era considerada por ele próprio mais influenciada por Rimbaud e Lautréamont, precursores do Surrealismo, além de Mallarmé e a poesia negra dos EUA.

André Breton

André Breton (Tinchebray comuna francesa no distrito de Orne, 19 de fevereiro de 1896 — Paris, 28 de setembro de 1966) foi um escritor francês, poeta e teórico do surrealismo. De origem modesta, iniciou, sem entusiasmo, estudos em Medicina sob pressão da família. Mobilizado para o exército, na qualidade de enfermeiro, para Nantes em 1916. Em 1919, Breton funda com Louis Aragon e Philippe Soupault a revista *Littérature* e entra, também, em contato com Tristan Tzara (fundador do Dadaísmo).

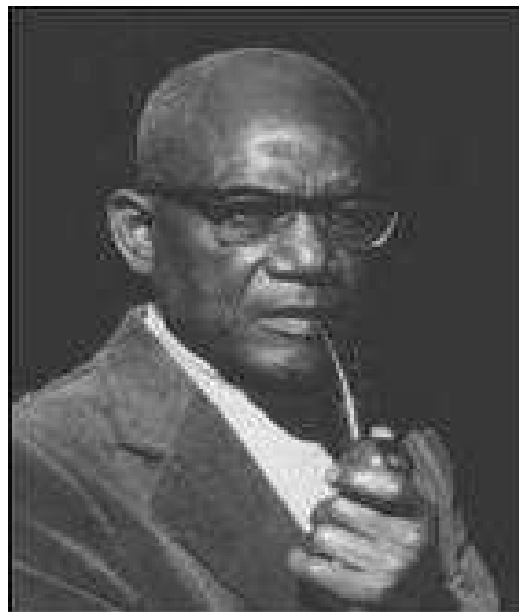


Em *Les Champs magnétiques* (escrito em colaboração com Soupault), coloca em prática o princípio da escrita automática. Breton publica o *Primeiro Manifesto Surrealista*, em 1924. Um grupo se constitui em torno de Breton: Philippe Soupault, Louis Aragon, Paul Éluard, René Crevel, Michel Leiris, Robert Desnos, Benjamin Péret. No afã de juntar a ideia de « Mudar a vida » de Rimbaud e a de « Transformar o mundo » de Marx, Breton adere ao Partido Comunista em 1927, do qual será excluído em 1933.

Ele vive sobretudo da venda de quadros em sua galeria de arte. Sob seu impulso, o surrealismo torna-se um movimento europeu que abrange todos os domínios da arte e coloca profundamente em questão o entendimento humano e o olhar dirigido às coisas ou acontecimentos. Inquieto por causa do governo de Vichy, Breton se refugia em 1941 nos Estados Unidos da América e retorna a Paris em 1946, onde continuará até sua morte a animar um segundo grupo surrealista, sob a forma de exposições ou de revistas (*La Brèche*, 1961-1965).

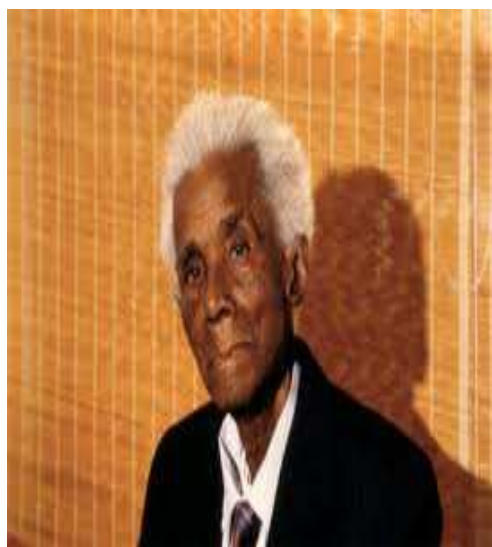
Birago Diop

Birago Diop foi um poeta e contista senegalês, nascido em Ouakam, nos arredores da capital Dakar, em 1906. Estudou veterinária em Toulouse, graduando-se em 1933, cidade na qual viria a conhecer seu conterrâneo, o poeta Léopold Sédar Senghor (1906 - 2001), ligando-se ao movimento da Négritude, que contaria ainda com Aimé Césaire, Léon Damas, René Depestre e Guy Tirolien. Birago Diop estreou com o volume de prosa *Les Contes d'Amadou Koumba* (1947), editado em Paris. A ele se seguiram *Les Nouveaux Contes d'Amadou Koumba* (1958), com prefácio de Léopold Sédar Senghor; *Contes et Lavanés* (1963), que recebeu o Grande Prêmio Literário da África Negra de Expressão Francesa, de 1964; e *Contes d'Awa* (1977). Sua poesia foi reunida no volume *Leurres et Lueurs* (1960). Birago Diop escreveu ainda para o teatro, além de vários livros memorialísticos. O poeta morreu em Dakar, em 1989.



C. L. R. James

Cyril Lionel Robert James - (Trinidade e Tobago, 1901- Londres, 1989). Historiador afro-trinidadiano, jornalista, teórico marxista e ensaísta, influenciou e foi precursor da literatura pós-colonial. Nascido sob o jugo colonial do império britânico, após concluir os estudos, torna-se professor do ensino secundário onde viria a ensinar ao então jovem Eric Williams, futuro primeiro-ministro do país. Por essa altura começa a sua forte politização que o irá aproximar de círculos oposicionistas tornando-se membro do anti-colonialista *Beacon Group*, que junta diversos escritores na *The Beacon Magazine*. Contratado para escrever a biografia de um jogador de críquete, James ganha o seu “passaporte” para Inglaterra onde inicia uma colaboração com o *The Guardian* e estreita contactos com as correntes marxistas da época (inscreve-se no Partido Trabalhista, na sua facção trotsquista). Mostra a sua faceta literária, nomeadamente com uma peça de teatro sobre o líder revolucionário do Haiti, Toussaint L’Ouverture, que é representada no West End em 1936. Dá ao público o seu o único romance, *Minty Alley*, o primeiro a ser publicado por um autor negro caribenho no Reino Unido. Além da literatura, James, muitas vezes sob pseudónimo de J.R. Jhonson, assina diversas obras de carácter político e histórico, como são exemplos maiores, respectivamente, *World Revolution* (1937) e *Haitian Revolution* (1938). Em 1938 parte para os Estados Unidos a convite do partido trotsquista, *Socialist Worker’s Party*, onde acaba por permanecer cerca de quinze anos abandonando progressivamente as teses da quarta internacional e suas organizações para se aproximar dos autonomistas marxistas, reproduzindo estas influências na sua produção teórica que revela abordagens menos dependentes da dicotomia gerada pela Guerra Fria. Deportado dos E.U.A. por falta de visto, regressa a Trinidade (1953), onde se dedica à militância independente, nomeadamente no órgão do partido *People’s National Movement*, o *The Nation* e à divulgação do panafricanismo. No fim da vida regressa a Inglaterra onde é agraciado, em Brixton, com o *Honorary Doctorate* pelo *South Bank Polytechnic* pelo trabalho sóciopolítico realizado sobre a relação entre *raça e o desporto*.



Edouard Glissant

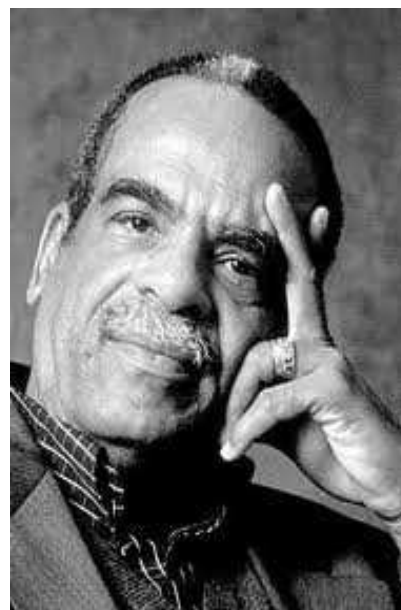
Édouard Glissant (Sainte-Marie, Martinica, 21 de setembro de 1928 - Paris, 3 de fevereiro de 2011), foi um escritor, poeta, romancista, teatrólogo e ensaísta. Doutor em Letras, publica suas primeiras obras depois de seus estudos de etnografia no Museu do Homem e de história e filosofia na Sorbonne.

No início, adepto das teses de negritude (conceito desenvolvido por Léopold Senghor em prol de um retorno às raízes africanas), elabora mais tarde o conceito de antilhanidade (valorização da cultura própria, nascida nas Antilhas, considerando o povo das ilhas "autônomo" culturalmente em relação a África) e de criouliização (valorização da cultura e língua crioula).

Aproximando-se das ideias de Frantz Fanon, funda, com Paul Nizer, em 1959 o Front antilho-guiano independentista, e mais tarde autonomista, o que causa seu exílio de 1959 à 1965. Algumas de suas obras como o "Discours Antillais" são muito marcadas por este engajamento político.

Glissant volta à Martinica em 1965 e funda o Instituto Martiniquenho de Estudos e o periódico "Acoma" de ciências humanas. Destacando-se por seu trabalho, passa a atuar na UNESCO. Suas reflexões sobre a identidade antilhana inspiraram toda uma geração de escritores ao redor dos conceitos de criouliidade e antilhanidade. Entre eles Patrick Chamoiseau, Ernest Pépin, Audrey Pulvar e Raphaël Confiant. Esta antilhanidade seria forjada a partir da ideia de identidade múltipla ou identidade de raiz, aberta ao mundo e colocada em contato com outras culturas. É uma terceira via que ele cria diante das argumentações ao redor da ideia de negritude.

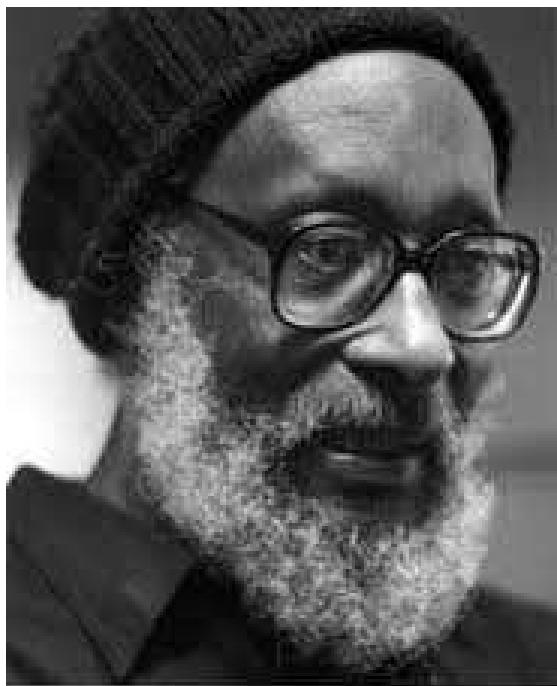
Escritor militante, procura um viés poético da sobrevivências no seio da mundialização através do conceito de mundialidade. Sua influência na política martiniquenha continua forte nos meios ecológicos e independentistas. Em janeiro de 2006, recebeu do presidente francês Jacques Chirac a direção de uma missão para a criação de em centro nacional dedicado ao tráfico e à escravidão. Em 2007, criou o instituto de todo o mundo (Institut du Tout-Monde).



Edward Kamau Brathwaite

Edward Kamau Brathwaite (Maio 11, 1930 Bridgeton, Barbados) é considerado uma das maiores vozes do Caribe. Professor de Literatura Comparada na Universidade de Nova Iorque, Brathwaite foi, em 2006, agraciado com o Prêmio Griffin de Poesia por sua coletânea de poesia “Born to Slow Horses”.

Em 1945 ele começou o ensino médio em Harrison College em Bridgeton e em 1949 ganhou uma bolsa de estudos para a Universidade de Cambridge, onde estudou inglês e história. Em 1953, depois de graduado em História e começar o mestrado em Pembroke, Cambridge, Brathwaite associa-se ao Programa Vozes caribenhas da BBC de Londres. Em 1954 recebe um diploma de educação de Pembroke College e em 1955 vai trabalhar em Gana como Secretário de Educação.



Frantz Fanon

Frantz Fanon (Fort-de-France, Martinica, 20 de julho de 1925 – Washington DC, 6 de dezembro de 1961) foi um psiquiatra, escritor e ensaísta antilhano de ascendência africana. Ele foi um influente pensador do século XX relacionado aos temas da descolonização e a psicopatologia da colonização. Suas obras foram inspiradas nos movimentos de libertação anti-coloniais por mais de quatro décadas.

Fanon esteve na Argélia, onde trabalhou como médico psiquiatra no hospital do exército francês e neste hospital testemunhou as atrocidades da guerra de libertação da então colônia francesa, comandada principalmente pelo partido socialista argelino da Frente de Libertação Nacional, da qual fez parte.



Leopold Sédar Senghor

Léopold Sédar Senghor (Joal-Fadiout, Senegal, 9 de outubro de 1906 — Verson, França, 20 de dezembro de 2001) foi um político e escritor senegalês. Governou o país como presidente de 1960 a 1980. Foi, entre as duas Guerras Mundiais, juntamente ao poeta antilhano Aimé Césaire, ideólogo do conceito de negritude.

Senghor nasceu em 1906 na cidade costeira de Joal. Seu pai, Basile Diogoye Senghor, era um comerciante católico da etnia serer, minoritária no Senegal. Sua mãe, Gnilane Ndiémé Bakhou, era muçulmana de etnia peul. O sobrenome de seu pai, *Senghor* deriva da palavra portuguesa "senhor".

Em 1928 foi estudar em Paris, onde entrou para a Sorbonne, lá permanecendo entre 1935 e 1939, tornando-se o primeiro africano a completar uma licenciatura nesta universidade parisiense. Como escritor, desenvolveu a *Négritude* (movimento literário que exaltava a identidade negra, lamentando o impacto negativo que a cultura europeia teve junto das tradições africanas). Nas suas obras, as mais engrandecidas são *Chants d'ombre*(1945), *Hosties noires* (1948), *Ethiopiques* (1956), *Nocturnes* (1961) e *Elegies majeures* (1979). Sua obra tem como tema principal a cultura africana, que tanto ajudou a difundir, e o seu estilo como escritor se aproxima com a literatura francesa.

Durante a Segunda Guerra Mundial esteve preso por dois anos num campo de concentração e só depois é que os seus ensaios e poemas seriam publicados. Entre 1948 e 1958 foi deputado senegalês na Assembleia Nacional Francesa, sendo o primeiro negro a ocupar o cargo de deputado nessa Assembleia.

Quando o Senegal foi proclamado independente, em 1960 - por conta de um apelo feito por Léopold ao então presidente da França Charles de Gaulle - Senghor foi eleito por unanimidade presidente da nova República, vindo a desempenhar o cargo até final de 1980, graças a reeleições sucessivas. Defensor do socialismo aplicado à realidade africana, tentou desenvolver a agricultura, combater a corrupção e manter uma política de cooperação com a França.



Leon-Gontran Damas

Léon-Gontran Damas (Março 28, 1912 – Janeiro 22, 1978) foi um poeta e político francês. Foi um dos fundadores do movimento da Negritude. Nasceu em Caiena, Guiana Francesa. Em 1924 foi enviado à Martinica para frequentar o Liceu Victor Schoelcher (uma escola de ensino médio), onde encontraria seu amigo de toda uma vida e colaborador Aimé Césaire.

Em 1929, Damas mudou-se para Paris para continuar seus estudos. Em Paris, reuniu-se a Aimé Césaire e conheceu Leopold Senghor. Em 1935, os três jovens publicam a primeira edição da revista literária “*L'Étudiant*

Noir” que dava as premissas para o início da negritude, um movimento literário e ideológico dos intelectuais negros franceses que rejeitava a dominação moral, social e política do ocidente.



Linton Kwesi Johnson

Linton Kwesi Johnson (nascido em 24 de Agosto de 1952, Chapelton, Jamaica) é um poeta dub. Tornou-se o segundo poeta vivo, e o único poeta negro a ser publicado no Penguin Classics series. Sua poesia envolve a recitação de seu próprio verso no Patois Jamaicano sobre o dub-reggae, escrita geralmente em colaboração com o ilustre produtor/artista britânico do reggae Dennis Bovell.

Johnson atendeu ao Goldsmiths College em New Cross, Londres; em 2004 tornou-se um Honorary Visiting Professor da Universidade de Middlesex em Londres. Em 2005, foi-lhe concedida uma medalha de prata



de Musgrave do Instituto da Jamaica para distinta eminência no campo da poesia. Quando ainda na escola se juntou ao Movimento Britânico da Pantera Preta, ajudou a organizar uma oficina de poesia dentro do movimento e desenvolveu seu trabalho com Rasta Love, um grupo de poetas e bateristas. A maioria das poesias de Johnson é política, tratando principalmente das experiências de estar numa Comunidade Africana-Caribenha na Grã-Bretanha, "A escrita era um ato político e a poesia era arma cultural...", disse a um entrevistador em 2008. Entretanto, igualmente escreveu sobre outras edições, tais como a política estrangeira britânica ou a morte do manifestante anti-racista Blair Peach. Seus poemas mais comemorados foram escritos durante o governo da primeira-ministra do Reino Unido Margaret Thatcher.