

Lengua española, cultura nacional e identidad latinoamericana.

Dr.C. Luis A. Alfaro Echevarría

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas

e-mail: luisae@ucv.edu.cu

El problema de la identidad cultural debe asumirse en nuestro continente como un proceso antagónico que, como bien afirma el investigador Miguel Rojas, «generaría en los marcos de la oposición, una síntesis histórico-cultural que conforma la identidad latinoamericana» (1994: 19).

Al respecto pensamos que en el concepto martiano de Nuestra América, como proyecto que aspira a satisfacer las necesidades vitales de América Latina, está la fundamentación filosófica e histórica de nuestra identidad cultural, concebida como un proceso de producción y autoproducción del hombre y su cultura.

Ahora bien, la solución martiana a dicho problema no queda en la fase de una generalización vaga y abstracta, sino que propugna la concretización del hombre universal y el desarrollo pleno de las diferentes regiones americanas. Un hombre nuevo en el cual deben incidir las matrices étnicas que confluyeron en la formación de la sociedad americana porque, según el propio Martí, hombre es más que negro, mulato, mestizo: dígame hombre y ya se han dicho todos los derechos esenciales.

De igual forma el problema actual de la identidad cultural de América Latina no puede resolverse únicamente en la esfera de las teorizaciones, porque si bien la identidad se expresa como un hecho único, tiene dos grandes contextos de demostración: la cultura espiritual y la cultura material.

En el primero de esos contextos situamos al lenguaje como objeto de estudio de nuestra ciencia, la Lingüística y sus múltiples y variadas disciplinas conexas. Y es precisamente en este marco de trabajo donde queremos reflexionar en torno al problema actual de la identidad cultural americana, sobre todo partiendo de algunas ideas que ponemos a consideración en nuestra ponencia.

Estamos convencidos de que cualquier tentativa de estudio del español en América, tanto desde el punto de vista de su aprendizaje como de su análisis científico, deberá fundamentarse en la adecuada interpretación de la lengua como un hecho central de la cultura en la sociedad. Tal apreciación de la lengua es la que encontramos en la definición de Martí cuando expresó: «El lenguaje es producto, y forma en voces del pueblo que lentamente lo agrega y acuña, y con él van entrando en el espíritu flexible del alumno las ideas y costumbres del pueblo que lo creó» (1975: Volumen V, p.261).

De estas palabras podemos inferir el hecho de que toda manifestación lingüística es sobre todo una manifestación para otro; es decir, la llamada «alteridad de las lenguas», significa que estas deben comprenderse como una puesta en común, como una actividad dada en una sociedad. Y, además, comprender la lengua como hecho cultural significa considerarla como un acontecimiento de carácter histórico que por sobrepasar, incluso, los límites de la generación y de la época debe ser considerada también en su carácter de tradición del pueblo que la usa.

El gran humanista colombiano Rufino José Cuervo (1954:6) definía su importancia de la siguiente manera:«Nada en nuestro sentir sintetiza tan cumplidamente la patria como la lengua» (1954: 6). Y el mexicano Alfonso Reyes añadía: «Solo a través de la lengua tomamos posesión de nuestra parte del mundo» (1987: 278).

Desde luego, hoy las cosas se complican más en las relaciones lengua-nación-comunidad étnica porque la lengua no corresponde ya a una única raza y cultura, sino que puede ser hablada por individuos de distintas razas y culturas, como sucede con nuestro español, hoy convertido en un idioma plurinacional y multiétnico. Debemos recordar que como bien ha afirmado el lingüista cubano Sergio Valdés Bernal «la cultura de nuestros pueblos hispanoamericanos tiende por un lado a la evolución

autóctona, pero por otro lado se orienta hacia una fusión con la cultura europea general , en la cual la cultura de España constituye un aspecto de esta, aunque el de mayor peso » ((1998: 13)

Sin embargo, a pesar de las complejidades del mundo actual y las diferentes situaciones idiomáticas en las cuales funciona nuestro idioma, debemos decir que la lengua española es en muchos países que pertenecen a la comunidad hispanohablante, un soporte esencial a través del cual se expresan nuestra identidad y cultura nacionales. Defenderla es defendemos, porque un pueblo se resume en su lengua, en la cual se sintetiza y significa su ser espiritual y su ser material.

Esa responsabilidad y sentimiento de obligación espiritual hacia la lengua es todavía hoy el legado de los grandes humanistas españoles, entre ellos Nebrija y Cervantes. Y ese mismo espíritu debe permanecer en nuestras aulas, pero también salir a la calle para defender, a capa y espada, el valor de nuestra lengua frente a los vicios y pobreza que a menudo la contaminan, y sobre todo frente al peligro de la uniformidad globalizante que cada vez se sostiene más en la lengua inglesa.

El estudio de la lengua española deberá ser un medio para auxiliarnos en la profundización de nuestra historia y nuestras tradiciones. Y ello por varios motivos que expondremos a continuación.

En un primer orden de cosas, porque si bien los acontecimientos originados después de aquel encontronazo cultural de 1492 pueden inscribirse como un hecho trascendente que cambió la historia de los pueblos y culturas de América, también fue el hecho que modificó sustancialmente la vida y la cultura de la propia España, así como de otros países de Europa y de otros continentes como África y Asia.

Los españoles que vinieron a poblar nuestras tierras traían como modelo social la organización que desde la cuna habían aprendido, y aquí trajeron no solo sus oficios, sembrados e instrumentos de la vida práctica; sino también sus artes, ciencias, colegios, universidades, su religión y sus creencias. En fin, una escala de valores culturales y clases sociales acuñados en el receptáculo que es la lengua.

Pero como expresó Amado Alonso: «[...] pensando hacer lo mismo hicieron algo nuevo desde el primer momento. Los españoles de América sintieron modificados sus ideales y sus condiciones de convivencia y de logro personal [...] podemos decir que desde que los españoles embarcaban para América eran ya españoles nuevos [...]]»(1976: 51)

Y así, como el idioma es un instrumento en el que se fijan las huellas de sus usuarios, el nuevo modo de vida hispánico en América comenzó a ser también el nuevo modo de ser de la lengua española.

De ahí surge una necesidad pedagógica: con las primeras lecciones de español debe enseñarse a los alumnos que en el mismo año de 1492 salía de la imprenta la primera *Gramática Castellana* de Alfonso de Nebrija, lo cual equivale a decir la primera gramática de una lengua «vulgar» europea, incubada, como se refleja en su prólogo, bajo la alucinación del gran sueño imperial de Carlos V. Y, aún más, que fue este gramático quien en su diccionario latino-español registró en 1493 la primera palabra indígena, *canoa*, proveniente de una lengua antillana, el aruaco de nuestro Caribe insular. Con ello Nebrija, sin apenas proponérselo, oficializaba el comienzo de aquel nuevo modo de ser de la lengua española.

Enseñar que con el cursar de los siglos aquel nuevo modo lingüístico alcanzaría timbres insospechados en la prosa de Martí y en la poesía de Rubén Darío. Notas increíbles que repercutirían decisivamente en la propia lengua literaria peninsular.

No basta aprender que los nombres de *Cuba*, *Paraguay*, *Nicaragua* o las voces corrientes *huracán*, *tabaco*, *cacique*, *chocolate*, *tomate*, *papalote*, *papa*, etc. constituyen, en la diacronía lingüística, préstamos indoamericanos de amplia difusión; o que palabras de alcance más regional como *chile*, *achiote*, proceden del sustrato nahua. No basta aludir a fenómenos de otra índole como los registrados en el español de Yucatán. Es necesario recordar la idea martiana de que el gran aporte americano a la lengua española no consistió en variantes fónicas o léxicas; sino, y sobre todo, en la novedad de nociones cimentada por

la formación de una nueva conciencia lingüística hispanoamericana en cada uno de nuestros países.

La primera noción lingüística que confirmó la nueva realidad americana fue el sentido ecuménico del castellano, que sacado de su espíritu de campanario, se convertiría desde entonces en una lengua universal, en lengua internacional española hablada por una gran comunidad de naciones iberoamericanas.

Solo de esta manera se podrá obtener una visión diacrónica adecuada de los rasgos creativos del español en América, los cuales, a su vez, constituyen la expresión de una nueva realidad cultural que influyó en otras lenguas europeas. La expectación del mundo occidental estuvo entonces pendiente de la irrupción española en el contexto cultural europeo. Y ello actuó como factor desencadenante sobre las costumbres, el concepto del honor, las redes de relaciones sociales, la literatura y, como espacio mediador de todo ello, sobre el lenguaje.

Fueron muchos también los vocablos referentes a la cultura material o espiritual de las nuevas naciones que fueron entrando a las diferentes lenguas de la vieja Europa; y a la vez que el idioma español con sus hablantes se iba transformando y renovando en el Nuevo Mundo, así también sucedía con la lengua española peninsular y de las Islas Canarias. Palabras como *mulato*, *creole*, *negro* penetraron el francés, el italiano, el inglés, el alemán, entre otros idiomas. De esta forma el contacto con las lenguas indígenas y africanas tuvo una influencia vital en el desarrollo del habla hispanoamericana y europeas.

Siguiendo esta necesaria diacronía de la lengua es necesario destacar, en el estudio y aprendizaje del español, que cuando el Gran Almirante, Cristóbal Colón, reunió en la base de la Gomera, en las Islas Canarias, a hombres venidos de todas la regiones españolas para emprender el primer viaje, desde aquel momento estaba trastocando el viejo ideal lingüístico toledano o madrileño; desde entonces sería Sevilla, convertida en la capital del continente hispanohablante, la que impondría sus usos lingüísticos, y sería el sevillanismo

quien impondría desde su segundo viaje los moldes de la vida americana en muchos de sus aspectos.

Sevilla estuvo presente en la lengua y en la pluma de los españoles que hicieron su vida al otro lado del mar; por eso la norma lingüística de América no pudo ser ajena del seseo, del yeísmo, de la aspiración de la /s/, de la velarización de la /n/, de la pérdida del pronombre *vosotros*, del uso etimológico de los pronombres átonos, entre tantos fenómenos similares a Andalucía y a Canarias, las dos regiones de mayor emigración española.

Pero un mayor interés lingüístico, tal vez, sería el aspecto cognitivo del idioma, la dimensión conceptual de la aprehensión de las nuevas y a veces inenabables realidades, la concepción y reflejo de la realidad misma, la cual desde luego tuvo que redimensionar el idioma como nunca antes lo había hecho. Palabras sagradas como *bautismo*, *ángel*, *santo*, o comunes como *limpieza*, *salar*, *trabajar*, etc. semánticamente tuvieron cambios drásticos en los rituales afroamericanos, por citar solo algunos ejemplos.

El español de América, en general, y el habla de cada región en particular, han adquirido modalidades especiales de significado que difieren del peninsular, reflejando los valores culturales, sociocomunitarios, ideológicos y económicos de cada país o región.

Casi toda obra literaria hispanoamericana testifica un nuevo espíritu, nuevos matices, nuevas gradaciones de sentido y sensibilidad idiomáticas. Estos son los reflejos de los cambios naturales de un lenguaje vivo y en expansión, de una vitalidad y creatividad que se ensanchaba y moldeaba en nuevos contextos, mientras la hegemonía de la España academicista y normativa tendía a su debilitamiento, y a la vez que los hablantes de nuestras naciones, alejados del purismo inquisidor, se dejaban llevar por los cauces renovadores de su independencia.

No deseamos enumerar las vicisitudes por las que hubo de atravesar nuestro idioma en el proceso de formación de las nacionalidades americanas, sino tan

solo mostrar algunos motivos que no deberán olvidarse cuando se realice el análisis histórico de nuestro compromiso con la lengua española y se consoliden los rasgos de nuestra cultura americana.

Concebir la lengua como acervo, como patrimonio, como destinataria de valores auténticos, es lo que se considera digno de defenderse y conservarse por cuanto representa la identidad cultural en la comunidad. Concebir el español como idioma es colocarlo desde la infancia junto a los símbolos patrios, para honrarlo y amarlo. En él se cumplen y manifiestan todos los rasgos esenciales del concepto de identidad cultural de sus hablantes.

Su historia es ejemplar porque se trata de un sentido universal del idioma, contextualizado en el espacio y el tiempo, en el cual cada región americana ha aportado y aportará lo suyo, y donde los diversos caminos del desarrollo social constituyen índices de las diferencias y semejanzas lingüísticas. Así, mientras en Cuba hablamos un español de fuerte sabor andaluz y canario, no sucede igual en México o Perú, países en los cuales la hegemonía de Madrid y Toledo sobre sus virreinos fue mayor.

Por otra parte, el estudio de nuestro idioma en América tiene que ser necesariamente para comprender el sentido que tiene la identidad en la diferencia, como otro rasgo que tipifica la cultura y el hombre americanos. Pero también para apartarnos de los falsos chovinismos lingüísticos, porque identidad es defender la unidad cultural e idiomática de América Latina en el concierto variado de nuestras modalidades nacionales, y además hacerlo en el seno de la cultura universal española. Solo así cobrarían sentido las palabras de Unamuno cuando dijo que la lengua española había dicho en América lo que no hubiera podido decir en España.

Solo un estudio de la lengua que rebase los marcos de la inmanencia estructuralista, y se sitúe en el terreno prometedor de la Sociolingüística, podrá explicar la concepción del español en América como síntesis de múltiples determinaciones. Se hará coherente en la medida en que las determinantes

lingüísticas se relacionen con el proceso denominado por Ortiz con el cubanismo de *transculturación*.

El alma del indio, del negro, del inmigrante, de la independencia y de las guerras civiles agregan una nueva nota, ponen un nuevo matiz emocional en el habla de nuestras naciones. Sin embargo, lo profundo es la esencia cultural hispánica. Por encima del proceso de diferenciación y de diversificación, la lengua española es el símbolo de nuestra pertenencia a una cultura universal, es la más fuerte españolidad integradora. Como afirmó Juan Marinello:

«Nacemos a la lengua como a la vida, sin oportunidad de elección: cuando pensamos, cuando existimos, el lenguaje de Castilla es ya nuestro único lenguaje. Somos a través de un idioma que es nuestro siendo extranjero. A lo largo de nuestra existencia el idioma vivirá ya en su vida propia, sudaremos de echar criollismos sobre la lengua materna y cuando queramos innovar seriamente el habla derivaremos formas que tuvieron hace siglos vida lozana en Andalucía o Extremadura o que pudieron tenerla. Es que la sangre claustral, que es toda lengua, recuerda fatalmente a sus padres y enniña sin quererlo mitos que se le parecen» (1985: 295).

Es, en el terreno propio de la ciencia lingüística lo que se debe demostrar con métodos y técnicas novedosas. Y lo que ha apuntado Juan M. Lope Blanch cuando en sus estudios sintácticos de la cláusula culta de diversas ciudades de América (San Juan de Puerto Rico, México, Caracas y Santiago de Chile) y de Madrid constató que la estructura oracional y la naturaleza de los elementos constitutivos son básicamente las mismas a pesar de los estados polimórficos que coexisten en los diversos niveles lingüísticos de la comunidad hispanohablante. O lo que es igual, como ha dicho más irónicamente Rosemblat: al pan le seguimos llamando pan y al vino, vino.

Hacia esas nuevas concepciones del estudio debemos orientar los esfuerzos, en lugar de configurar teóricamente modelos de una realidad que en muchos casos permanece todavía virgen y desconocida. No solo para apuntar este o

aquel hecho curioso, sino para explicar, en el marco congruente de la ciencia, la dinámica realidad lingüística de nuestros países.

De esta forma cualquier intento de explicación dissociador o de apreciación peyorativa de las modalidades hispanoamericanas será un intento destinado al fracaso, por estar viciado de anti historicismo. Porque vulgarismos como *toavía*, *lección*, *tualla*, *hicistes*; arcaísmos como *cuantimás*, *dende*, *después*, *acalenturado*; producciones de lenguaje figurado popular como *chivato*, *chivarse*, *tener pasta*; o marinerismos como *balde*, *embarcarse*, *amarradero*, extendidos por toda América, no son sino pruebas irrefutables de la relación histórica entre nuestro continente y España, lo cual no significa restarle importancia a la creación americana.

El colombiano, el argentino, el cubano, al modular en las formas de expresión de su lengua la concepción o la afectividad más íntima, le infundirán su propio estilo. En ello consistirá siempre la principal diferencia entre el habla peninsular y el de las distintas naciones latinoamericanas. Esta y no otra debe ser la lección básica que debe enseñarse y debe aprenderse en los centros culturales de nuestro continente.

El estudio sincrónico, explicativo, estructural, debe apoyarse en el estudio diacrónico, descriptivo, evolutivo, porque solo de esta forma podemos deslindar lo original, de lo que nos ha sido dado. Sobre todo para enfrentar en el terreno ideológico las negaciones y tergiversaciones de nuestra auténtica identidad cultural que, en el marco propiamente lingüístico, suelen aparecer como metátesis de ideas filosóficas negativas, que pueden ser remanentes anticuados de, incluso, personalidades ilustres de la cultura española, como sin duda lo ha sido Ortega y Gasset.

Pero existen todavía prejuicios academicistas en las concepciones sobre nuestras variantes nacionales. Una simple revisión de lo mucho que se ha escrito sobre el español en América puede poner de relieve un buen número de incongruencias, de diversas valoraciones contradictorias, todo lo cual se

explica por el hecho de que se ha empezado a hablar del español en América mucho antes de estudiarse profundamente.

Y en cuanto a la hegemonía de Castilla sobre el idioma, o de España sobre América, ya son cuestiones que aunque van de pasada entre los especialistas, tienen una connotación diversa en la conciencia lingüística de muchos de nuestros hablantes del español y son tratadas con diversidad de criterios. Es cierto que ahora somos más los hablantes del español fuera de España y ya carece de argumento, por el peso de esa cuantía, la idea de Leopoldo Alas, *Clarín*, cuando expresó que los españoles eran los amos de la lengua; pero los prejuicios todavía no han desaparecido.

Por suerte, a pesar de todo lo anterior, la Real Academia Española al publicar su última gramática y su diccionario ha comprendido el valor del consenso de nuestras academias nacionales de la lengua.

Por eso conviene traer a la memoria una anécdota que por su carácter ejemplar debiera repetirse constantemente: en cierta ocasión le preguntaron al ensayista y crítico español del siglo diecinueve Federico de Onís quién era el mejor escritor americano, y contestó inmediatamente: Miguel de Cervantes y Saavedra. No podía esperarse otra respuesta de quien fue el autor de una admirable *Antología de la poesía española e hispanoamericana*.

Al reflexionar sobre el proceso de formación y estabilización de las variantes lingüísticas, Martí subrayó que el molde debía ser el de la lengua española, pero uno de los componentes esenciales era la influencia de otras lenguas. Con ello quiso decir, en suma, que el español en América era una lengua de síntesis idiomática.

El deber inexcusable de todo latinoamericano debe ser el cuidado y la preservación de la lengua española. No hay que olvidar que el gran humanista del siglo XVI, Cristóbal de Villalón, al criticar el poco cuidado en el uso idiomático de su época expresó: «La lengua que Dios y naturaleza nos ha dado no debe ser menos apazible y estimada que la latina, griega y hebrea, a las

cuales creo no fuese nuestra lengua algo inferior, si nosotros la ensalzásemos y guardásemos y puliésemos en aquella elegancia y ornamento que los griegos y los otros hazen en la suya. Harto enemigo es de sí quien estima más la lengua del otro que la suya propia» (1984:301).

Puede añadirse que si bien la lengua y la cultura heredadas en su forma original de España, se diversificaron y se enriquecieron en América debido al mestizaje biológico y cultural que motivó la formación de nuevas naciones latinoamericanas, siempre, y al menos hasta el presente, los factores de unificación lingüística han operado con una mayor intensidad que los factores de diferenciación. Y esto es una suerte para todos nosotros, porque la transformación del español en una lengua multinacional propició su vitalidad actual y su estimación por parte de millones de hablantes.

Nuestra identidad cultural implica que si los latinoamericanos poseemos un componente hispánico en la cultura común a todos nosotros, esa no es absolutamente igual en cada uno de nuestros respectivos países, por motivos de índole diversa que todos aquí conocemos. Pero a nivel continental, la lengua española es hoy en gran medida un marcador seguro de la identidad latinoamericana; por cuanto en una buena parte de nuestros países cumple satisfactoriamente las dos funciones representativas del lenguaje, la cultural y la nacional. Y con ello no estamos desmeritando ni mucho menos la riqueza de las lenguas indígenas o africanas que en mucho contribuyeron y siguen contribuyendo a las capacidades de nuestra lengua común.

Tal vez eso explica la razón por la que si bien los mexicanos, colombianos, cubanos, etc. somos portadores de matices que nos permiten identificarnos como tales, y por eso mismo hablamos variantes nacionales diversas, legítimas unas y otras, no nos separemos tanto, puesto que es más lo que compartimos que lo que nos separa realmente desde el punto de vista del idioma. Cada una de esas variantes nos implica en una comunidad histórico cultural mucho mayor: la comunidad hispanohablante.

Cuando analizamos el uso lingüístico de un hablante, ese hablar del sujeto constituye un símbolo de su identidad, de su pertenencia a un grupo social o étnico y de su proximidad o distanciamiento con respecto a él. Es evidente, entonces, que su uso se encuentra condicionado por tres tipos de identidad; a saber, por una *identidad local* que refuerza o conserva sus rasgos vernáculos, por una *identidad regional* que, asentada en las identidades locales, va más allá de ellas al construir valores de extensión más amplia, y por una *identidad nacional* asociada a valores nacionales de integración.

En tal sentido, una visión dialectal del español de uno de nuestros países en relación con lo que se comparte con otros deberá realizarse tanto en un plano nacional, macro lingüístico, como en un plano regional más restringido, a nivel micro lingüístico. De manera que podamos fundamentar, así, tanto una identidad nacional como una identidad regional o local. Son varios los autores que en este sentido pudieran citarse, entre ellos Juan Manuel Lope Blanch, Luis Fernando Lara, José Joaquín Montes Giraldo y muchos otros destacados lingüistas de Nuestra América.

A mi modo de interpretar estas cuestiones, creo que el problema de la identidad cultural, en lo que concierne al aspecto lingüístico, debe plantearse en dos niveles fundamentales:

1. En el nivel correspondiente a los hechos de lengua concretos que permitan, por encima de la diversidad, afirmar la identidad.

Circunscribirnos a la búsqueda de una identidad lingüística mexicana, colombiana o cubana a partir de los escasísimos rasgos privativos presentes en el español de México, Colombia y Cuba sería erróneo y lamentable, puesto que la casi totalidad de esos rasgos son propios de sólo determinadas zonas; es decir, son localismos que a veces desconocen las demás regiones de un mismo país. De existir elementos exclusivos a

nivel nacional, siempre resultarían insignificantes en comparación con lo que compartimos con otras modalidades nacionales.

Las culturas como las lenguas siempre se desarrollan mediante el contacto con otras lenguas y culturas, de ahí que el estudio contrastivo puede permitir la conformación de áreas de convergencia donde los hechos comunes afirmen la identidad entre dichas áreas y los hechos exclusivos, de cada zona aisladamente, configuren una identidad que puede tener un carácter más limitado y local.

2. En el nivel intersubjetivo e ideológico que nos dice que la identidad expresada en lengua española nos viene de que España y América comparten una matriz cultural e ideológica con muchos puntos en común.

Pero esto, que a todas luces parece claro puede tener sus interpretaciones erróneas; especialmente cuando entre el nivel objetivo en que estudiamos nuestros usos y el nivel intersubjetivo en que los interpretamos no existe una adecuada relación. Porque si bien el segundo nivel nos estimula a considerar una identidad idiomática por encima de la existencia real de diferencias entre nuestras modalidades nacionales o regionales (lo cual es, desde luego, un índice de unificación, de unidad cultural); por otra parte, muchas veces, tal consideración de los hechos puede encontrarse viciada por la imposición de una identidad fundamentalmente prescriptiva y de esencia peninsular.

La imposición de esta visión puede viciar el estudio y comprensión de nuestras realidades y normas nacionales, traicionar el sentimiento de legitimidad lingüística, de los que es o no correcto. Por eso mismo, rechazamos cualquier fundamento en que pueda sostenerse la existencia de una variante como determinante respecto a otra. Especialmente cuando estamos convencidos de que el estudio de la lengua española deberá ser un medio para auxiliarnos en la profundización de nuestras historias y de nuestras tradiciones.

La preservación y el enriquecimiento de nuestra lengua materna presuponen, no obstante, un saber científico y la plena conciencia de que en la defensa de la lengua nos va la vida. La dramática situación del español en áreas como Puerto Rico puede convertirse en un alerta: la pérdida de las riquezas económicas a manos extranjeras y el debilitamiento del tesoro nacional de la cultura, mitifican las costumbres, desnaturalizan el folclor y hasta el idioma. Porque a lo que aspira la clase dominante es a que el país oprimido llegue a creer que la lengua, las costumbres, los códigos del opresor, son fatalmente superiores a los propios, y que por tanto se renuncie a la autonomía e independencia cultural para entregarse a la burda imitación de lo foráneo.

Entender la lengua española como expresión y soporte de la personalidad latinoamericana es concebirla dentro del marco del problema actual de la identidad cultural de América Latina y, por ello mismo, implica un esfuerzo común para su estudio e investigación, con el objetivo básico de conocer las diversas realidades lingüísticas nacionales y trazar claramente las directrices de una política que contribuya a la integración latinoamericana.

La belleza de nuestro idioma materno, exaltada por Martí desde época tan temprana como 1873, frente al peligro de empobrecimiento o de nulidad debe servirnos de ideal lingüístico constructivo. Es necesario, por ello, renovar el aprendizaje del idioma, encontrar el modo científico moderno que reclamaba José Pedro Roña, y divulgar entre el pueblo sus capacidades creativas.

Una política lingüística enfilada hacia la positiva valoración del problema actual de la cultura americana, apoyada enérgicamente por los medios de difusión y por las diversas instituciones sociales, debe reconsiderar seriamente aquellos dos aspectos reseñados por Martí:

- «Grabar lo que se ha de quedar fijo en esta época de génesis y desdeñar lo que en ella se anda usando, lo que no tiene condiciones de fijeza» (1975: Volumen XXI, p. 163).

- Los elementos tomados deben acomodarse a la índole esencial de nuestra lengua materna. Lo que es obra de elementos foráneos, circunstanciales o excesos xenófilos debe rechazarse por principio.

La adecuada coordinación e implementación de semejante política lingüística, así como el estudio científico del español en América, deberán apoyarse en la colaboración interdisciplinaria. Conviene enfatizar en el carácter de ciencia social que tiene la Lingüística, y explicitar su inserción en nuestros contextos sociológicos.

Investigaciones coordinadas como las que se han venido desarrollando: el estudio de las etapas históricas del español americano, la adecuada valoración de la influencia indígena y del componente africano en nuestros contextos lingüísticos particulares, el rescate de las tradiciones orales, la renovación del aprendizaje idiomático; son, entre otras, las líneas en las cuales debemos continuar trabajando, sobre todo porque constituyen, desde los tiempos de Rodolfo Lenz y Cuervo, las mejores fuentes de inspiración de la tradición filológica hispanoamericana.

El estudio del español, en sus múltiples y diferenciados aspectos (normas idiomáticas, modalidades literarias, científicas, jergales, valoraciones estilísticas, etcétera) no puede realizarse al margen de los problemas ideológicos y filosóficos; se necesita de una toma de conciencia del sentido que tiene el español en nuestro sistema educativo y cultural. Es imprescindible colocar la dimensión cultural de la lengua como la única vía para lograr un profundo y sólido conocimiento del problema actual de la identidad lingüístico-cultural en nuestros países.

Angel Rosemblat hace tiempo dijo que «la garantía de la unidad lingüística no la puede proporcionar la obediencia ciega, la tiranía, sino la marcha paralela de la cultura y la lengua, la evolución concordante de todas las regiones de América» (1962: 40). Debemos agregar, por nuestra parte, que si queremos dar a las generaciones presentes y futuras la posibilidad de entender el universo cultural de nuestras realidades americanas, es necesario enfocar científicamente el problema del idioma, tanto en lo que respecta a los

procedimientos de enseñanza-aprendizaje con en lo concerniente a su descripción y explicación lingüística.

En esta perspectiva es que deberán establecerse los vínculos adecuados entre los aspectos idiomáticos y el problema cardinal en todos los ámbitos del pensamiento latinoamericano, que no es otro que el de la identidad cultural latinoamericana. Para ello se hace necesario destacar lo que a mi juicio puede centrar la labor científica y educativa de nuestros centros investigativos y docentes:

- Situar la lengua como un hecho central de la cultura, subrayando su funcionamiento social y su historicidad.
- Destacar la importancia de la lengua como un instrumento mediante el cual podemos profundizar en el desarrollo histórico de nuestras sociedades.
- Reconocer el sentido universal de la cultura americana, expresada en el concepto del idioma en tanto acervo y patrimonio esencial de la comunidad hispánica.
- Desarrollar métodos científicos de enseñanza-aprendizaje dirigidos a preservar, defender y enriquecer continuamente el idioma español.
- Subrayar la importancia de una concepción del idioma como expresión y soporte de nuestra identidad cultural.
- Superar dialécticamente el enfoque estructuralista sobre la base de una perspectiva sociolingüística.
- Defender la preservación de nuestra unidad lingüística continental frente a las tendencias naturales de diferenciación.
- Participar en la concepción y desarrollo de una política en las lenguas o dialectos americanos que actúe positivamente en el desarrollo y evolución lingüísticos del español en América.

- Precisar los objetivos y líneas fundamentales de la investigación lingüística iberoamericana de tal manera que a nuestras más rancias y mejores tradiciones filológicas vayamos incorporando las nuevas técnicas y métodos científicos actuales.

Bibliografía

- Alonso, A. (1976): *Estudios lingüísticos: temas hispanoamericanos*, Ed. Gredos, Madrid.
- Cuervo, R.F. (1954) :*Obras*, ICC, 2 tomos, Bogotá.
- Lapesa, R (1984): *Historia de la lengua española*, p. 301, Ed, Gredos, Madrid..
- LARA, L.F. 1991. "Identidad de usos entre España y América", en *El español de América hacia el siglo XXI*, Santa Fe de Bogotá, Tomo I, Instituto Caro y Cuervo, pp. 78- 94
- Marinello, J. (1985): «Americanismos y cubanismos literarios», en *Marxistas de América*, Ed. Arte y Literatura, La Habana.
- Martí, J. (1975): *Obras completas*, Volúmenes V, XXI, Ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- Reyes, A. (1987) : «Discurso por la lengua», en *Redacción y Composición II*, Ed. Universidad de La Habana, Cuba
- Rojas, M. (1997): "El problema actual de América Latina y la vigencia de la solución martiana". *El problema actual de América Latina y la vigencia de la solución martiana*, Universidad de Nuevo León, México, 1994.
- Rosemblat, A. (1962: 40): *Lengua y cultura en Hispanoamerica*, Caracas.
- Valdés, Sergio (1998):*Lengua nacional e identidad cultural del cubano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

Alejo Carpentier: Historia, integración e identidad cultural de América Latina y el Caribe.

Doctorante Andrés Oscar Lora Bombino.

Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. Santa Clara, Cuba

Email: alorab@uclv.edu.cu

Alejo Carpentier (1904-1980) constituye uno de los autores imprescindibles en el ámbito de América Latina y el Caribe, pues posee una vasta obra que abarca disímiles géneros: novela, cuento, poesía, ensayos, periodismo, etc., lo cual propicia un rico testimonio del proceso cultural cubano, latinoamericano y universal, pues su obra en general supera cualquier marco en el que quiera ser encasillado. Por ello, es un autor que, sin temor a equivocarnos, cumple la tríada de escritor y pensador cubano, latinoamericano y universal, porque su obra supera cualquier localismo que quiera enmendársele.

Toda su obra está en función del proceso cultural del mundo y el rol que puede jugar en la transformación del hombre. Por tanto, Carpentier es un hombre de cultura para la cultura, conocedor del valor que puede tener para la realización plena de la humanidad, siendo seguidor de esa línea continua que exhibe la cultura cubana desde su génesis y como necesidad histórica, donde destacan pensadores como Félix Varela, José María Heredia, José Martí, Enrique José Varona, Juan Marinello. Veamos entonces a este autor, como una línea de ese pensamiento creador cubano, de valor aportativo para conocer nuestra **razón de ser**.

De sólida cultura humanista, influenciado notablemente por el culto ámbito familiar, tuvo desde sus primeras creaciones periodísticas, un marcado interés por lo cubano y la necesidad de exponer sus más universales valores como forma de reafirmación de una identidad nacional. Los inicios de la actividad intelectual pública de Carpentier (década del 20), están marcados por los signos reveladores de un nuevo despertar de la conciencia nacional. Así, esa

etapa revolucionaria, donde la intelectualidad cubana está muy preocupada por la realidad nacional e internacional, señalaría la impronta de toda su obra: **la de un escritor comprometido con su tiempo**. Su debut como periodista en 1922, en cuyo género hará importantes aportes, lo llevará a exclamar “el periodista es en sí un historiador, él es el cronista de su tiempo; y el que anima con sus crónicas la gran novela del futuro”.⁽¹⁾

En este ambiente habanero conoce y traba gran amistad (1923) con Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Juan Marinello, a quienes considera sus maestros valederos “Con tales maestros anduve y junto a ellos aprendí a pensar”.⁽²⁾ Estas fructíferas relaciones contribuyen a su incorporación al Grupo Minorista, ambiente donde desarrolla sus primeros pasos en la vida intelectual cubana vital para su desarrollo posterior. Mostrando tempranamente sus inquietudes nacerá su acercamiento al marxismo, herramienta esencial y científica para todo su gran propósito artístico. Igualmente, el desentrañamiento de la obra martiana será importante para entender su visión americana, donde, sin dudas, el postulado martiano **Que novela tan linda la historia de América**, será tesis esencial en su posterior creación. Su vinculación en 1927 a este grupo, cuyo manifiesto premonitorio firma y, por supuesto, a su revista de Avance, es adhesión esencial ya que, sin dudas, lo vital del minorismo: arte nuevo, reformas en la enseñanza, carácter antimperialista, solidaridad y unión con Latinoamérica, no a las dictaduras militares, entroncan con la praxis y acción de este hombre.

Todo esto, junto a su temprana relación con la obra de Fernando Ortiz, que ya ha comenzado a exponer sus importantes estudios, el conocimiento y admiración de las llamadas “novelas de la tierra” (criollismo latinoamericano) más el estudio profundo de los movimientos de vanguardia europeo, que reciben elogiosos comentarios en Avance y en artículos de Carpentier, completan una formación vital para entender el pensamiento carpenteriano, de lo cual son testigos sus crónicas, aparecidas en revistas y periódicos de la época. Como bien señala José Antonio Portuondo, al referirse a las crónicas escritas en esta época, “una nota insistente en unas y otras es el propósito

constante de exaltar lo propio, de mostrar los valores cubanos que revelan la música de Roldán o la de Moisés Simons, la pintura de Abela, de Pogolotti o de Carlos Enríquez”.⁽³⁾

El aporte de las culturas africanas a las raíces nacionales y por tanto a nuestra identidad, es de todos conocidos en la actualidad. Pero no es un secreto para nadie que en la época en que Carpentier comienza a penetrar en estos contextos llenos de misterio y magia, no eran bien mirados por la “cultura oficial”. La mirada carpenteriana se suma entonces a lo realizado por Fernando Ortiz, Nicolás Guillén, José Zacarías Tallet y otros, que van demostrando con sus obras, el carácter mestizo de nuestra cultura e identidad, esforzándose por sumar al concierto universal lo guajiro y mulato de nuestra realidad nacional. Los cultos afrocubanos, que Carpentier conoció desde temprana edad por residir en el campo y apreciarlos de cerca, como dejó reafirmado en múltiples entrevistas, tuvieron para él un marcado interés. Reconoce una profunda interrelación entre estos y las manifestaciones danzaráas que eran y son parte de estas prácticas rituales, que le dan un carácter privativo a las mismas en América Latina, constituyendo uno de los monumentos más altos a la llamada “cultura de resistencia” de que se tenga conocimiento, teniendo en cuenta cómo fue posible mantenerlas a través del tiempo.

Para Carpentier estas expresiones culturales **afro** superan cualquier expresión surrealista e incluso dentro de su liturgia pueden encontrarse aspectos de la llamada “cultura universal”. Por ello en carta a Jorge Mañach expresa: “En las cosas más **barrioter**as de Cuba hay elementos que se vinculan con los problemas capitales del pensamiento actual, utilizando los atajos más imprevistos. El texto de cosas como **La oración al ánima sola o La plegaria a los catorce santos auxiliares** [...] resultan verdaderos textos suprarrealistas”.

⁽⁸⁾ Esto nos lleva a afirmar que Carpentier, desde sus inicios, se dio cuenta de la relación entre lo culto y lo popular, dándole suma importancia a las tradiciones vernáculas en la creación artística, que veremos después en monumentales obras como *¡Ecué-Yambó-O!* (1933) o *El reino de este mundo* (1948). Son estos valores los primeros escaños para alcanzar **lo real**

maravilloso americano, tesis carpenteriana que conceptualiza su más acabada teoría sobre la identidad cultural latinoamericana.⁽⁴⁾

El principio de reconocer los grandes valores y méritos de la cultura continental es profundo concepto martiano, cuyo legado es clave para entender el devenir de nuestra identidad cultural. Sin temor a equivocarnos, Carpentier encontró en la obra martiana, conceptos vitales para su clara mirada sobre América, pues esa conciencia que posee Carpentier en el carácter mestizo de nuestros pueblos (mestizaje de razas y de culturas) se formó, sin dudas, asimilando las enseñanzas del Apóstol cubano. Al respecto, Miguel Rojas apunta: “Entre los escritores latinoamericanos de raigambre martiana, es Alejo Carpentier quien sistematiza, tanto en la narrativa como en el ensayo, la significación contextual del hombre que esboza y define Martí. Ante la imagen del hombre latinoamericano que se auto niega, Carpentier expone los entornos que delinean al hombre latinoamericano auténtico a partir de la praxis de los contextos”.⁽⁵⁾

Para Martí y luego para Carpentier, lo esencial maravilloso de “Nuestra América” parte del hecho que conservando su raíz inicial y básica, logremos inscribirlo en el concierto universal del hombre. Esta idea que José Martí plasmara de manera genial en “Nuestra América”, queda demostrada con creces, tanto en la obra narrativa como ensayística del **novelista mayor** cubano, por tanto, ambos coinciden en la potencialidad intelectual de la estética de la América nuestra pues al igual que Martí, reconoce la autenticidad y originalidad de nuestros valores culturales. Por eso Carpentier admira tanto a Simón Rodríguez, Bolívar y a todos nuestros grandes precursores, así el concepto martiano ***no nos dio la naturaleza en vano las palmas para nuestros bosques*** lo hace suyo en su gran obra artística y es idea capital para alcanzar **lo real maravilloso americano**.

Desde los inicios de su labor periodística en los años iniciales de la década del 20, hubo una preocupación por la cultura latinoamericana, apareciendo trabajos tempranos sobre el pintor mexicano José Clemente Orozco o el músico brasileño Héctor Villa-Lobos. Pero, sin dudas, cuando incrementa notablemente

su mirada y acción creadora sobre la “Madre América” es después de su retorno a Cuba, luego de permanecer varios años en París (1928-1936). Un exilio por motivos políticos – luchar contra el dictador Gerardo Machado – en el que completa su formación cultural, además de convertirse en un gran difusor de la cultura latinoamericana en París, desde donde reporta para periódicos cubanos el devenir cultural europeo. Esta etapa lo convierte – al decir de José Antonio Portuondo – “sin designación oficial y, en cierto modo, contra ella, nuestro más legítimo representante cultural en Europa, con sede en París, pero volcado a todos los caminos de la tierra”⁽⁶⁾. De todo esto da fe su trascendental labor periodística que como gran tesoro lleno de frescura y absoluta vigencia nos ayudan a comprender en su totalidad su gigante labor promotora de la cultura universal.

Sobre este regreso a Cuba, comenta Carpentier: “mas ahora quedaba atrás mi estancia europea y al acercarme a América sentía que, de algún modo, debía rendir cuentas. El saldo de esos años debía producirse en mi obra. Esta tardó un poco aún, pues para ganarme la vida en Cuba tuve que escribir para el radio, trabajo que ocupaba casi todo mi tiempo”.⁽⁷⁾ Este regreso está marcado esencialmente por la “nostalgia de Cuba” que siente en el París avocado ya a la Segunda Guerra Mundial. No puede soslayarse de estas palabras que se siente un escritor comprometido con su medio y siente la necesidad de llevarlo a su obra. El retorno posibilita un precioso tiempo en su maduración como novelista, tiene mucho de descubrimiento y profundización, en lo que él mismo considera **su expresión legítima** que comienza con *Viaje a la semilla* (1944), de cuya obra diría “**encontré mi forma, hallé mi estilo**”. Inicia así un impactante ciclo creativo en el cual su “razón de ser” esencial será el mundo americano; el cual, en la problematización que hace de él, la pluma carpenteriana, ya sea en la narrativa o en el ensayo, logrará una imagen artística muy acabada de innumerables valores ideo-estéticos que le dan a la “América Nuestra” una importancia y reconocimiento mayor. Sin temor a equivocarnos, habrá que hablar de un “**antes de**” y un “**después de**” en torno a la visión americana, a partir de la obra del primer premio Cervantes de Cuba. “La única aspiración de América es América misma – nos dice Alejo – y no

porque una fobia egocentrista se haya apoderado de nuestras más lozanas mentalidades, sino porque los problemas ideológicos que se plantean a sí mismos son peculiares, y difieren totalmente de los que puedan inquietar a los escritores del viejo continente”.⁽⁸⁾

En esa dialéctica constante que es su obra, Carpentier, siguiendo la idea martiana y de otros precursores, denota el valor de la cultura americana y su notable significación. Con esa capacidad de mover al lector desde el más apartado rincón a una urbe europea, asume literariamente el mundo americano, que queda plasmado en su gran autenticidad y sentido de universalidad, identificándose plenamente con las luchas redentoras de nuestros pueblos, dando plena vigencia al proceso y valor emancipatorio que posee la cultura.

En este sentido es importante destacar como Carpentier valora las relaciones América-España-Europa. Su visión no es la de un deslumbrado o colonizado ante el “Viejo Mundo”, sino la de un hombre consciente del rol que cada parte puede jugar. En 1927, ante la posición de un grupo de intelectuales que clamaban por exaltar a Madrid como meridiano intelectual de la América de habla española, opone el criterio de que los meridianos hay que buscarlos en sí misma y no más allá de sus fronteras, dando profesión de fe latinoamericanista incuestionable, planteándose los nexos históricos entre el nuevo y el viejo mundo desde una posición revolucionaria, contrapuesta a la visión colonizadora de algunos de los pensadores “sietemesinos” de que hablara José Martí y que aún, tristemente, todavía pululan en estos tiempo siendo capaz de encontrar los valores autóctonos de nuestra cultura tanto antigua como contemporánea, que ha impregnado a la cultura europea o de otras regiones. Sin negar, por supuesto, el aporte de esas culturas al devenir cultural de estos pueblos.

En ese proceso carpenteriano de plantearse la cultura como un catalizador vital para el bien del hombre, y de ahí su carácter humanizador, supo ver su componente ideológico y político. Así, Carpentier comprende entonces la estrecha interrelación con el eje que se establece entre la **cultura**

latinoamericana-dependencia económica-metrópolis, de graves consecuencias para lo más auténtico de la región y que puede traer consigo la pérdida de nuestra identidad cultural. Hay en esta visión un enfoque clasista de la cultura donde no se soslaya su componente ético. “Así queda plasmada tanto la visión latinoamericana que latió en todo momento en la obra de Carpentier y en su concepción de la autenticidad de la cultura de esta región que para nada empañaban su amplitud de horizontes culturales [...]. Enemigo de todo regionalismo cultural supo comprender y explicar la unidad dialéctica entre lo específico y lo universal en la cultura de modo tal que hoy, orienta a quienes quieran profundizar en este laberinto teórico”⁽⁹⁾. Así desde su país o Europa, en el ensayo, la narrativa o el periodismo, Carpentier presupone levantar el interés y la vigencia de lo americano. Su visión universalista intenta que aquí o allá se vea una valoración positiva. En Europa como descubrimiento, aquí como reconocimiento.

En el abordaje del mundo americano Carpentier hace un gran uso de la historia del “Nuevo Mundo”, destacando así el perfil histórico de nuestra identidad cultural, abordada con un enfoque materialista y dialéctico, lo que juega un importante papel a la hora de valorizar el proceso latinoamericano. La historia pasada y presente de este continente debe verse como un complejo proceso político y cultural donde, además de expresarse el proceso de liberación nacional, implica una autoconfirmación de la identidad. Carpentier da categoría esencial a nuestra historia, por ello, afirma “la historia de nuestra América como una gran unidad, como la de un conjunto de células inseparables unas de otras, para acabar de entender realmente lo que somos, quienes somos y qué papel es el que habremos de desempeñar en la realidad que nos circunda y da sentido a nuestros destinos”.⁽¹⁰⁾

La historia juega un rol protagónico en la obra carpenteriana, manejada como una correcta contextualización histórico-cultural. Es imposible separar la unidad de pensamiento y praxis autor-obra, interrelación Europa-América, así como la preocupación humanista y el optimismo. Todo visto en una gran relación dialéctica. Presentándonos una concepción latinoamericana de la historia en la

cual no tienen cabida los modelos enajenantes europeos o norteamericanos. Frente a ellos expresa una literatura de resistencia que lleva explícita la trascendencia de nuestra identidad cultural.

Carpentier presenta a la historia en su obra, como un proceso perenne de la humanidad sujeto a constantes cambios, procesos de ascenso, sueños que cobran vida e incluso retrocesos, en él se puede encontrar el pasado, presente o futuro de la región. Así, su concepción es la de evolución en espiral de la historia, mostrándola en su obra diversa y contradictoria, a la vez. Su función es entender el papel de lo latinoamericano y lo europeo en la interrelación que propicia una integración cultural. Así, su posición es la de combatir el centrismo cultural y afianzar lo latinoamericano en la búsqueda de lograr incorporarlo al gran concierto de la universalidad. A partir de su manejo y concepción de la historia, defiende las cultura no occidentales como la americana nuestra o africana, destacando sus potencialidades y también sus defectos, a partir del mérito que le asigna a lo popular, lo negro, lo aborigen, porque Carpentier tiene una máxima **“no creo en las culturas en círculo cerrado”** de ahí su científica concepción de la historia y su valor esencial.

El historiador cubano Julio Le Riverend manifiesta con acertado criterio que “Carpentier no se aproxima a la historia como historiógrafo o narrador historizante, sino al modo de quien, por ciencia y experiencia sintetiza situaciones de innumerables posibilidades de reflexión”.⁽¹⁶⁾ Debido a que para nuestro escritor, la historia no es un “mecanismo fatal” predeterminado, sino que la hacen los hombres, quienes tienen capacidad de elegir. Por tanto, la historia tiene un devenir básicamente humano. Por eso y acorde con el criterio de Le Riverend, Carpentier hace uso de lo real maravilloso en función del hombre americano. Las transformaciones de personajes históricos en héroes colectivos ejemplares se sustentan en una acción liberadora. Para ello hace uso del pasado con la utilización de diferentes recursos, entre ellos el mito. El que se convierte en un gran paradigma de la historia, ya que el continente americano, y por tanto lo real maravilloso, no tiene ni mucho menos agotado su caudal mitológico. Carpentier lo retoma y reactualiza, busca puntos de

contactos, tiende a hacer histórico lo mitológico y así, entonces, actualiza la historia, convirtiéndose entonces en un revolucionador del mito. El “enigma latinoamericano” de que nos hablara Martí se vuelve a hacer presente en ese mestizaje cultural, en esa transculturación identitaria de gran vigencia y actualidad para entender el aporte carpenteriano a esta teoría de la identidad cultural latinoamericana y de su integración.

Hay en Carpentier un uso constante de la historia como promotora de nuestra identidad: así encontraremos presente el descubrimiento o “encontronazo” o “descubrimientos mutuos” que se producen, la conquista, las luchas políticas cubanas y latinoamericanas, la revolución francesa, etc. Vistas con la visión carpenteriana en textos como *Ecué-Yamba O*, *Guerra del tiempo*, *El siglo de las luces*, *El arpa y la sombra*, etc. En estas obras enfrenta lo histórico desde una perspectiva muy particular: el presente desde el pasado, y este, a su vez, con fuerza de futuro que recoge en síntesis y en personalizado concepto la historia de “Nuestra América”. Carpentier posibilita, a partir de su particular concepción, una preservación y rescate de la memoria histórica de nuestra área geográfica, lo que posibilita igualmente defender sus autóctonas culturas, en peligro constante de absorción o “aculturación” ante los que intentan imponer su hegemonía, ya sea del conquistador o del capitalismo contemporáneo, presentando de manera dialéctica, una contraposición entre la “Historia oficial” que pretenden imponer “los vencedores” y la “Historia real” de los “vencidos”, presentada al modo acomodaticio de los que pretenden hacer la historia. Así los cristianos, presentados en su nobleza de corderos, enfrentan el mal diabólico de los lobos, representados en los indios. Sin embargo, la historia real posibilita ver como los verdaderos corderos (indios) son devorados por los lobos (conquistadores). Toda esta larga historia expansionista europea del siglo XVI posibilita el proyecto libertario americano del siglo XIX, como acertadamente ha señalado el mexicano Leopoldo Zea.

En el siglo XIX América Latina cobraba conciencia de sí y las reflexiones encaminadas a definir los componentes básicos del “ser americano” lograban su máxima expresión. Se creaba entonces las bases de la conciencia

americana, cuya máxima expresión lo será, la heroica gesta emancipadora. Así, en el contexto de la independencia, se agranda la búsqueda de nuestra identidad, revelándose la “verdadera historia americana”, que no pasa inadvertido para Carpentier pues aquí está lo histórico que hacen los explotados y oprimidos del “Nuevo Mundo”, verdaderos hacedores de la historia necesaria de Nuestra América. Es a partir de la independencia cuando América Latina inicia su destino propio, ahora se inicia el verdadero “descubrimiento” y se va perfilando nuestra verdadera identidad histórica, que viene construyéndose desde siglos anteriores. En este sentido Enrique Ubieta señala: “La búsqueda de la identidad en nuestro contexto tiene un carácter **histórico**: no se trata de una definición estática, diferenciadora, no se busca una identidad de realidades, sino una **identidad de sentidos**: se aspira a la unidad en la diferencia y en el devenir histórico y **creación**, porque somos pueblos en ebullición continua como el ajíaco orticiano”⁽¹²⁾

La obra carpenteriana muestra, una conciencia crítica de nuestra identidad histórica. Se da cuenta de lo que es América Latina en la actualidad y lo que puede ser en el futuro, teniendo en cuenta, claro está, lo pasado, pues su aspiración máxima es realizar una síntesis de todos los tiempos. Así, a partir de “ciertas constantes humanas” como él nos dice, presenta ideas plurivalentes frente al pretendido ciclo cerrado de la historia, que otros pretenden imponer. Así aspira a un restablecimiento de nuestra memoria histórica latinoamericana con una visión dialéctica, donde ciertas tragedias o retrocesos (dictaduras militares, fracasos, etc) no implican el fin de lo justo y de su cosmovisión histórica, por tanto la identidad no es algo intocable sino un desafío de la historia y de la vida, puesta su mirada en el reino de este mundo. Este punto de vista carpenteriano coincide plenamente con la idea de Eduardo Galeano de que no es un historiador, sino escritor que busca rescatar la memoria que ha sido secuestrada a la América Latina, por lo cual coinciden plenamente con Fernando Ainsa “La identidad cultural, en la medida en que es una dialéctica viviente entre lo «uno» y lo «otro» se afirma y se define mejor a partir de la capacidad de «apertura» de ese uno hacia el otro”⁽¹³⁾ en lo cual Carpentier es un maestro de talla universal, sin temor a equivocarnos.

Esta visión dialéctica de la historia que hemos esbozado apenas, en Alejo Carpentier, sostenida por varios estudiosos de su obra, se contrapone a lo expuesto por Klaus Muller, Emir Rodríguez Monegal, Roberto González Echevarría y otros, quienes en el texto *Asedios a Carpentier*, dejan sentados otros conceptos diametralmente opuestos a los esbozados en anteriores líneas. Así destacan, por encima de todo, la estancia europea y su acercamiento al surrealismo como lo vital para su concepción de la historia que – según estos autores – es cerrada, circular, metafísica y, por tanto, una visión europeizante para lo cual la experiencia carpenteriana de su lucha antimachadista, su acercamiento al marxismo y por supuesto, la Revolución Cubana, nada tienen que hacer, en este escritor. Según estos autores, Carpentier da una visión apocalíptica y pone fin a la historia sin tener en cuenta el contrapunto que se establece en toda la visión carpenteriana. Por eso su visión es existencial, el hombre repite ciclos y la historia es siempre igual, siguiendo la idea spengleriana de que *el hombre es inmutable a lo largo de la historia*, nada más alejado de lo expuesto por estos autores, que toda la obra del autor de *El Reino de este mundo*.

Los criterios vertidos en *Asedios a Carpentier*, carecen de un basamento científico y se sostienen desde una posición contraria a la de nuestro novelista, cuyo discurso creador es imposible soslayar en el concierto de las letras latinoamericanas y universales. Para ellos, hay que tratar de expresar una visión lo menos emancipatorio posible para intentar, sin lograrlo, presentar a Carpentier, no desde el discurso de “los de abajo”, desde donde siempre estuvo, sino desde “los de arriba”, donde pretendieron ubicarlo, ya que como señaló Lev Ospovat “El escritor rompe resueltamente con las concepciones tradicionales, según las cuales la historia, en la época que él describe, se hacía fundamentalmente en Europa, mientras lo que ocurría por Haití o en Cuba, era solo un efecto de los acontecimientos de la revolución burguesa en Francia. Para Carpentier, la historia se hace por doquier, dónde viven, trabajan y luchan millones de Ti Noel. Esto le da pie para correlaciones, con una audacia sin precedentes, la historia de la vida de un esclavo haitiano con la historia de su país, y no solo la de éste, sino la de toda la humanidad”.⁽¹⁴⁾ y eso no le

concierno a los autores de *Asedio* – y mucho menos los que sustentan, económicamente, sus conceptos.

Todo esto no significa, como bien dijera Ospovat, que estamos en presencia de un autor que niegue el aporte de lo europeo a la cultura universal o quiera imponer solo un “americanismo” o “negrocentrismo”. Nada más lejos de la realidad carpenteriana. Lo que trata es de encontrar el justo equilibrio entre lo universal y el papel que puede jugar en él, el hombre americano, por eso busca sus raíces, destaca sus valores y trata de introducirlos en el contexto cultural del mundo como una necesidad histórica de todos, que lamentablemente no comprenden o no quieren comprender “algunos”. La acertada concepción de la historia americana, ofrecida por Alejo Carpentier en visión auténtica y desalienadora, es seguidora de los más altos valores del pensamiento latinoamericanista porque como él mismo señalara: “el intelectual latinoamericano, su papel es eso: luchar contra los horrores de América, entender las maravillas de América y hacer lo posible porque sean conocidos en el mundo y sean nombrados, y a la vez tener un conocimiento de lo que ocurre en todo el mundo”.⁽¹⁵⁾ Todo lo cual cumplió con creces en su extraordinaria obra literaria y mantiene, en estos momentos, de plena acción integracionista, una total vigencia.

Dentro del gran crisol de pueblos que representa América Latina y al interior de su unidad y diversidad, expresada en una identidad cultural de la región, defendida a su máxima expresión por Alejo Carpentier, ocupa un punto de su mirada el mundo del Caribe que, perteneciente, al espectro geográfico mayor de “Nuestra América” muestra igualmente sus particularidades identitarias. Ver el Caribe como una parte de un todo, factible de reconocer sus particularidades es posible, ya que “una identidad cultural es, muchas veces, geográficamente fraccionable en culturas locales que, sin ser idénticas, contribuyen con su diversidad al enriquecimiento de una expresión determinada. Para ser realmente representativa y fecunda, la identidad cultural debe, por lo tanto, nutrirse de las diversidades internas de un país si se está hablando de «identidad nacional» o de los componentes de una región”.⁽¹⁶⁾ Desde este

punto de vista Carpentier establece una acertada mirada al mundo caribeño como algo particular del mundo americano en general. El Caribe está marcado por un grupo de elementos comunes: esclavitud negra, cultivo de la caña de azúcar, un espacio geográfico, etc., que le dan ese signo particular identitario de “lo caribeño”.

A partir de la vanguardia, el arte negro en general, establece un auge de redescubrimiento y el negro va ocupando el lugar que por derecho le corresponde en el concierto cultural de estos pueblos. Por lo que este auge no es una mera casualidad, sino el camino para encontrar un verdadero “arte nuestro”. Por ello Carpentier exclamaría alborozado “! Ya hemos hallado ‘lo universal’ en entrañas de lo local”⁽¹⁷⁾, expresión que se convierte en una muy personal y válida – concepción de lo americano – caribeño, o sea, de la identidad cultural.

Al trazar una visión de lo caribeño, dentro de lo americano y universal, se da cuenta que esto no constituye tarea fácil pues prácticamente esta es una zona virgen y todo tendría que ser ensayado y probado. De igual manera soslaya aquellos elementos de pobre calidad (poesía, música, teatro, que más que dignificar al Caribe, lo denigraban) “era preferible – decía Carpentier – no tomarlo en cuenta”. Todo lo cual reafirma su tesis de que, independientemente de difundir los valores de la región, no hacer concesiones en cuanto a calidad de la obra artística. La obra carpenteriana, con temas centrados en el Caribe, es un aporte al movimiento renovador que significa este autor, ya que representa en su conjunto una lucha de autorrealización social y genérica.

A partir de las distintas obras se va expresando un punto de vista revolucionario, ya que Carpentier, según hemos indicado, toma partido decisivo por “los de abajo”. Así en *E-cué...* intenta definir el verdadero papel de la cultura cubana, hecho desde la perspectiva de la cultura mestiza, producto del fenómeno de la transculturación representando la lucha de la identidad contra la alienación, elemento que será una constante en toda su obra a partir de este primer intento válido de su novelística. Así comienza su camino de dignificar al negro desde una posición democrática, penetrando en el más interior ser, del

negro cubano, como parte del cosmos mágico y mítico del negro antillano, con lo cual abre una nueva puerta a la cultura de resistencia que representa esta parte de la sociedad caribeña que se agranda y enriquece en su obra. La justa valorización que realiza del folklore cubano precisa los rasgos de una identidad cultural cubana y, por tanto, caribeña, visto no en un concepto cerrado o local, sino con una visión universal pues como apunta Alfred Melón, *E-cué* revela “una circunstancia antillana y caribeña en que viven masas negras de situación similar, a pesar de las diferencias culturales étnicas y políticas azuzadas en su propio beneficio por las clases dominantes. Una situación similar que es de miseria, explotación, de enajenación. Pero al mismo tiempo de búsqueda común de un refugio y de especificidad cultural entre otras cosas, en prácticas religiosas y mágicas o en comportamiento supersticioso”.⁽¹⁸⁾

Hay en el marco antillano un grupo de particularidades identitarias comunes que le dan una singularidad a la historia de esta parte de la América nuestra. Carpentier se da cuenta de sus condiciones económicas, políticas, sociales y geográficas que propician una interrelación o unidad por encima de lo que han intentado imponer las potencias colonizadoras de ayer (España, Inglaterra, Francia) y de hoy (Estados Unidos) y esto tiene una notable connotación para Carpentier. Por eso, que más allá de querer suplantar “lo cubano” por “lo antillano” la obra carpenteriana refleja las crueldades que el colonialismo ha impuesto en la zona y su posterior desarrollo cultural, pues que “en la obra carpenteriana lo caribeño imbrica con lo americano continental en compleja discusión ideológico-estética de gran valor”.⁽¹⁹⁾

La visión carpenteriana del Caribe no se reduce a lo cubano y sus particularidades, sino que valoraría otros fenómenos vinculados a las particularidades de la subregión. En esta área ocupa un lugar importante el mito y la religión que conforman dos elementos muy trabajados por este autor. Si en *E-cué* hay un excelente tratamiento de los cultos afrocubanos que le da rasgos definitorios a nuestra identidad nacional, en otras obras como *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces* estos elementos van a hacerse presentes igualmente, con un tratamiento similar al de *E-cué*. En ambos casos la religión

ocupa un primordial lugar, pero no la religión oficial impuesta por el conquistador sino la que a fuerza de esfuerzo y sacrificio, de ejemplo de “cultura de resistencia” han logrado mantener los esclavos africanos o sus descendientes, o sea, las llamadas religiones o cultos sincréticos, sin cuyo análisis es imposible valorar el desarrollo de la cultura de estos pueblos y, por tanto, su identidad cultural. Por ello “el mito y la rebelión de *El reino de este mundo* constituyen elementos significativos que revelan identidad porque en la lucha por la emancipación y en el rescate de la humanidad devaluada, relegada por modelos pretendidamente universales brota la conciencia histórica, el autoconocimiento, la convicción de que la colonización no ha podido aplastar la imaginación, la mitología del negro y, por lo tanto, no ha conseguido su óptimo aplastamiento”⁽²⁰⁾

Queda expresado así en *El reino...* el verdadero status social de los esclavos pero desde un sentido humano, su ambiente realista y maravilloso. Así, la presencia del mito (Mackandal) mantiene eternamente vivas las raíces africanas, pero es también símbolo para todos de sublevación y resistencia, siendo entonces portador de la esencia del hombre, perennizado en su condición de héroe mítico que actúa en el reino de este mundo. Y esto es posible, ya que como coinciden varios estudiosos del tema, el Caribe está rodeado de cosas aparentemente prodigiosas que son vistas como algo consustancial al contexto geográfico caribeño. Esta llama de “conciencia mítica” la aprovecha el autor de **El reino...** a la hora de psicologizar sus personajes, todo lo cual constituye un elemento importante para entender la problemática de lo real maravilloso, cuya esencia es factible en la América Nuestra, ya que es propósito de este autor “buscar los elementos de la identidad americana en las fuerzas más primitivas y, por tanto, menos contaminadas, ajenos en gran medida al marco urbano [...] asumida desde esta perspectiva como una denuncia social”.⁽²¹⁾

En igual sentido al comentario anterior en *El siglo de las luces*, Carpentier busca en lo más profundo de la mitología negra antillana esencias raigales, encontrando en el mito del “Gran Allá” un sentido nuevo y de gran valor en el

relato a partir del cual intenta encontrar el reino de la libertad, así dice “respondiendo a siempre renovadas apetencias, pero siempre el mismo: había, debía haber, era necesario que hubiese en el tiempo presente – cualquier tiempo presente – un Mundo Mejor”.⁽²²⁾ Carpentier destaca el valor de este mito para el Caribe, concebido a sus maneras de concepción del mundo, como las tuvieron igualmente otras culturas, con diferentes nombres, pero iguales esencias, por lo que el mito tiene una concepción de futuro y de cambio como siempre ha sido la concepción carpenteriana de la historia dando al mito un sentido revolucionario y esperanzador, ya que dentro de la imaginación y fantasía que genera, está la posibilidad de creación de un mundo mejor, superior al que aspira el hombre caribeño, y esto aunque todavía esté sólo en eso, el campo del mito, implica una confianza en el cambio, en la transformación. Por todo ello, el mito se manifiesta como una rebelión contra el *status quo* que intentan imponer los explotadores sobre los explotados.

Para los personajes carpenterianos, básicamente “los de abajo”, que no han podido alcanzar una verdadera concepción del mundo, dadas las escasas oportunidades de conocimiento que le han sido ofrecidas, la posibilidad de cognición eran esa: el mito, que se convierte entonces en su explicación o conocimiento de lo que lo rodea, por tanto vivir rodeado de esa dimensión sobrenatural es aceptado casi por unanimidad por estas civilizaciones, aprovechado, de manera general, por nuestro autor, para dimensionar esta realidad al plano de lo universal, que es su máxima aspiración, convirtiendo así la interrelación mito y realidad, en un elemento identitario de fuerza mayor, refirmando el aporte de Alejo Carpentier a la cultura, situando lo americano en general a la altura que merece, dándole su verdadero carácter universal, lo que confirma la dimensión de su identidad. Todo lo anterior es posible puesto que no podemos soslayar dos cualidades o hechos capitales que se resumen en este autor: su incansable poder creador y el campo que cubre ese poder que a la luz de nuestros tiempos se legitima y reafirma porque este hombre, en su extensa obra novelesca, por ejemplo, fue capaz de superar el concepto de “mero entretenimiento”, es decir, arte por el arte, *para hacerse medio de indagación y conocimiento del hombre* como acertadamente señalara Thomas

Mann. Y eso es precisamente lo que es la obra carpenteriana, indagación y conocimiento del hombre americano, que queda apresado en la misma, en su más completa fisonomía, que desafía los misterios americanos en un cauce de libertad artística que lo sitúa entre los maestros más reconocidos de la narrativa en lengua española y universal. Siguiendo una tradición literaria latinoamericana tardía pero válida; la novela, que en su pluma abre nuevos caminos, hijos de un torrente creativo inmensamente americano y universal y es símbolo de lo que llamó Bolívar ***nuestro pequeño género humano***.

Toda la obra de Alejo Carpentier, a partir de sus modelos de creación estética, es un perfecto y acabado cuadro de integración cultural nacional, latinoamericana y universal donde, a partir de la experimentación artística, que el autor realiza en su voluminosa acción creadora, va expresando, de manera auténtica, su sentido y función de escritor comprometido con su tiempo. Plasma en su obra una variada relación, interactuantes entre sí, de hechos, fenómenos y realidades en la que lo nacional, lo universal, la tradición y la modernidad, el mito y la realidad, la historia y la ficción, establecen un mano a mano del cual emerge un mundo único que es el más acabado símbolo de confrontación entre **alienación** e **identidad**, donde esta última emerge como ganadora absoluta por ser su obra una búsqueda constante de multiplicidad de formas, de autoreconocimiento del hombre y, sobre todo, de autenticidad probada a partir de sus referencias históricas y la capacidad de resistencia libertaria de que son portadores los hombres y la cultura de "Nuestra América. Por tanto la tesis carpenteriana, plasmada en toda su gran obra, es su concepción del hombre, sujeto a cambios en espirales y en diálogo directo con la historia. Es el triunfo de las ideas y fuerzas democráticas a partir de propuestas auténticas, humanistas y desalienadoras vistas en una memoria colectiva de los pueblos, donde se dan la mano sueños, proyectos y fracasos como consecuencia y conciencia de una historia conocida y vivida, que es resultado cultural de siglos, que más que la contraposición vulgar optimismo-pesimismo se erige en una conciencia crítica devenida en una identidad histórica reafirmada en todo su poder creativo resumido en su preclaro concepto al afirmar que: "Una frase de Montaigne siempre me ha impresionado por su sencilla belleza: "No hay mejor

destino para el hombre que el desempeñar cabalmente su oficio de Hombre. Ese oficio de hombres he tratado de desempeñarlo lo mejor posible. En eso estoy y en eso seguiré, en el seno de una Revolución que me hizo encontrarme a mí mismo en el contexto de un pueblo. Para mí terminaron los tiempos de la soledad; empezaron los tiempos de la solidaridad”.⁽²³⁾

Desde una perspectiva latinoamericanista, su discurso creador se erige en un sostén importante de la identidad e integración cultural latinoamericana, ya que su obra, tanto teórica como práctica, supo alcanzar, desde la defensa de la latinoamericanidad, una universalidad, que a más de cien años de su natalicio, se erige como un baluarte de esa identidad cultural latinoamericana que muestra lo mejor del hombre latinoamericano concreto situado.

Citas y Referencias bibliográficas.

1. Carpentier, Alejo. "Entrevista", en Granma, enero 16 de 1976. p. 5.
2. García-Carranza, Araceli. *BioBibliografía de Alejo Carpentier*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1984, pág. 13. Sugerimos para una comprensión cabal de este autor la lectura de la cronología sobre la vida de Carpentier que inicia este vital libro para precisar los detalles esenciales que nos permiten tener una dimensión total del autor abordado.
3. Portuondo, José Antonio. "Prólogo", Alejo Carpentier. *Crónicas*, tomo I, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1973, p. 15.
4. Aunque está plenamente demostrado que la teoría de lo real maravilloso, en su expresión más acabada, está planteada en el prólogo de *El reino de este mundo* (1948), compartimos la tesis de la investigadora María Marlene Vázquez Pérez, quien en su trabajo de Diploma *Primeros pasos de Alejo Carpentier a través de los real maravilloso americano*, Universidad Central de Las Villas, 1987. Sostiene que los primeros atisbos de esa teoría hay que buscarlos en toda la obra anterior como *Ecué...*, *Historia de Lunas*, *Viaje a la Semilla*, etc y que es factible de observar también en estas *Crónicas*.
5. Rojas Gómez, Miguel. *La polémica sobre la identidad*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997, p. 100.
6. Portuondo, José Antonio. Ob. Cit. p. 17. La lectura de estas crónicas posibilitan un cuadro ideal de la inmensa labor de Alejo Carpentier como difusor de la cultura y su gran aporte al periodismo cultural. Fue un periodista con dominio del oficio que no puede separarse del narrador y ensayista de talla mayor que es.
7. Varios. *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*. La Habana, Casa de las Américas, 1977 (Serie Valoración Múltiple), p. 66.

8. Carpentier, Alejo. *Razón de ser*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1980, pág. XVII.
9. Guadarrama González, Pablo y Nicolai P. *Lo Universal y lo Específico en la Cultura*. Universidad INCCA, Bogotá, Colombia, 1998 p. 125.
10. Carpentier, Alejo, en Ubieta Enrique. *Ensayos de Identidad*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993 p. 13.
11. Le Riverend, Julio. "Acerca de la conciencia histórica en la obra de Alejo Carpentier", en Revista de Literatura Cubana, año VI, ene.-jul., de 1988, p. 61.
12. Ubieta, Enrique. Ob. Cit. p. 114.
13. Ainsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos, Madrid, 1986. p.
14. Ospovat Lev. "El hombre y la historia", en *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*. Ob. Cit. p. 222.
15. Carpentier, Alejo. *Conferencias*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1987, pág. 171.
16. Ainsa, Fernando, Ob. Cit., pág. 100.
17. Carpentier Alejo, en Varios. *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*. Ob. Cit. p. 113.
18. Melon, Alfred, en *Imán. Anuario*. Centro de Promoción Cultural "Alejo Carpentier", año II (1984-85), Editorial Letras Cubanas, p. 56.
19. Varios. *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*. Ob. Cit., p. 11.
20. Núñez García, Xiomara. *El reino de este mundo: mito y religión*. Informe de Investigación, Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, p. 2.
21. Mateo Margarita, en *Imán. Anuario*. Centro de Promoción Cultural "Alejo Carpentier". Ob. Cit. p. 115.
22. Carpentier, Alejo. *El siglo de las luces*. Ediciones Revolucionarias, La Habana, 1963, p. 296.
23. Carpentier, Alejo. *Entrevistas*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1985, p.289.

Jovens Indígenas de la Etnia Xavante en Escuelas Públicas Urbanas: apertura de nuevos horizontes.

Prof^a Dr^a Marly Augusta Lopes de Magalhães.¹

“O homem é, também, um ser vocacionado para a cultura, como homo sapiens, homo cognoscens, artista criador. **Todo o direito foi feito por causa do homem...**”. (Poletti, 2013 p. 9).
Então, como homem, o índio tem direito a todos os direitos.

RESUMO

O nosso trabalho com os alunos indígenas de etnia xavante tem o objetivo de verificar como se manifesta a interação sociocomunicativa desses jovens ao sistema institucional de ensino no cenário urbano na cidade de Barra do Garças/MT. Na observação participante, procuramos conviver com eles, nas escolas e nos mais variados espaços públicos, a fim de monitorar as tendências sociais e culturais, ao longo da sua permanência em espaços públicos urbanos. Há evidências de que o contato desses alunos com a sociedade envolvente reflete o acúmulo de fatores de risco na vida desses jovens. Portanto, é necessário que cimentemos os alicerces de nossas ações para com essa nova realidade.

¹ Mestre em Linguística, Doutora em Ciências Linguísticas e Pós-Doutora em Estudos Funcionalistas. Professora Adjunto /ICHS/CUA/UFMT. Pesquisadora do CNPq e Coordenadora do Grupo de Pesquisa - Fronteiras, Culturas e Identidades: espaço de diálogo com os povos Indígenas Araguaia/Xingu. Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa com seres Humanos/CUA/UFMT. Email: professoramarlyaugusta@gmail.com

Palavras-chave: alunos indígenas, escolas públicas, abertura, horizontes

Desde hace varios años hemos venido trabajando, de forma sistemática, en un programa educacional con los alumnos indígenas de la etnia xavante en las Escuelas Públicas urbanas de la ciudad de Barra do Garças/MT. El cual se orienta al estudio de la problemática originada por la creciente presencia de esos estudiantes en los espacios urbanos.

A diferencia de otros trabajos que al estudiar la cuestión indígena toman como referencia el tipo de aldea tradicional, intencionalmente trasladamos el lugar fundamental de la investigación hacia la ciudad, con lo cual incorporamos nuestra noción de "*aldea urbana*" la cual sirve para designar la conformación de un núcleo poblacional cuyos miembros se encuentran ligados por nexos de etnia, cultura y lengua indígenas, pero que, al no integrarse completamente a los costumbres de la ciudad debido a los prejuicios raciales del resto de la sociedad, se encuentra en el centro de grandes contradicciones existenciales y al borde de la marginalidad social.

De los diversos espacios donde se hace evidente actualmente la presencia de esta etnia en la vida pública de la ciudad mencionada, se escogió como campo de investigación el entorno escolar y este se ha interpretado como un espacio de confrontación entre lenguas y culturas diversas, y también como marco importante de la interacción, por considerarlo socialmente relevante en el desarrollo cognoscitivo, cultural e idiomático de los individuos; así como por la sistemática inserción intercultural, especialmente en los últimos años, de los grupos indígenas en los programas escolares de las escuelas públicas urbanas.

Las condiciones en que se realiza la interacción comunicativa en el marco institucional escolar ha provocado un contacto de tipo diglósico entre la

lengua oficial portuguesa y la lengua materna Xavante, debido especialmente a que el sistema público de enseñanza no ha sido concebido tradicionalmente para asimilar este tipo de adolescentes y jóvenes, con una lengua y una cultura bien diferente del resto del colectivo escolar.

Debemos agregar, además, que la cuestión esencial de la lengua Xavante, y acaso de la vida de sus hablantes, se presenta en el marco escolar como un conflicto lingüístico y intercultural. Tensión que se resuelve hacia una u otra de las lenguas del conflicto. Se constituye así un binomio diglósico², representado en la oposición *lengua materna Xavante / lengua portuguesa oficial*, que se realiza también sobre otras oposiciones: *conocer / no conocer, entender / no entender, seguridad / inseguridad lingüística*, etc. La falta de dominio de la lengua portuguesa puede ser comprendida como una causa importante del fracaso escolar; fuente de ruptura de la relación maestro (emisor) /alumno (receptor).

Para el alumno indígena Xavante existe un distanciamiento entre su realidad lingüística y la realidad del resto del grupo, porque su lengua materna, en tanto obra espiritual de alcance universal, representa para él la inmensa herencia que su pueblo le confía y que en él deposita. En ella están contenidas las experiencias de todos los siglos.

La identidad del grupo social al que pertenece posee sus raíces históricas y culturales básicamente afiliadas a las costumbres del campo. Causas histórico-sociales lo han obligado a ir para la ciudad, donde se encuentra en una situación de absoluta desintegración, porque está totalmente fuera de su base cultural y tradicional; y por otra parte no está integrado totalmente al nuevo entorno de la ciudad, o de la escuela.

Los miembros de este grupo étnico traen una forma de comportamiento lingüístico bien diferente a aquella que se produce en el contexto escolar, y esa forma lingüística de actuar muchas veces puede estar representada por el

² Segundo Houaiss (2001), diglossia: em que há diferença de estatus sociopolítico entre as duas línguas ou dialetos

silencio, y por el falso temor o prejuicio de que su habla puede causarle a sí mismo, o a su receptor, determinadas complicaciones comunicativas. En la tradicional oposición *saber-hablar / no saber-no hablar* están contenidas actitudes lingüísticas que se pusieron de manifiesto en varios encuentros realizados en las escuelas investigadas.

La escuela oprime lingüísticamente en la medida en que el alumno indígena no tiene el derecho de manifestarse, o sea, no tiene el derecho de ser oído, porque quien domina la lengua de la intercomunicación es siempre el maestro o los alumnos no indígenas. De esa forma la escuela acaba siendo para los alumnos indígena un lugar donde solamente el silencio puede ser practicado.

Según Ferrarezi, cuando hablamos de silencio en la escuela, pensamos sólo el hecho de que enviamos a los niños a estar en silencio en clase. Esa es una forma ingenua de mirar el silencio en las escuelas brasileñas. De hecho, hay una mucho más complejo proceso del silenciamiento, sumisión, control, que silenciar la mente, las acciones y, finalmente, la voz. (Ferrarezi, 2013,s/p.).³

Escuelas brasileñas de la ciudad de Barra do Garça/Mt, se enfrentan a la complejidad del mundo actual que muestra diferentes formas de vida y diferentes posibilidades de realización personal, profesional y social. Por lo que también permite la evolución de la comprensión, la experiencia y la práctica cognitivo, emocional, ético y la libertad. Se puede decir que estos nuevos enfrentamientos están pasando por un proceso de construcción de la urgente necesidad de nuevos compromisos para alcanzarlos y así tener las condiciones necesarias para agregar nuevos estudiantes que sólo tienen en sus planes de estudio con los requisitos de educación y modelos formales envejecido y anacrónico.

³ Tradução nossa.

Lo que puede percibir en las escuelas investigadas lo que es establecido un patrón, de comportamientos y lo que se incita a la competición, lo prejuicio es presentado como una forma de legalizar las diversidades. Así en las escuela públicas urbanas lo que debería ser uno puesto de aprendizaje, en lo que se transforma en uno sitio de opresión, en lo que ha los dominantes (los profesores y alumnos no indígenas) y los dominados (estudiantes indígenas) manteniendo así una relación de amenaza y transgresión de lo que es previsto en la Constitución Brasileña de 1988 respecto los pueblos indígenas.

El análisis de las diversas formas de interacción comunicativa nos llevó a establecer dos tipos de factores actuantes esenciales en ese conflicto idiomático, a saber:

- a) **factores socioculturales:** el desafío social que supone su calidad de indígenas inmersos en una sociedad con fuertes prejuicios sociales, las transformaciones en los núcleos de sus valores, la ignorancia institucional de la necesidad de un diálogo intercultural, la falta de estimación a este tipo de alumnos.
- b) **factores lingüísticos:** la dificultad que supone expresar en otra lengua sus propios valores culturales identitarios, la inseguridad lingüística que se manifiesta frecuentemente en un silencio de resistencia, la desestimación del prestigio de su lengua por la parte institucional y la falta de una estrategia comunicativa para lograr una competencia lingüística integrada.

Durante estos años hemos analizado muchas pruebas documentales donde se evidencian las marcas de ese dramático contacto entre dos culturas y dos lenguas diferentes, y como sabemos que las ideologías se reproducen tanto en la conversación como en los textos escritos, hemos ido confeccionando un corpus cuyo análisis nos permitió obtener información tanto sociocultural como estrictamente lingüística.

El desarrollo de conversaciones y entrevistas a varios alumnos indígenas, y a profesores y alumnos no indígenas, así como el análisis de textos escritos, elaborados por este tipo de estudiante permitió sintetizar

algunas ideas importantes en torno a este conflicto. Al respecto podemos afirmar que:

1. Existen múltiples asimetrías en la comunicación intercultural, que suelen producirse en torno a las diferencias lingüístico-culturales entre los alumnos indígenas y el resto del colectivo escolar en los diferentes estilos comunicativos o pragmalectos, y que se expresan en lo que se dice, para qué se dice, cuándo y cuánto es apropiado hablar, cómo se expresa algo. Este desconocimiento desemboca muchas veces en la elaboración de imágenes arquetípicas y erróneas sobre estos alumnos indígenas en las escuelas urbanas, así como en la imposición de relaciones de opresión y de exclusión sobre los mismos.
2. Profundo desconocimiento en los programas de formación de profesores sobre temas relacionados con la cultura, la lengua y la educación indígena.
3. No correspondencia de los programas escolares oficiales con la tradición y la educación no oficial indígena.
4. Inexistencia de una satisfactoria competencia comunicativa, tanto por parte de los profesores como por parte de los alumnos, la cual se explica por la falta de sistematicidad y estrategias adecuadas en la adquisición de la lengua portuguesa.

Por otro lado, los recursos financieros no son suficientes para lograr una educación intercultural o bilingüe satisfactoria, como se propone en los documentos oficiales como la Constitución de 1988. Se nota la falta de medios y de materiales para enseñar el portugués a los indígenas, y no hay especialización suficiente en los profesores que imparten sus clases a este tipo de alumnos. No existe un texto básico para lograr un mayor rendimiento funcional, diseñado de acuerdo a requisitos satisfactorios como son: progresiva complejidad, la inclusión de contenidos tanto lingüísticos como etnolingüísticos, sociolingüísticos y pragmáticos, adecuada visualización gráfica gestual, con una adecuada ejercitación de los contenidos, etc.

De esta forma, el concepto del respeto a la diferencia se torna un postulado retórico; porque toda esa realidad refuerza las desigualdades y promueve una violencia oculta que desvaloriza el capital cultural que poseen los pueblos Xavante, como presupuesto esencial de su conocimiento. Las cuestiones referentes a su especificidad cultural están vinculadas a su experiencia como grupo étnico, a su historia y al propio marco institucional de la enseñanza pública, cuestiones estas muchas veces ignoradas por las respectivas autoridades municipales, estatales y nacionales.

La variedad de los fenómenos revelados en los niveles de la cohesión y de la coherencia es bastante significativa respecto a la producción textual de esos alumnos; representa al mismo tiempo los embates teóricos y prácticos que enfrentan en su actividad cotidiana escolar. El proceso de producción, estructuración, interpretación y funcionalidad del texto se ve muy afectado, por cuanto codificar o decodificar textos implica, entonces, el concurso de variadas competencias que permitan identificar tanto las pistas lingüísticas, como las pragmáticas, cognitivas, quinésicas, paralingüísticas, etc.

Estas afectaciones textuales expresan la falta de una competencia lingüística integrada⁴, que supone la integración de una competencia lingüística (saber emplear los medios y recursos de la lengua), competencia sociolingüística (saber adecuar los medios a las características del entorno y al contexto socio-cultural), competencia discursiva (saber relacionar las partes del discurso como un todo coherente) y una competencia estratégica (saber iniciar, desarrollar y concluir la comunicación). Los fenómenos más generalizados en los textos son los siguientes:

-En el nivel de la cohesión: cambios fónicos y gráficos, discordancias sintácticas, inseguridades en el uso de preposiciones, cambios de género gramatical, neutralización de género masculino y femenino, alteraciones en el orden sintáctico, inseguridades modales temporales, etc.

⁴ Ver de la investigadora española Bárbara Herrero Muñoz-Cobo. : *“La enseñanza del árabe marroquí. Hacia una competencia lingüística integrada”*, *Algarabían*° 2. Universidad de Almería: Servicio de Publicaciones, 1994, pp. 31-32.

-En el nivel de coherencia: repeticiones léxico-semánticas, incorporaciones bruscas de la información, ruptura de las relaciones de causalidad, ambigüedad semántica, déficit léxico, falta de propiedad, etc.

A nivel de la macroestructura, el alumno indígena no es capaz muchas veces de percibir el texto como una unidad de sentido, la mayoría de las veces se puede notar que este ítem es totalmente ignorado por él. Continuamente fracasan en la construcción de su discurso y de sus textos en la lengua oficial, la lengua portuguesa, así como en la comprensión de estos en su sentido global. Como puede observarse, en los dos siguientes textos :

1) *O pessoa fuma “maquea” ele “veca” torto ele fica matano fica opano...*

(traducción: la persona fuma marihuana el queda tonto el queda matando queda robando”.

Los términos **maquea**, **veca**, **opano** no existen en portugués y **torto** es tonto, se ha cambiado *lr l* por *lnl*. Con la palabra **maquea** se ha querido expresar **maconha** (marihuana), con **veca** la palabra **fica** (se queda) y con **opano** se ha querido expresar **roubando** (robando).

2) *O palhaço ele é um engrassado... ele chegou na festa brincando na festa ele não sabe que festa do índio espeita (respeita) não brique meio da festa do índio porque os velhos não pediu para brincar meio da festa nome do palhaço Cabral.O Cabral quando ele sabe agora pede para brincar...*

(traducción: ‘El payaso el es un engrasado ...el llegó en la fiesta brincando en la fiesta el no sabe que fiesta del indio respeta no bromea mejor de la fiesta del indio porque los viejos no pidio para

bromear melhor de la fiesta nombre del payaso Cabral. El Cabral cuando el sabe ahora pide para bromea...')

Muchas veces la estructuración de un texto escrito aparece repleta de recortes de la lengua materna, lo que afecta la mayoría de las veces el plano semántico. La voz del estudiante, que debería aparecer en el texto que él produce, queda contenida en la incompreensión de su discurso. Las causas lingüísticas de esta ruptura deben buscarse tanto en su inseguridad lingüística como en su deficiente competencia lingüística integrada.

Es una consecuencia de la no interacción de esos alumnos en el marco de las condiciones reales existentes, fuera de sus propios contextos habituales. Tal situación afecta, sin duda alguna, el establecimiento de relaciones dialógicas con el resto del colectivo escolar; y, al mismo tiempo, los avances cognitivos de los nuevos contenidos socioculturales y educativos.

Por tanto, la adquisición y el uso de la lengua portuguesa se torna una cuestión extremadamente difícil, porque existen una serie de factores que se incluyen en esa adquisición del idioma; como son las variaciones históricas de la lengua, las variaciones geográficas, sociales y estilísticas, que son de gran importancia en los procesos interaccionales, en la construcción del significado y en el dominio del idioma.

Es necesario, entonces, una cultura del idioma por parte de los profesores, que les permita conocer la existencia y las características del mayor número posible de variantes idiomáticas, por lo menos de los del estado, y los del municipio, para que puedan comprender mejor la realidad lingüística de una clase y de una etnia de la cual hacen parte los indígenas.

Como consecuencia de esta serie de anomalías que se presentan en la competencia comunicativa, tanto de los profesores no indígenas como de los alumnos indígenas, hemos venido trabajando con vistas a implementar algunos principios que puedan ser básicos para la elaboración de una política

lingüística regional con incidencia positiva en el marco institucional de las escuelas públicas urbanas de la ciudad de Barra do Garças/MT. Tales principios se basan fundamentalmente en los siguientes criterios:

- La lengua es un hecho central de la cultura nacional, de ahí se derivan su función representativa y su historicidad. Debe destacarse la importancia de una cultura del idioma que lo explicita como expresión y soporte de la identidad de un grupo, de una etnia, de una región y de una nación.
- Se debe dar una atención preferencial a todas las instituciones donde se forman profesores o comunicadores para lograr una competencia lingüística integrada del idioma que les permita planear constructivamente sus estrategias comunicativas en el marco de las actividades sociales y sobre la base del diálogo intercultural.
- En la comprensión crítica de la realidad educacional brasileña, es necesario considerar tanto la importancia de las relaciones interaccionales en la construcción del significado y de las identidades culturales, como los cambios y variaciones ocurridas en ellos.
- En una realidad que formó profesores en la creencia de la neutralidad del saber y del discurso de la educación, se hacen urgentes y necesarias nuevas formas de mirar para el objeto de trabajo, lo cual exige una nueva lectura y nuevas reflexiones sobre el proceso de la comunicación verbal, que requieren un conjunto de conocimientos que extrapolan la estructura académica actual.
- La práctica docente cotidiana debe construirse en una relación dialéctica con otras prácticas sociales; ello exige una superación constante del claustro de profesores que se explicita en las necesidades percibidas en el día a día escolar. El profesor debe ser un profundo conocedor de las peculiaridades lingüísticas del lugar donde imparte sus clases y las de sus alumnos en particular, con la finalidad de trazar adecuadas estrategias comunicativas.

Finalmente, deseamos expresar que otros aspectos de interés como son las condiciones y los factores que inciden en el conflicto lingüístico, la

caracterización intercultural de los participantes en él, así como la detallada argumentación de las evidencias lingüísticas y socioculturales, constituyen el contenido principal de nuestra investigación con los alumnos indígenas en las escuelas públicas urbanas de ciudad de Barra do Garças/MT.

Bibliografia

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Etnografia da Prática Escolar**. Campinas-SP: Papyrus, 2002.

CHAVELON, Hipólito; FERNANDES, Francisco; SBARDELLOTTO, Pedro. **Dos primeiros Xavantes à demarcação de suas reservas**. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1996.

FERRAREZI JUNIOR, C. Cicatrizes do Silêncio (Pequeno Ensaio sobre o Silenciamento nas Escolas Brasileiras). In: Sérgio Nunes de Jesus, Jorge Luís de Freitas Lima, Rilmara Rôsy Lima. (orgs.). *Práxis - Linguagem e Educação* (edição Comemorativa - 10 anos). Curitiba:CRV, 2013.

GIACCARIA, Bartolomeo. **A iniciação Xavante à vida adulta**. Campo Grande: UCDB, 2001.

KAMEL, A. Não somos racistas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

LACHNITT, Georg. **A epopéia Xavante**. Campo Grande: EdUCDB, 2003.

LEEUWENBER, Frans; SALIMON, Mário. **Para sempre A'uwê: os xavantes na balança das civilizações**. Brasília: [s.n.], 1999.

MAGALHÃES, Marly Augusta Lopes de. **Fricções Linguísticas nas Interações Escolares: o caso dos alunos xavante no Médio Araguaia**. In: Cox, M.I.P.(org.). **que português é esse? Vozes em conflito**. São Carlos: Pedro & João Editores/ Cuiabá EdUFMT, 2008.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MELLATI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. 5. ed. Brasília: UnB, 1987.

MENEZES, Tristão da C. **Relação da conquista do gentio Xavante.** [S.l.: s.n.], [19--]

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.) **Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade:** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

POLETTE, Ronaldo Rebello de Brito. **Que Fazer? (II)** A Filosofia do Partido. Revista Jurídica Consulex. Brasília/DF: Editora Consulex, 2013

SIGNORINI, Inês. **Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado.** Campinas – São Paulo: Mercado das Letras, 1998.

SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana K. Leal. **Antropologia histórica e educação:** a questão indígena na escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (Org). **A temática indígena na escola:** novos subsídios para professores de 1^o e 2^o graus. 4. ed. São Paulo: MEC: MARI: UNESCO, 2004.

COTEJAMENTOS MARTINOS NO DISCURSO PÓS-COLONIAL: A IDENTIDADE DA NUESTRA AMÉRICA

Amélia Cardoso de Almeida⁵

A proposta deste trabalho é investigar alguns elementos formadores de um projeto de identidade peculiar à América hispânica presentes na obra do cubano José Julián Martí y Pérez (1853-1895), intelectual e líder político do século XIX, para identificar cotejamentos de seus ideais que dialogam com a área dos Estudos Pós-Coloniais. Os pressupostos do projeto identitário martiano se pautaram principalmente pela independência política de Cuba, sua pátria, e pela emancipação cultural da por ele denominada “Nuestra América”, em detrimento de práticas culturais importadas da Europa ou dos Estados Unidos. Tal contexto de importação segundo Martí impossibilitava que o homem da “Nuestra América” vivesse segundo a sua realidade social e cultural. Sendo, portanto como “Folhas secas” carregadas para onde o vento leva. Assim o homem da “Nuestra América” era conduzido por ventos que os levavam a caminhos distantes de sua matriz cultural. Tais pressupostos martianos também estão presentes atualmente nas críticas feitas pelos teóricos pós-coloniais, principalmente quanto a imitação cultural, tanto na vertente do pós-colonialismo latino-americano, mas, principalmente, na matriz indiana, nos conceitos desenvolvidos pelo teórico indiano Homí. K. Bhabha em sua obra “O local da cultura”.

Palavras-chaves: Identidade, Colonização, Imitação colonial.

ABSTRACT

The purpose of this study is to investigate some formative elements of a peculiar identity project to Hispanic America present in the Cuban Jose Julian Marti y work Pérez (1853-1895), intellectual and political leader of the

⁵ É mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

nineteenth century, to identify cotejamentos of ideals that dialogue with the area of Post-Colonial Studies. The assumptions of Martí identity project were guided primarily by political independence of Cuba, his homeland, and cultural emancipation of which he called "Our America" to the detriment of imported cultural practices in Europe or the United States. This context import second Martí impossible that man of "Nuestra America" live according to their social and cultural reality. And therefore as "Deadwood" charged where the wind takes. So the man of "Nuestra America" was driven by winds that led them to distant paths of their cultural matrix. Martí such assumptions are also currently present in the criticism by postcolonial theorists, especially as the cultural imitation, both part of the Latin American post-colonialism, but mainly in the Indian mother, the concepts developed by the Indian theorist Homi. K. Bhabha in his work "The place of culture."

Keywords: Identity, colonization, colonial Imitation.

A América do período colonial teve sua História representada por inúmeros intelectuais que seguiram teorias desenvolvidas na Europa, como o darwinismo social, cuja finalidade era legitimar, através de explicações científicas, a inferioridade do latino americano. Essas representações construíram ideologias que relativizaram o latino-americano, restando a ele o direito de imitar a ideologia colonial pela qual o homem europeu era considerado superior. No entanto, mesmo diante desse cenário de imitação, é possível constatar outras representações e conceitos elaborados por diversos intelectuais que se preocuparam em evidenciar e valorizar as singularidades identitárias do homem latino-americano.

Assim, considerando diferentes lócus de enunciação, podemos destacar intelectuais, como Simón Bolívar, que instigou intelectuais vindouros com a sua célebre pergunta: "Quem somos nós?"; os cubanos Fernando Ortiz e Roberto Fernandez Retamar - o primeiro, através do conceito de *transculturação*, para compreender a história cultural, social e política de Cuba e o segundo com o paradigma latino-americano "entre Ariel e Caliban"; o argentino Walter Mignolo, que propõe a "descolonialidade do saber e do imaginário latino-americano

construído pelo projeto eurocêntrico”; o brasileiro Darcy Ribeiro, de filiação bolivariana, que enfatiza a necessidade de o latino-americano “existir para si mesmo”, “consciente de si mesmo”. Tais intelectuais, entre outros, evidenciaram em seus escritos a descolonização do imaginário, que constitui uma resposta dada à construção histórica da América Latina feita por intelectuais comprometidos com a ideologia colonial.

Essa descolonização do imaginário seria o que José Martí, intelectual cubano do século XIX, propôs como a descolonização da mente, pois, segundo ele, a América padecia “por sua falta de realidade local”, necessitando de uma “mudança de espírito”.

Assim sendo, em meio a essas discussões, que perpassaram quase todo o século XIX, nasceu José Martí, que, ainda criança, se viu influenciado por essas causas políticas e culturais do seu povo, o que foi fundamental para transformá-lo em um intelectual comprometido. Não só deixou claro através de seus escritos seu sentimento anticolonial, mas também o demonstrou na prática. José Julián Martí Y Perez nasceu em 1853 aos 28 de janeiro, em Havana. A Guerra dos Dez Anos iniciada no ano de 1870 representa o marco inicial da atuação de Martí como defensor de sua pátria. Participou da Guerra dos Dez Anos, acompanhando seu mestre Mendive, e publicou clandestinamente alguns escritos, como o poema “Abdala”, que narra a história de um jovem que morreu lutando por sua pátria (MARTÍ, 1983). Em *Abdala* (1869), o então jovem José Martí demonstra que, a exemplo do jovem personagem de seu poema, ele também se via como personagem dessa trama, pois o contexto social, político e cultural em que vivia, ou seja, sob o jugo do colonialismo espanhol, se assemelhava à história narrada no poema:

Por ella moriremos, y el suspiro

Que de mis labios postrimeros salga,

Para Nubia será, que para Nubia

Nuestra fuerza y valor fueron creados (MARTÍ, 1869, p.02).

Essa passagem reflete a visão martiana de que a luta pela soberania de Cuba se daria no momento em que aqueles que se decidissem a lutar pela pátria estivessem dispostos a arriscar suas próprias vidas em busca desse

ideal. E essa força e valor nasceriam na medida em que os povos se conscientizassem da importância de se viver em uma pátria livre. Mas o preço que poderia ser pago para conseguir tal objetivo poderia ser muito doloroso. Devido a um incidente, ocorrido já no segundo ano da Guerra, 1871, quando alguns espanhóis encontraram uma carta na qual Martí acusava um dos colegas de estudo de apostasia por ter-se aliado ao exército espanhol, Martí foi preso e condenado a seis anos de prisão e a trabalhos forçados em uma pedreira; depois de um ano, conseguiu, devido ao agravamento de alguns problemas de saúde, através de seu pai, ser deportado para a Espanha, onde viveu por cerca de três anos.

Após essa temporada exilado na Espanha, iniciou sua vida de andarilho percorrendo quase toda a América. O que lhe possibilitou olhar sua ilha a partir de um novo prisma, principalmente enquanto esteve nos Estados Unidos. Podemos constatar que há uma transição no pensamento martiano: o Martí de antes do exílio e de suas viagens pela América, quando seus ideais abrangiam somente Cuba, que ainda não era politicamente independente; depois desse conhecimento mais abrangente da realidade política e principalmente cultural das nações hispano-americanas, seu pensamento se transforma em defesa da independência cultural das nações da América espanhola que ainda eram colonizadas mentalmente, ao mesmo tempo precavendo Cuba para que, uma vez alcançada sua soberania política, também pudesse ter liberdade cultural.

Percebemos até então que a vida intelectual e profissional de Martí nos possibilita situá-lo tanto no contexto da Cuba colonial, como também na Cuba pós-independência, pois seus ideais se fizeram presentes no processo de emancipação da ilha em relação à política colonialista espanhola e, meio século depois, foram evocados por Fidel Castro como mentor intelectual da revolução de 1959. É evocado como sendo o pai da revolução. Fidel Castro apropriou-se dos seus ideais como instrumentos legitimadores da revolução, já que Martí é considerado historicamente o herói da independência de Cuba em relação à Espanha, um soldado que acabou morrendo lutando pela liberdade de sua pátria. Por isso se tornou uma espécie de mártir para os cubanos. A

utilização da figura de Martí como herói e mártir fortificou o aparato ideológico e revolucionário liderado por Fidel Castro.

José Martí passou boa parte de sua vida longe de sua pátria, na condição de exilado. No exílio, seu amadurecimento intelectual foi determinante para a elaboração de sua visão acerca da América e principalmente para o seu discernimento a respeito da existência de duas Américas: a América do Norte, referindo-se especificamente aos Estados Unidos, e a América Espanhola, em referência aos países colonizados pela Espanha. Em 1886, publica pelo jornal *La nación* "México Y Estados Unidos", no qual evidencia as intenções anexionistas dos Estados Unidos em relação ao México, principalmente no que diz respeito à anexação do Texas a partir de 1848. Martí identifica dois cenários opostos: de um lado, estão os Estados Unidos com suas cidades modernas, com casas que representam a arrogância do país frente aos demais países da América - Martí menciona as pontes estadunidenses, em especial aquelas que possibilitam que estes atravessem o rio e se lancem em direção ao México; e o México, formado por cidades velhas, com suas riquezas e suas terras sendo usurpadas e ainda tendo os mexicanos lembranças da invasão de 1848, na qual perderam o Texas, restando a eles o temor de novas invasões e novas perdas.

Martí também obteve contato com o elemento autóctone quando esteve na Venezuela e também na Guatemala. Esse contato direto com a natureza indígena foi essencial para a consolidação de seu pensamento, ao perceber que os nativos americanos poderiam se desenvolver e formar uma grande civilização:

Foi o momento da aproximação e um contato efetivo e direto de Martí com as culturas nativas do continente, com o elemento indígena americano, que lhe teria proporcionado um profundo sentimento de autoctonia, que moldaria seu pensamento futuro de forma implacável (CARVALHO, 2001, p.77).

Segundo Martí, em artigo intitulado "Los Códigos Nuevos" (1887), o elemento autóctone só não tinha alcançado ainda um alto grau de desenvolvimento porque, com a chegada do colonizador, essa possibilidade de desenvolvimento havia sido tolhida:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la ingerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia (MARTÍ, OC, V.7, p.98).

Segundo a visão martiana, o colonizador não valorizou a obra natural. Pelo contrário, destruiu qualquer possibilidade de o elemento nativo se desenvolver e introduziu outro elemento, nem europeu nem indígena, que é o mestiço, que, após reconquistar sua liberdade, poderia restaurar sua essência através da valorização de seu passado indígena. Nesse sentido, a partir de seu contato direto com o nativo americano, o pensamento de Martí se distancia ainda mais dos ideais defendidos pela intelectualidade colonizadora: se o século XIX foi marcado pelas lutas de independência da América espanhola, assim que a independência foi alcançada, exceto para Cuba e Porto Rico, havia a necessidade de buscar a construção da identidade americana.

Segundo Martí, o homem hispano-americano deveria ser um homem do seu tempo e, em sendo assim, um jovem que se educasse fora de sua nação, fosse nos Estados Unidos ou na França, não estaria situado em seu tempo histórico, pois estaria se educando em um ambiente completamente distinto da realidade de sua nação. A *Nuestra América* deveria aprender a criar e não a copiar fórmulas já prontas e impostas. Martí reafirmava essa atitude, porque havia alguns homens de *Nuestra América* que se educaram fora de sua pátria e acreditavam na imitação pura e servil de práticas políticas e culturais que não dialogavam com a realidade sociocultural da América espanhola:

Si se preparase a los sudamericanos, no para vivir en Francia, cuando no son franceses, ni en los Estados Unidos, que es la más fecunda de estas modas malas, cuando no son norte-americanos, ni en los tiempos coloniales, cuando viviendo ya fuera de la colonia, en competencia con pueblos activos, creadores, vivos, libres, sino para vivir en la América del Sur!... Mata a su hijo en la América del Sur el que le da mera educación universitaria (MARTÍ, OC, V.6, p: 26).

Segundo Martí, havia a necessidade de se proclamar a segunda independência da América espanhola. Uma independência de espírito, pois a consciência dos hispano-americanos ainda estava impregnada da cultura

colonial e precisava despertar para a construção de sua própria identidade, distinta da cultura metropolitana. Os hispano-americanos não valorizavam seu passado e, no presente, nutriam desprezo pela sua identidade ainda em construção. E eram, ao mesmo tempo, corrompidos por pensamentos e práticas culturais importadas.

Podemos constatar que a obra martiana é reveladora do profundo sentimento anticolonial de José Martí. Sentimento esse que se traduz em sua busca intensa independência política de Cuba, sua pátria em relação ao colonizador espanhol, mas também pela independência cultural da “Nuestra América”. A independência cultural seria possibilitada pela educação e também pela valorização do elemento nativo que representa o passado de luta da Nuestra América, para que no presente o mestiço que representa o sujeito identitário do presente. Assim sendo, diante de tais diagnósticos lançados por Martí acerca da *Nuestra América*, percebemos que mesmo em sintonia com o seu tempo histórico o pensamento martiano nos revela cotejamentos ou ecos que nos permite dialogar seus ideais com a área de saber denominada estudos Pós-coloniais que surgiu academicamente a partir de década de 1970.

Os Estudos Culturais constituem a matriz teórica da qual os estudos pós-coloniais surgiram. Historicamente, os Estudos Culturais constituem uma área de conhecimento que surgiu na Inglaterra entre as décadas de 1960 e 1970, quando diversas disciplinas interagiram, abordando os diferentes aspectos culturais da sociedade que constituem a identidade do sujeito contemporâneo. O marco institucional de criação desses estudos se deu em 1964, quando Richard Hoggart fundou o *Centre for Contemporary Cultural Studies*. Antes da institucionalização desse novo campo, houve a produção de textos fundamentais que lhe serviram de base: *The uses of literacy (1957)*, de Richard Hoggart, e *Culture and society (1958)*, de Raymond Williams. Richard Hoggart e Raymond Williams são considerados os fundadores dos Estudos Culturais britânicos.

Grande parte da produção teórica dos estudos Pós-coloniais é devedora do grupo intitulado *Studies Subaltern* surgiu na década de 1970 e seu mentor

foi o historiador Ranajit Guha. É assim denominado porque produz suas reflexões a partir do marginalizado, do subalterno. O projeto desse grupo é o de repensar principalmente a historiografia indiana, mas também a história do sul da Ásia, a partir da desconstrução da visão elitista produzida pelo colonizador acerca da história das nações que foram submetidas ao colonialismo. A partir da década de 1980, o grupo ganhou maior visibilidade devido a publicações feitas nos Estados Unidos por intelectuais, como Gayatri Chakravorty Spivak, Partha Chatterjee e Dipesh Chakrabarty. A intelectual Spivak publicou, em 1985, nos Estados Unidos, o artigo intitulado “Pode o subalterno falar”? Essa publicação se tornou uma das principais referências para a compreensão e a difusão das novas abordagens denominadas Estudos Pós-coloniais.

Assim, ao lado do livro inaugural de Said, *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, publicado originalmente no ano de 1978, ocorreram também as cooperações reflexivas dos indianos que pertencem ao grupo *Studies Subaltern* e também a contribuição singular do teórico Homi K. Bhabha. No Caribe, os representantes do pós-colonialismo são: Frantz Fanon, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Fernando Ortiz e Roberto Fernández Retamar. No Brasil, esses estudos foram e são desenvolvidos por diversas instituições de ensino superior, como as universidades federais de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Santa Catarina, São Paulo, entre outras.

Ressaltamos aqui que, quando nos referimos ao pós-colonialismo na América Latina, temos que considerar suas particularidades em relação ao pós-colonialismo que é teorizado por intelectuais do sul da Ásia e também por alguns intelectuais caribenhos, como Frantz Fanon e Aimé Césaire. Dentre essas particularidades, é motivo de discussão a própria denominação desses estudos. Os autores oriundos do sul da Ásia e os caribenhos Frantz Fanon e Aimé Césaire se dizem pertencentes à corrente Pós-colonial. Já os outros representantes do Pós-colonialismo na América Latina preferem não utilizar tal denominação, que tentaremos esclarecer nos parágrafos que se seguem. Dentre os seus principais representantes estão: Walter D. Mignolo, Aníbal

Quijano, Edouard Glissant, Fernando Ortiz, Roberto Fernandez Retamar, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, entre outros.

Os estudos pós-coloniais de origem indiana abordam, sobretudo, questões de classe, gênero e raça, mas rejeitam as polaridades que explicam a realidade do Outro a partir de categorias binárias, como podemos observar na obra de Edward Said, intitulada *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicada originalmente em 1978. Essa obra de Said é considerada o marco institucional dos estudos pós-coloniais, cuja proposta é a desconstrução da visão ocidentalista e eurocêntrica sobre o oriente colonizado, caracterizado como sinônimo de não civilizado, aquele que está fora do centro do saber representado pela Europa. O não civilizado era o principal adjetivo historicamente atribuído ao colonizado.

José Martí, como já vimos, tentou desvelar essa construção extremamente equivocada em relação ao elemento autóctone da América espanhola principalmente quando teve contato direto com o autóctone do México, Guatemala e Venezuela, percebendo que esse nativo tinha um grande potencial de desenvolvimento interrompido pelo processo de colonização. Em um de seus escritos intitulado “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas” (1884), Martí diz: “Robaran los conquistadores una página al Universo”! (MARTÍ, OC, v.8, p.335). Seria como diz Said (2003), o colonizado tipificado e categorizado pelo discurso europeu.

Apesar de pertencerem a regiões colonizadas, a grande maioria dos estudiosos pós-coloniais se educou em suas metrópoles. Fizeram dessa experiência algo positivo, pois conheceram e viveram a cultura do colonizador, embora tivessem tido discernimento para retrucá-la e mostrar a fragilidade do seu discurso. Nesse sentido, os autores estariam se utilizando da mesma estratégia do colonizador, evidenciada na obra de Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, que é conhecer para depois dominar, pois não há possibilidade de dominação sem conhecimento: “Governar e conhecer, depois comparar o Oriente com o Ocidente” (SAID, 2003, p.121).

A grande maioria dos escritos de José Martí foi publicada durante a fase em que ele esteve exilado na Espanha e principalmente nos Estados Unidos. E Martí tinha consciência desse privilégio. Quando conheceu pela primeira vez os Estados Unidos, especialmente Nova York dos anos de 1880, se sentiu deslumbrado pelo país. Todavia, à medida que o conheceu melhor e percebeu a fragilidade de seu discurso, as suas mazelas sociais, Martí se tornou um grande combatente principalmente contra as suas ideologias imperialistas. Assim diz Martí em carta escrita do Acampamento de Dos Rios, em 1895, ao amigo Manuel Mercado: “Vivi no monstro e lhe conheço as entranhas” (MARTÍ, 1983, p. 252).

O principal objeto de investigação dos estudos pós-coloniais é a literatura, elaborada durante e após a ocupação colonial. Nela, o que preocupa é verificar como a sociedade é representada. As obras literárias utilizadas pelos estudiosos são produzidas por autores que viviam ou vivem nas regiões da Índia, Ásia, África, Caribe e América Latina. Suas experiências são valorizadas seja na condição de defensores das metrópoles e suas representações ou mesmo na condição de críticos à dominação e de suas expressões culturais. Analisam os efeitos políticos, sociais e principalmente os efeitos identitários que as regiões colonizadas sofreram durante o processo de colonização e de descolonização.

Na literatura, problematizam, ainda que embasados em representações ficcionais, os aspectos culturais herdados da cultura colonizadora para, a partir dessa percepção, vislumbrar a construção de novos valores para se pensar a identidade do colonizado, minimizando as influências das nações imperialistas. Nessa perspectiva, José Martí, em “El poeta Walt Whitman” (1887), considera a literatura como a forma de expressão que pode contar a história dos povos com mais veracidade do que qualquer crônica: “Cada estado social trae su expresión a la literatura, de tal modo, que por las diversas fases de ella pudiera contarse la historia de los pueblos, con más verdad que por sus cronicones y sus décadas” (MARTÍ, OC, V.13, p.134/135). Assim, a literatura, segundo a visão martiana, é expressão que pode narrar a história da nação em seus

diferentes aspectos. Funciona como uma das expressões mais verdadeiras da nação, associada aos aspectos culturais e sociais de determinada sociedade.

Do que se segue que o local de fala do literato é o elemento formador da construção identitária que podemos perceber em suas produções. E, se é uma forma de expressão da sociedade, a escrita literária acompanha o desenvolvimento cultural, social e político dessa sociedade. Nas sociedades colonizadas, a literatura, pois, constrói nações independentes. Há de se ressaltar que, no desenvolvimento histórico das nações colonizadas, as escritas literárias muitas vezes estavam a serviço do colonizador: se ela pode evidenciar aspectos culturais, políticos, econômicos e sociais da sociedade da qual faz parte, se essa sociedade é dominada por outra ideologia cultural e social, os escritores também são contaminados por essa ideologia dominante, que só é rompida à medida que eles se conscientizam da necessidade de criar ao invés de imitar o modelo ideológico que o colonizador impôs.

Segundo Thomas Bonnici, em *O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leituras (2000)*, o desenvolvimento de uma literatura pós-colonial se dá gradualmente, podendo ser dividida em três fases. A primeira seria representada pelas obras literárias produzidas por viajantes a serviço do colonizador: “Tais textos e reportagens, com detalhes sobre costumes, fauna, flora e língua, dão ênfase à metrópole em detrimento da colônia; privilegiam o centro em detrimento da periferia”(BONNICI, 2000, p.13). Assim, a literatura que se insere nessa primeira fase, tal qual Bonnici a divide, foi uma literatura de informação, que gerou, em relação ao não-europeu, o Outro, um conhecimento de reações extremamente grotescas e inferiorizadas. O homem hispano-americano foi construído segundo a ideologia colonial etnocêntrica, para a qual a literatura desempenhou papel fundamental de corroboração: se a ele era negado o direito ao exercício da razão, logo não lhe era dado o direito de se autorrepresentar. Diz Martí em “*Nuestra América*”:

O continente desconjuntado durante três séculos por um mando que negava o direito do homem ao exercício da sua razão, entrou,

desatendendo ou não escutando os ignorantes que o tinham ajudado a se redimir, em um governo que tinha por base a razão; a razão de todas as coisas de todos, e não a razão universitária de uns sobre a razão campestre de outros (MARTÍ, 2011, p.23/24).

Nessa afirmativa, Martí referencia o fato de que, durante todo o período colonial, o homem hispano-americano foi tolhido do seu direito a autorrepresentação e que, mesmo após a independência, aqueles a quem foi dado o poder de governar não valorizaram a contribuição dos elementos naturais da América hispânica, por acreditarem na sua ignorância. Sendo assim, continuaram seguindo a razão universitária (ideologias europeias e estadunidenses) que não dialogavam com a razão dos elementos naturais. E esse é o cenário que marcará também a segunda fase da literatura pós-colonial.

A segunda fase estaria representada pelas obras produzidas por nativos educados na metrópole, mas sem uma consciência autônoma, pois escreviam de acordo com o cânone literário da cultura colonizadora. Martí, “En los Estados Unidos” (1888), diz: “Reproduzir não é criar; e criar é o dever do homem” (OC, V.11, p: 361). Quando viaja pela América, percebe que se imitava excessivamente não por falta de capacidade, mas por excesso de acomodação, acostumados que estavam certos escritores em reproduzir cultural e socialmente modelos europeus e estadunidenses. Em “*Nuestra América*” (1892), ressalta a ideia de que a América espanhola se tornou independente da metrópole europeia, porém as novas repúblicas continuaram vivendo como colônias, já que seus governantes, pela importação de ideias, acreditavam no desenvolvimento através da adoção de um modelo político-cultural europeu ou estadunidense. Martí acreditava que um povo novo necessitava de uma literatura nova, que funcionaria como termômetro identitário, para ele a principal forma de expressão do homem. A independência política deveria ser aliada também a um novo estilo literário que realmente representasse as especificidades culturais e sociais das ex-colônias.

Segundo Bhabha (1998), a imitação é a principal marca do colonizado e a busca pela inserção na cultura do colonizador faz com que o colonizado se

torne um imitador, produzindo e reproduzindo imagens de si mesmo, baseando-se nos valores culturais e sociais da cultura dominante. A esse processo de imitação, Bhabha afirma:

A mímica surge como objeto de representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é assim o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao vislumbrar o poder (BHABHA, 1998, p. 130).

A mímica é utilizada pelo colonizador como mecanismo de se garantir no poder. Para que isso ocorra, o meio mais eficaz é impor-se culturalmente ao Outro, provando sua “superioridade” cultural e racial. Tal imposição é efetivada de diversas formas, mas dois casos específicos de doutrinações comprovam isso: a tradução da Bíblia para o idioma dos colonizados e o ensino da língua do colonizador nas escolas coloniais. Assim, a mímica representa o desejo do colonizador sobre o Outro. Permite que haja imagens de si mesmo, mas uma imagem imperfeita, pois o próprio colonizador recusa essa diferença como sendo parte dele, ou seja, o Outro nunca será de fato como o colonizador. A mímica representa a ambiguidade da existência do Outro mediante o colonizador.

Se Bhabha aponta que a Bíblia e o ensino da língua do colonizador nas colônias seriam elementos de doutrinação dos nativos, em Martí, no contexto da América espanhola, a grande preocupação era com o livro importado, carregado de histórias que não estavam em sinergia com o tempo histórico e cultural da “*Nuestra América*”: “A história da América, dos incas até aqui, tem que ser ensinada em detalhes, embora não se ensine a dos arcontes da Grécia. Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa” (MARTÍ, 2011, p.20/21). E já que o livro importado é o símbolo cultural do colonizador, não deveria ser usado nas colônias. Isso porque, mesmo imitando os padrões culturais e sociais do europeu, os nativos eram considerados inferiores e incivilizados, sempre relativizados pela ideologia do dominador.

Na perspectiva com que Bhabha analisa a imitação cultural dos nativos em relação ao colonizador, podemos assinalar que, mesmo os nativos educados pela metrópole, escrevendo de acordo com o cânone literário do europeu, ou seja, sendo imitadores de uma cultura que se autoproclamou como superior, não eram aceitos como iguais ao europeu. Essa imitação desvela a ambiguidade do discurso colonial, que leva o nativo a imitar a cultura metropolitana na expectativa de um dia ser aceito como um igual, mas, ao fim, a sua marca de colonizado ou o seu estereótipo revela que ele nunca será igual àquele, ainda que seja culturalmente como um deles. Será sempre e antes de tudo um nativo. Ou seja:

Um homem oriental era primeiro um oriental, e só em segundo lugar um homem. Essa tipificação radical era naturalmente reforçada pelas ciências (ou discursos, como prefiro chamá-los) que adotavam uma direção para baixo e para trás rumo à categoria das espécies, que também devia ser uma explicação ontogênica para cada membro das espécies (SAID, 2003, p. 312).

Assim, através da visão de Said, Bhabha e Martí, percebemos que o colonizado não ocupa o lugar de sujeito histórico mesmo quanto imita culturalmente o colonizador. Como foi dito, a mímica representa uma imagem imperfeita: o nativo é em primeiro lugar tipificado como um diferente do europeu. Essa imitação promovida pelo discurso colonial funciona como uma estratégia de legitimação do poder colonizador principalmente através da colonização da mente na qual o nativo renega sua própria cultura em detrimento de uma busca desenfreada pela cultura do outro. Essa é a marca da segunda fase da literatura pós-colonial: ao invés de mostrar nas obras literárias as singularidades da cultura local, os escritores nativos preferiam exaltar a cultura dominadora, marginalizando suas raízes identitárias. Nesse sentido, essa literatura funciona não como uma expressão identitária nativa, mas como uma expressão que o poder colonial exerce sobre o colonizado.

Na terceira fase da literatura pós-colonial ocorre a tomada de consciência nacional de ruptura com os padrões estabelecidos pela metrópole. Principalmente superando o binarismo construtor de ideologias que excluem o

Outro colonizado. Nessa ideologia excludente, tipicamente europeia, os termos bom, verdade, masculinidade e branco formam o centro privilegiado, em detrimento dos termos mau, falsidade, feminilidade e preto, que formam a periferia, os excluídos. Nessa terceira fase, podemos perceber a produção de obras que funcionam como uma estratégia de resistência dos nativos para se autoconstruírem culturalmente, uma vez que, após sua independência política, essas nações ainda devem lutar pela emancipação cultural. Emancipação cultural ou independência cultural e de espírito é o que Martí apontava como uma saída para os hispano-americanos: “O problema da independência não era a mudança de formas, mas a mudança de espírito” (MARTÍ, 2011, p.24).

Os autores que se enquadram nesta terceira fase estão preocupados em construir um novo estilo literário, minimizando ao máximo as influências culturais deixadas pelo colonialismo. Martí pode ser considerado e identificado com essa terceira fase da literatura pós-colonial devido ao alto grau de consciência que ele tinha da necessidade de o homem de “*Nuestra América*” passar a criar suas próprias formas culturais e sociais. Martí foi um intelectual autônomo, apesar de grande parte de sua educação ter sido feita em solo metropolitano. Seus escritos não se enquadram na segunda fase descrita, caracterizada principalmente pela imitação do cânone literário metropolitano.

Qual seria o caminho que a América espanhola deveria percorrer para perceber a fragilidade dessa ideologia colonial? Como vencer esse contexto de imitação? Como o homem hispano-americano aprenderia a arte de criar ao invés de imitar? Para Martí, os hispano-americanos só caminhariam rumo à independência cultural através da educação, que proporcionaria a consciência da necessidade de mudanças.

A educação, assim, será outro eco martiano no discurso pós-colonial, pois esta é utilizada pelos colonizadores com o objetivo de colonizar a mente dos colonizados. Tanto Martí quanto Bhabha falam sobre os perigos do livro importado utilizado nas colônias, que funcionam como elementos de doutrinação dos nativos, de colonização da mente. Logo a descolonização da mente só seria e será possível também através da educação. A educação é um

dos elementos basilares do pensamento martiano. Se aplicada de acordo com a realidade prática daqueles que a recebem, funcionaria, segundo ele, como instrumento de conscientização dos hispano-americanos, possibilitando-lhes a busca e o reconhecimento de um passado que precisaria ser rememorado para que os povos caminhassem rumo à construção do novo homem. A educação deveria ser aplicada de acordo com a realidade social e cultural da *Nuestra América*, uma vez que, até então, o que era ensinado nas escolas coloniais eram as teorias contidas nos livros importados. O que se aprendia não eram as histórias dos povos latino-americanos, mas histórias que diziam respeito a outras realidades sociais e culturais:

Resolver o problema depois de conhecer seus elementos é mais fácil que resolver o problema sem conhecê-los. Vem o homem natural, indignado e forte e derruba a justiça acumulada dos livros, porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país (MARTÍ, 2011, p.20).

Também a mestiçagem é outro eco do discurso martiano no pós-colonialismo. Segundo Martí, o mestiço era o resultado de uma síntese biológica que representava a peculiaridade da América hispânica. A mestiçagem foi, para ele, essencial ao processo de formação da identidade latino-americana. O mestiço era o resultado de uma síntese biológica, que representava a peculiaridade da *Nuestra América*. Além da síntese biológica, Martí valorizava também a contribuição dos índios, africanos, europeus, que formavam a mestiçagem cultural. E o mestiço é, segundo Bhabha (1998), o exemplo do ser que é o 'menos que um e duplo', é o ser biologicamente resultado da mistura de dois 'tipos' distintos e, no entanto, não é identificado como pertencente a nenhum, sendo assim o menos e, ao mesmo tempo, o portador de uma dupla identificação, pois é geneticamente formado por dois elementos diferentes. De maneira que também é o duplo. Essa indefinição que o mestiço representa é algo positivo para Bhabha e também para Martí, pois, por meio dessa indefinição, é possível pensarmos a desconstrução da dicotomia que caracteriza os sujeitos através de binários: colonizador/colonizado, negro/ branco, homem/ mulher. Assim, diz Bhabha citando Freud:

Sua origem mista e dividida é o que decide seu destino. Podemos compará-los com indivíduos de raça mestiça cuja aparência, no geral, é a de homens brancos, mas que revelam descenderem de pessoa de cor por um ou outro traço marcante, e que, por isso, são excluídos da sociedade e não gozam de nenhum privilégio (FREUD, apud BHABHA, 1998, p. 135).

Se os hispano-americanos conhecessem o seu passado, em especial suas matrizes indígenas, representadas no que Martí denominou de homem natural, e, no presente, tomassem ciência de que o hábito e a incorporação de fórmulas culturais alheias não poderiam mais continuar, a realidade histórica da América espanhola seria diferente daquela que os povos hispano-americanos passaram a imitar a partir do colonialismo europeu. Assim, o futuro a ser construído deveria ter sinergia com as raízes autóctones, valorizando o novo homem mestiço e todos aqueles que se mostrassem dispostos a caminhar rumo a um futuro comum, cujo princípio seria a autonomia política e cultural. A essa perspectiva identitária martiana aplicamos o conceito de “fixidez deslizante” de Bhabha, que, em suma, é a construção de uma identidade aberta a novas possibilidades, portanto deslizante, ao mesmo tempo em que deve recuperar uma consciência do passado, ou seja, um tronco que represente a base desta identidade aberta, que seria a “fixidez” da identidade.

Assim sendo, através desse profundo sentimento anticolonial, o intelectual José Martí evidenciou através de sua obra as causas dos males de que a América espanhola padecia, que, em suma, era a falta de realidade local. Também lançou perspectivas para que a América espanhola pudesse se curar desta doença que a impedia de mostrar sua peculiaridade perante as outras nações. Foi diante destas perspectivas ou soluções apontadas por Martí, que evidenciamos ao longo deste artigo cotejamentos ou ecos da obra martiana no discurso pós-colonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homí. K, *O local da cultura*: Trad.: Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte: Ed. UFMG 1998.

BONNICI, Thomas. *O Pós-Colonialismo e a Literatura*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá

CARVALHO, Eugênio Rezende, *Nossa América: "A utopia do Novo Mundo"*, São Paulo: A. Garibaldi, 2001.

CARVALHO, Eugênio. *A América para a humanidade o americanismo universalista de José Martí*/Eugênio Rezende de Carvalho. -Goiânia UFG, 2003á, 2000.

ESCOSTEGUY, Carolina. Ana. *Estudos culturais: uma introdução* In. O que é afinal os Estudos Culturais?/ organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva.-3º edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MARTÍ, José. *Nossa América. Roberto Fernandez Retamar (org)*, São Paulo: Hucitec, 1983.

MARTÍ, José. *Nossa América= Nuestra América/ José Martí*.- Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

MARTÍ, José. *Obras completas*. 2.ed. La Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1975. (Primeira edición publicada por La Editorial Nacional de Cuba, en coordinación con la Editora del Consejo Nacional de Cultura y la Editora del Consejo Nacional de Universidades. La Habana, 1963-1965). Volumes: 06,07,08, 11, 13,19.

MARTÍ, José. *La Edad de Oro*. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2006.

MARTÍ, José. *Versos Sencillos*. Trad: Sidnei Belmur Schneider. Porto Alegre, 1997.

MARTÍ, José. *El presidio político em Cuba*; Edición conmemorativa de la inauguración del Rincón Martiniano, MARTÍ: 1944, p: 34/35.

A CRÍTICA PÓS-COLONIAL LATINO-AMERICANA NO PENSAMENTO HISTÓRICO DE MANOEL BOMFIM

Cleiton Ricardo das Neves⁶

RESUMO: Manoel Bomfim foi um pensador brasileiro e latino-americano do final do século XIX e início do século XX, que suas obras não receberam a devida atenção por parte da intelectualidade brasileira, tornando-se uma espécie de *rebelde esquecido* durante aproximadamente seis décadas. A relevância de Bomfim se situa no fato de que ele enquanto pensador brasileiro empreendeu uma interpretação do Brasil em diálogo com a América Latina, colocando-se ao lado e em defesa dos subalternizados. O olhar pós-colonial sobre as obras históricas de Bomfim pode evidenciar o que realmente estava em jogo naquele momento histórico do início do século XX, que é “a luta pelo controle da narrativa histórica: são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende fixar como verdadeira” (CARVALHO, 2013, p.74). Isso é expresso na rejeição praticada pelos pares de Manoel Bomfim, contribuindo para seu silenciamento. Portanto, em uma perspectiva Pós-Colonial, pretende-se vislumbrar os escritos históricos de Manoel Bomfim como sendo *narrativas de resistências* ao discurso etnocêntrico tanto europeu quanto estadunidense.

PALAVRAS-CHAVE: América Latina; Pós-colonialismo; Manoel Bomfim.

RESUMEN: Manoel Bomfim era un pensador brasileño y latinoamericano del siglo XIX y principios del siglo XX, que sus obras no recibió la atención debida por parte de la intelectualidad brasileña, convirtiéndose en una especie de rebelde olvidado durante cerca de seis décadas. La relevancia de Bomfim radica en el hecho de que mientras el pensador brasileño realizó una interpretación de Brasil en diálogo con América Latina, poniéndose al lado y en defensa de los subalternos. La mirada postcolonial en las obras históricas de Bomfim puede mostrar lo que realmente estaba en juego en ese momento histórico de principios del siglo XX, que es 'la lucha por el control de la narrativa histórica: son los intentos de el dominador de silenciar la versión de lo subalterno y las estrategias de esto para descubrir la versión dominante que se pretende establecer como verdadero' (CARVALHO, 2013, p. 74). Esto se expresa en el rechazo practicada por pares de Manoel Bomfim, contribuyendo a su silenciamiento. Por lo tanto, en una perspectiva Post Colonial, se quiere vislumbrar las escrituras

⁶ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás, professor na PUC-Goiás, coordenador do GEPPECC-PUC-GOIÁS (Grupo de Estudos e Pesquisas em Pós-colonialismo e Crítica Cultural) desde de 2010, email:cleitonintellectus@yahoo.com.br

históricas de Manoel Bomfim como narrativas de resistencia al discurso etnocêntrico europeu y estadunidense.

PALABRAS-CLAVE: América Latina, Post Colonialismo, Manoel Bomfim.

Manoel Bomfim foi um intelectual sergipano nascido em Aracaju no ano de 1968 e que faleceu no Rio de Janeiro em 1932. Médico de formação, radicou-se no Rio de Janeiro, onde mostrou-se, ao longo de sua vida, um estudioso dos problemas nacionais, investigando suas causas, denunciando seus males, apontando soluções, como atestam seus livros, *A América Latina* (1905), *O Brasil na América* (1929), *O Brasil na História* (1930) e *O Brasil nação* (1931). Sua análise tanto do Brasil quanto da América Latina transitou pela História, Sociologia, Literatura, Pedagogia e Psicologia. Poucos meses antes de morrer, escreveu sua última obra, *Cultura e educação do povo brasileiro* (1932)⁷, a qual foi lançada postumamente. Bomfim morreu em 1932, vítima de câncer. Ao analisar sua biografia, percebe-se que foi um intelectual marginal, um *rebelde esquecido*⁸ que nadou contra a corrente intelectual dominante de sua época.

E foi justamente o fato de ter sido um intelectual com uma crítica ácida ao colonialismo e suas consequências histórico-culturais que nos mobilizou a reler e reinterpretar as obras *América Latina: Males de Origem*, *O Brasil na América*, *O Brasil na História* e *O Brasil Nação: Realidade da Soberania Brasileira* e tentar perceber nas mesmas uma aproximação com a crítica pós-colonial que enquanto área acadêmica viria a se estabelecer a partir da década de 1980, ou seja, meio século após a última obra histórica de Manoel Bomfim *O Brasil Nação: Realidade da Soberania Brasileira* datada de 1931. Nesse sentido, é possível identificar certa sintonia entre sua crítica historiográfica e as críticas desenvolvidas no interior do pós-colonialismo, Como veremos adiante.

A obra *A América Latina: males de origem* foi o resultado de um exercício de atribuição de sentido à realidade, que visou a ordenar atos e fatos para remontar o

⁷ No entanto, esta obra foi finalizada ainda em 1931, nos últimos meses de vida de Bomfim. A obra foi agraciada com um segundo lugar no prêmio Francisco Alves da Academia Brasileira de Letras em 1932.

⁸ Este conceito é de Ronaldo Conde Aguiar e é título de um livro do mesmo autor, intitulado *o Rebelde Esquecido: Tempo, Vida e Obra de Manoel Bomfim*. São Paulo: Topbooks, 2000. Este conceito inspira a idéia de que Bomfim teria sido um intelectual que se rebelara contra as idéias positivistas e racistas vigentes em sua época.

Ethos (costumes de um povo) latino-americano e, como tal, necessitou muitas vezes resignificar e articular a capacidade criativa para o *Telos* (finalidade), que é a coesão sócio-cultural latino-americana. Bomfim vinculou sua interpretação do presente da América Latina a sua representação do passado histórico, no sentido de indicar a pretensa continuidade e invariabilidade temporal entre um passado e um presente comuns.

Na construção da identidade latino-americana mestiça, os sofrimentos e as lutas comuns também forjaram laços de co-pertencimento, de forma que a consciência de pertencer à ibero-américa fundamentou-se na consciência de um passado e um presente comuns, o que lançaria perspectivas semelhantes para o futuro. O sentimento de co-pertencimento pressupõe, por sua vez, a segurança de existência de um mesmo passado comum, composto de dramas e sucessos, vitórias e derrotas compartilhadas. Mas, em ambos os casos, a concretude da identidade, depende do discurso, no sentido de que é este discurso que representa as afinidades e as aspirações de um povo. A identidade passa, portanto, por um processo de construção levada a cabo por determinados agentes sociais, que fazem uso de estratégias discursivas diversas para despertar o sentimento de co-participação em torno de uma determinada comunidade, que passa a ser pensada de uma determinada forma. Nas palavras de Bomfim a idéia de identidade passa necessariamente pela idéia de uma “comunidade de sentimento e de linguagem (...) pois dois indivíduos que se compreendem estão mais perto de fraternizar e progredir, principalmente se a raça, a educação e os gostos morais os aproximam também.” (BOMFIM, 2005, p. 192)

Em *O Brasil na América*, Bomfim trabalhou exaustivamente a diferença entre o Brasil e o restante das nações hispano-americanas, isto porque acreditava que, à parte a identidade regional latino-americana, da qual o Brasil também faz parte, cada país tinha suas especificidades e singularidades historicamente constituídas e foi neste livro que ele buscou justamente fazer o caminho inverso ao que muitos autores optavam, qual seja, escolheu ir do macro para o micro e não do micro para o macro. Primeiramente, Bomfim pensava a América Latina em franco diálogo com a história do Brasil, mas, neste livro, afunilou a discussão para vislumbrar quais as características que distinguem o Brasil do restante da Ibero-América. Nesta obra ele já buscava elementos que descortinavam a identidade nacional brasileira. Trata-se de uma história comparativa, baseada nos princípios de identidade e de diferença.

No livro *O Brasil na História*, Bomfim fez um esforço intelectual no sentido de relativizar o discurso efetivado pela historiografia oficial. Desse modo, elegeu alguns interlocutores, dentre os quais o mais conhecido era Adolf Varnhagem (1816-1878), historiador que escreveu, dentre outros, um livro intitulado *História Geral do Brasil* (1854-1857), mas que, segundo Bomfim, foi uma história a partir da lente lusitana. Neste ponto específico, Bomfim trouxe uma originalidade interessante, pois, ao contrário de muitos pensadores brasileiros que cantavam louvores aos colonizadores, ele refutava, questionava e resignificava a história da colonização ibérica a partir do óculos do parasitismo.

Segundo Darcy Ribeiro, Bomfim teria desenvolvido inclusive uma “lusofobia, aliás, iluminada, de tão lúcida e necessária naqueles tempos em que a tendência era – como continua sendo – a louvação do colonizador” (RIBEIRO, 2005, p. 16). Bomfim assim o fez em função de que os ibéricos nunca quiseram o bem-estar das colônias, a não ser no sentido de que estas deveriam estar aptas a mandar para a península todas as riquezas que eram esperadas.

A historiografia que foi intencionalmente revisitada por Bomfim pensava a história a partir das ideologias dominantes e, nesse sentido, foi fundamental para desenvolver uma sociedade paradoxal entre dominantes e dominados. A intenção de Bomfim foi trazer à tona justamente a história dos oprimidos, das revoluções malogradas, enfim, daqueles que desde o início da colônia tinham contribuído para a identidade e a cultura nacionais.

Em seu terceiro livro, *O Brasil Nação*, Bomfim consagrou suas páginas a analisar as constantes revoluções malogradas pelo espírito conservador herdado das metrópoles e propôs, por ser um livro de maturidade, uma revolução nacionalista popular, semelhante a que aconteceu no México no início do século XX. É neste livro que Bomfim analisou a função da Literatura e da Poesia⁹ como marcadores de intensidade da identidade e da cultura no Brasil, o que o coloca em diálogo com outros intelectuais latino-americanos que também viam a literatura como fundamental no processo de construção identitária latino-americana, a saber, José Martí em Cuba.

Após delinear brevemente o que cada obra de caráter histórico bomfiniana trabalha, veremos como o olhar pós-colonial aplicado às obras em questão evidencia o

⁹ A literatura e a poesia foram fundamentais para o projeto de identidade de Manoel Bomfim, pois, segundo ele, elas seriam uma espécie de termômetro identitário para se medir o grau de satisfação e/ou insatisfação social e, a partir de então, expressar com emoção e liberdade as expectativas do povo.

discurso enérgico e importante do autor na busca de autonomia histórico-cultural da América Latina.

A crítica pós-colonial, enquanto um movimento político de contestação do mundo colonial e de suas heranças surge em meados do século XX no caribe com autores como Frantz Fanon e Aimé Césaire.

Fanon inaugurou uma crítica à colonização cultural e mental empreendida pelos colonizadores, presente em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicado originalmente em 1952; uma segunda obra do mesmo autor é considerada um marco na luta pela descolonização da África, intitulada *Os Condenados da Terra*, essa obra foi publicada em 1961 com prefácio de Jean Paul Sartre, nessa obra, o autor advoga o uso da violência para conseguir a libertação das mãos do opressor até passar a uma segunda fase que seria a construção de uma nova nacionalidade, livre tanto politicamente, quanto sócio, econômica e culturalmente.

Já Aimé Césaire, contribui para a releitura do mundo colonial a partir do mundo subalternizado com seu livro intitulado *Discurso Sobre o Colonialismo* publicado em 1955, o referido livro fez uma dura crítica à civilização ocidental, pois a mesma foi incapaz de resolver os problemas oriundos de sua própria estrutura de funcionamento. Ele classifica a civilização ocidental como decadente, e diante disso, sua crítica visava romper com essa lógica e superá-la. Seu discurso visa a valorização do colonizado, do subalternizado, do excluído. Visa restabelecer sua humanidade usurpada pelo modelo colonizador ocidental.

Como campo acadêmico do saber, é atribuído o nascimento da crítica pós-colonial com o crítico literário Edward Saïd, que em 1978 publica seu livro, que passa a ser um divisor de águas, intitulado *O Orientalismo*. Nesse livro o autor analisa como o Ocidente “inventa” o Oriente, e empreende uma crítica à forma hegemônica como o Ocidente classifica o outro. Nesse sentido, o autor mostra que tem outras formas de ver o mundo, de representá-lo, formas estas que sempre estiveram presentes na *cultura da resistência* dos marginalizados, só que estas formas foram silenciadas pelo discurso opressor. Nesse sentido, o autor coloca em evidência tantas outras vozes que ao longo do processo de colonização construíram seus *discursos de resistência*.

Num segundo momento, mas integrando o mesmo movimento temos a indiana G. Spivak que em seu livro publicado em 1985 e intitulado *Pode o Subalterno Falar?* Promove uma releitura e crítica das próprias abordagens dos Estudos Subalternos,

que em sua concepção, na ânsia por representar o subalterno cometiam a violência de não permitir que o subalterno fale por si só. No entanto, a autora chega à conclusão que a grande questão não é apenas permitir que o sujeito subalterno fale, e especialmente o sujeito subalterno feminino, mas sim, que é necessário viabilizar uma comunidade de ouvintes para os mesmos. Para tal empreitada ela conclama a todos os intelectuais, e de forma especial as intelectuais, a viabilizarem tal espaço discursivo de fala e audição dos sujeitos subalternos.

Em terceiro lugar e também de fundamental importância para a crítica pós-colonial temos o indiano Homi K. Bhabha, que em seu livro de 1994 intitulado *O Local da Cultura*, faz uma releitura da tradição cultural ocidental expressa principalmente (mas não apenas) em textos literários e mostra a fragilidade da autoridade cultural dos colonizadores, pois o *hibridismo* está presente até mesmo na linguagem do agente anunciador central, ocidental, nesse sentido, ele tira o caráter essencial de toda e qualquer cultura, mas principalmente das culturas colonizadoras relativizando o cerne de seu discurso e conseqüentemente evidenciando outras tantas manifestações culturais, que em maior ou menor grau também sofreram historicamente um processo de *hibridização*.

Como dialogamos com uma crítica pós-colonial latino-americana, faz-se necessário uma breve descrição da mesma. A América Latina se transformou num ambiente de debate vigoroso concernente aos estudos pós-coloniais ou descoloniais como preferem se auto-referenciar alguns. O debate latino-americano passa pela “desconstrução do conceito eurocêntrico de modernidade - como racionalidade e desenvolvimento -, que não leva em conta o que se passou fora da Europa” (ALMEIDA, 2013, p.13). A violência extrema praticada a partir da *diferença colonial* contra negros, índios e mestiços construídos como outros se soma à ordem de desconstrução e resignificação do conceito de modernidade. Pois na concepção dos pós-colonialistas latino-americanos, a modernidade só pode ser pensada atrelada à colonização da América, em outras palavras, a invasão e colonização da América inaugura e fundamenta a modernidade. Autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Enrique Dussel integram a lista dos que na América Latina contribuem vigorosamente para a crítica pós-colonial.

Ficou claro, portanto, que

inventariar as heranças coloniais e pós-coloniais – nos sujeitos e nos saberes/poderes que os constituem - para superá-las é um dos gestos que os estudos pós-coloniais reinventam, decompondo nos discursos literário, antropológico, social, histórico, filosófico, etc (ALMEIDA, 2013, p.11).

Nesse sentido, a abordagem de Manoel Bomfim a partir dessa crítica mostra a sintonia entre o pensamento do autor com esta área do conhecimento que tem sido amplamente trabalhada e tem trazido grandes contribuições para o conhecimento do sistema colonial e suas consequências. No campo da história, no Brasil, a crítica pós-colonial ainda é recente e tem caminhado a tímidos passos, isto porque o pós-colonialismo foi gerado em grande medida na crítica literária e nas ciências sociais, excetuando alguns historiadores indianos como, por exemplo: Ranajit Guha e Pharta Chatterjee.

A relevância de Bomfim se situa no fato de que ele enquanto pensador brasileiro empreendeu uma interpretação do Brasil em diálogo com a América Latina, colocando-se ao lado e em defesa dos subalternizados, vítimas do processo colonizador empreendido pelas metrópoles ibéricas nas Américas, conceitualmente identificado pelo autor como *parasitismo social*¹⁰. Inclusive, este é um dos conceitos chave da interpretação bomfiniana acerca da colonização hispânica e lusa.

O objeto em questão centra-se em Manoel Bomfim devido ao fato de que o mesmo foi um pensador brasileiro e latino-americano de envergadura do final do século XIX e início do século XX, e que suas obras, com uma crítica sócio-histórica contundente, não receberam a devida atenção por parte da intelectualidade brasileira, tornando-se uma espécie de *rebelde esquecido* durante aproximadamente seis décadas.

Seu pensamento veio a ser conhecido e reconhecido apenas em fins do século XX e início do XXI, a partir da publicação de algumas de suas obras pela editora

¹⁰ Por parasitismo social Bomfim entende um sistema no qual qualquer organismo social, seja um país, uma instituição ou mesmo um grupo de pessoas que vivem da sucção das forças de organismos supostamente mais frágeis, no caso, os subalternizados. Nas palavras de Bomfim: “vivendo parasitariamente, uma sociedade passa a viver às custas de iniquidades e extorsões; em vez de apurar os sentimentos de moralidade, que apertam os laços de sociabilidade, ela passa a praticar uma cultura intensiva dos sentimentos egoísticos e perversos” (BOMFIM, 2005, p. 66).

Topbooks, sendo em 1993 *A América Latina: Males de Origem*, em 1996 *O Brasil Nação: Realidade da Soberania Brasileira*, em 1997 *O Brasil na América: Caracterização da Formação Brasileira* e por último, publicado em 2014 *O Brasil na História: Deturpação das Tradições, Degradação Política*. Porém, ainda que tenham sido dados alguns passos em direção às discussões de suas obras, seu pensamento histórico-social ainda permanece relativamente obscuro para grande parte da academia.

A crítica histórica anticolonial de Manoel Bomfim é identificada aqui como um *discurso de resistência* às representações europeias e estadunidenses. Um conceito que se apresenta como a chave da crítica pós-colonial bomfiniana é *parasitismo social*. Na obra *A América Latina*, Bomfim desenvolve este conceito, que para o autor está associado ao sistema colonizador implementado pela Ibéria nas Américas e se traduz em “viver à custa de iniquidades e extorsões” como um parasita. A ideia presente no conceito de *parasitismo social* permeia toda a obra histórica de Bomfim e quando analisa o Brasil ele afirma que *bragantismo* é o *parasitismo social* brasileiro que se encontra presentificado nas instituições políticas.

Dessa forma, em meio à independência da América Ibérica e constituição das novas nacionalidades, a cultura do parasitismo foi absorvida pelos dirigentes políticos e econômicos da Ibero-América, em sua maioria, formados numa mentalidade externa e até mesmo contrária aos interesses do restante da nação. Segundo Manoel Bomfim

o regime parasitário impunha a escravidão. E porque o regime colonial era o do puro parasitismo, foi imposta às novas sociedades uma organização política inteiramente antagônica e incompatível com seus interesses próprios, um regime retardatário, opressivo, corrupto e extenuante... eis a razão por que, exânime, embrutecida, a América do Sul se achou, na hora da independência, como um mundo onde tudo estava por fazer. (BOMFIM, 2005, p. 158).

Para o autor, a vida econômica resultante do parasitismo social teria imputado sobre a vida política das novas nacionalidades um desarranjo estrutural, isto porque os maus costumes políticos latino-americanos encontravam-se na mentalidade parasitária herdada das metrópoles. Dessa forma, o Estado – que na modernidade aparece como representante da nação

– na Ibero-América, em função da cultura parasitária, degenera-se ao ponto de ser para a nação:

o inimigo, o opressor e espoliador; a ele não se liga nenhuma ideia de bem ou de útil (...) ainda hoje se notam esses sentimentos porque ainda hoje eles não perderam o seu caráter duplamente maléfico – tirânico e espoliador. (BOMFIM, 2005, p. 160)

Bomfim acreditava inicialmente, em seu livro *A América Latina* que a educação seria a saída para o atraso ibero-americano, atraso este seria consequência de um governo caracterizado corrupção, no entanto, em seu livro *O Brasil Nação*, Bomfim já abandona a via educacional em função de uma via revolucionária.

Segundo Bomfim, o Brasil teria uma tradição guerreira, ou seja, uma cultura de resistência, a qual permitiu que, ainda que estivesse na condição de um corpo parasitado, fosse gradativamente construindo sua identidade nacional. No entanto, tal tradição, à qual Bomfim se referia, sucumbiu diante de uma historiografia cunhada numa visão europeia, para não dizer, nas palavras de Bomfim, “encomendada”, sendo o principal responsável por tal empreendimento historiográfico Adolf Varnhagen. Isto pode ser percebido com maior atenção no livro *O Brasil na História*. Nesse sentido, se faz necessário evidenciar nas obras de Bomfim o caráter aguerrido que ele considera fazer parte do povo brasileiro, que fora suprimido pela historiografia oficial, para através dele compreendermos o projeto bomfiniano de revolução para o Brasil.

É neste sentido, que em uma perspectiva pós-colonial, vislumbramos os escritos históricos de Manoel Bonfim como sendo *narrativas de resistências* ao discurso eurocêntrico racista do Darwinismo Social, à chamada Doutrina Monroe empreendida pelos Estados Unidos na década de 20 do século XIX com desdobramentos no século XX e também aos discursos racistas desenvolvidos por brasileiros.

A valorização e defesa do mestiço como representante do Brasil e da América Latina somada à defesa de uma revolução para integração de todos os marginalizados

o coloca na contramão da história eurocêntrica e como um precursor de uma crítica pós-colonial brasileira, que mais tarde vem a somar Darcy Ribeiro.

No sentido de tentar pensar as narrativas históricas de Manoel Bomfim como uma literatura pós-colonial, se faz necessário identificar a contribuição de Thomas Bonnici (2000).

Thomas Bonnici em seu livro *O Pós-colonialismo e a Literatura: estratégias de leitura* conduz o leitor a pensar a ideia de literatura pós-colonial como todo e qualquer escrito que tenha surgido após o contato com o conquistador. Nesse sentido ele afirma que o universo literário pós-colonial se desenvolveu em três fases, facilmente identificável.

A primeira fase se dá em termos da construção e representação do outro a partir do elemento europeu, isso pode ser percebido nas narrativas dos viajantes, administradores e soldados, que ao entrar em contato com este outro o classificou a partir dos postulados europeus, com a valorização do centro em detrimento da periferia. E para legitimar seu colonialismo imperialista, se propunham a descrever o mais “objetivamente” possível.

A segunda fase se apresenta na representação feita do mundo colonial pelos intelectuais subalternos, no entanto, ainda em uma mentalidade metropolitana. Tais intelectuais “sentiram-se privilegiados em pertencer à classe dominante, ou serem por ela protegidos, e produziram volumes de poemas e romances” (BONNICI, 2000, p.13), todos envolvidos pela “verdade” descritiva do cânone europeu.

A ideia de imitação presente na segunda fase da estruturação proposta por Bonnici, entra em diálogo e pode ser melhor elucidada pelo autor V.S.Naipaul (2003). Em seu livro *Os Mímicos* o autor afirma que o que se percebe nas antigas colônias é uma imitação de valores europeus e que a inovação criativa que deveria orientar as novas nações se mostra quase inexistente. As elites dessas novas nações se mostram tão corruptas e corruptoras quanto os colonizadores. Isto fica claro na seguinte afirmativa:

Nós, em nossa ilha, manuseando livros publicados no mundo exterior e usando seus produtos, tínhamos sido abandonados e esquecidos. Fazíamos de conta que existíamos de verdade, que aprendíamos, que nos preparávamos para a vida, nós, os mímicos do Novo Mundo,

de um cantinho desconhecido deste mundo, com todos os sinais da corrupção que tão depressa se instaurava no novo (NAIPAUL, 2003, p184).

É nessa sociedade pós-colonial que Naipaul afirma ser, toda ela, imitação de uma realidade alheia ao espaço na qual se configurava. Tamanho era a dependência externa, alheia à própria pátria que o autor faz um desabafo:

Numa sociedade como a nossa, fragmentada, inorgânica, sem vínculos entre o homem e a paisagem, numa sociedade em que não havia interesses comuns que a mantivessem unida, não havia uma fonte interna de poder e todo o poder real vinha de fora. Tal era o caos controlado que nós, com tanto entusiasmo, havíamos criado para nós mesmos (NAIPAUL, 2003, p.260).

Na perspectiva do Pós-colonialismo fica claro que a possibilidade de desenvolvimento latino-americano a partir da imitação é questionável, pois não serviria aos propósitos da autonomia política, cultural e econômica das novas nações. Ao contrário, a ideia de que ao imitar-se as metrópoles as antigas colônias alcancem os mesmos resultados, se mostra como uma arma do discurso ideológico europeu, isto porque a Europa não chegou no patamar em que se encontrava no século XIX a partir do progresso intelectual e moral que teoricamente construíram ao longo dos séculos, mas sim, pela exploração absoluta das colônias e da escravização dos indivíduos que lá se encontravam (indígenas) ou mesmo dos que foram posteriormente introduzidos (negros africanos). Segundo Frantz Fanon:

Diante desse mundo, as nações europeias mergulham na opulência mais ostensiva. Essa opulência européia é literalmente escandalosa, pois foi construída sobre as costas dos escravos, alimentou-se do sangue dos escravos, vem em linha direta do solo e do subsolo desse mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos (FANON, 2010, pp.117,118).

Nesta perspectiva, a imitação apenas continuaria a respaldar a condição de dependente da antiga colônia em relação à antiga metrópole ou mesmo de outras potências que se apresentem para tutelar os interesses da nação.

Por fim e mais importante, a terceira fase se configura como a fase em que a intelectualidade subalternizada representa a si mesma a partir de um pensamento libertador. A essa terceira fase atribuímos a participação de Manoel Bonfim. Nesse sentido, a autonomia das obras de Manoel Bonfim o colocou na contracorrente do pensamento dominante no Brasil e em boa parte da chamada América Latina.

Conforme Bonnici, a literatura pós-colonial de terceira fase se apresenta como claramente diferente, distinta e até mesmo radicalmente contrária à forma e ao conteúdo do discurso metropolitano colonizador. As obras históricas de Bomfim se encaixam perfeitamente esta fase, pois se apresenta claramente como uma *contra narrativa* ou *narrativa de resistência*.

O enfoque da crítica pós-colonial justifica-se em função de que a mesma se apresenta enquanto expressão cultural, enquanto construção histórico-cultural, que em suas distintas formas são entidades históricas, processuais e em relação. São criações humanas a partir de valores, de códigos sociais dotados de sentido para uma coletividade e que apresentam a característica de historicidade.

A crítica pós-colonial é uma forma de manifestação da resistência do colonizado e como tal necessita de uma expressão que possa contrapor-se aos estereótipos construídos ao longo da história latino-americana e brasileira, estereótipos construídos tanto por latino-americanos e brasileiros formados em uma mentalidade metropolitana, quanto pelo pensamento colonizador imperial oriundo de intelectuais europeus e estadunidenses.

No caso de Manoel Bomfim, sua visão crítica do colonialismo e de suas consequências se intensificou a partir da experiência que autor teve em Paris no ano de 1903, neste período Bomfim foi estudar psicologia e se deparou com a visão estereotipada acerca da América Latina e do sujeito latino-americano. Isto teria produzido uma ira a ponto do autor escrever ali mesmo seu livro *A América Latina: Males de Origem*, e isto fica evidente quando o autor afirma que “este livro deriva diretamente do amor de brasileiro pelo Brasil, da solicitude de um americano pela América” (BOMFIM, 2005, p.36). Isso se deu em função do choque de representações, por isso o autor diz:

Chegando aqui, à Europa, não só a natural saudade daqueles céus americanos, como a apreciação direta dessa reputação perversamente malévola de que é vítima a América do Sul, provocaram a reação afetiva que se traduz na publicação destas paginas...a paixão da linguagem, aqui não dissimulada, traduz a sinceridade com que essas coisas foram pensadas e escritas (BOMFIM, 2005, p.p. 37,38).

Nessa perspectiva, a análise de suas obras evidencia a originalidade de Bomfim para o pensamento brasileiro e conseqüentemente latino-americano, inclusive antecipando algumas características da Semana de Arte Moderna de 22, como por exemplo, a Antropofagia, elemento este já presenciado em 1905 em sua obra *A América Latina: Males de Origem*. Além disso, também trabalha exaustivamente no sentido de refutar a tese racista de degeneração humana a partir da mestiçagem. Se mostra ao longo de sua trajetória intelectual um árduo defensor da mestiçagem não apenas racial, mas também e principalmente da mestiçagem cultural, o que dá origem ao que de mais original se tem na América Latina e conseqüentemente no Brasil, ou seja, o elemento mestiço.

Para interpretar a mestiçagem racial e cultural na Ibero-América, Manoel Bomfim lança mão do conceito de *plasticidade cultural*, que está em diálogo com o conceito de *hibridismo*, desenvolvido no pós-colonialismo tanto por Said, quanto por Bhabha.

O fato de Bomfim ter escrito quatro livros na ânsia de compreender e representar a Ibero-América e o Brasil, como pode ser averiguado em seus livros (citados aqui a partir do ano de sua publicação), *A América Latina* (1905), *O Brasil na América* (1929), *O Brasil na História* (1930), e *O Brasil nação* (1931), o insere no rol dos intérpretes tanto do Brasil quanto da América Latina. Sua abordagem, foi elaborada a partir da releitura histórica do passado ibero-americano, só que a partir dos *dominados*, *dominados* estes que ganham voz e se tornam os representantes de sua própria história. Nesse sentido, Manoel Bomfim

empreendeu uma criteriosa e detalhada revisão historiográfica, mostrando que entre os males brasileiros estava a maneira pela qual

a nossa história estava sendo escrita, contada e, principalmente, ensinada. No fundo, ao afirmar isso, Bomfim tinha em mente o velho axioma: a história é sempre, ou quase sempre, a versão dos vencedores; isto é 'a história que mais convém ser contada'. E à história dos dominadores, Bomfim resolveu opor a história dos vencidos e dos dominados (AGUIAR, 2013, p.19).

Manoel Bomfim foi um dos poucos pensadores brasileiros, de sua geração, que em toda a sua trajetória pensou tanto em uma história latino-americana, quanto também, uma história brasileira, fazendo uma ponte entre uma concepção e outra. A partir desse elemento ressaltamos a legitimidade de sua crítica anticolonial e a contribuição da mesma para a crítica pós-colonial latino-americana. Tal contribuição se de através do debate histórico de idéias, conceitos, releituras e ressignificações concernentes ao Brasil e a América Latina.

Referências bibliográficas:

- AGUIAR, Ronaldo Conde. *O Rebelde Esquecido: Tempo, Vida e Obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- AGUIAR, Ronaldo Conde. "Manoel Bomfim, Interprete do Brasil". Prefácio. In: BOMFIM, Manoel. *O Brasil na História: Deturpação das tradições, degradação política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2013; Belo Horizonte, MG: Puc-Minas, 2013.
- ALMEIDA, Julia. "Perspectivas pós-coloniais em diálogo". In: ALMEIDA, Julia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller. *Crítica Pós-Colonial: Panorama de Leituras Contemporâneas*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo horizonte: UFMG, 2001.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina; males de origem: O parasitismo social e evolução*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: Caracterização da Formação Brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- BOMFIM, Manoel. *O Brasil na História: Deturpação das tradições, degradação política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2013; Belo Horizonte, MG: Puc-Minas, 2013.
- BOMFIM, Manoel. *O Brasil Nação: realidade da soberania brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- BONNICI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a Literatura – estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.

CARVALHO, José Jorge de. "O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: *Crítica Pós-Colonial: Panorama de Leituras Contemporâneas*. ALMEIDA, Julia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. [Tradução de Noêmia de Sousa]. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1977.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. [Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães]. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. [Tradução de Renato da Silveira]. Salvador: EDUFBA, 2008.

NAIPAUL, V. S. *Os mímicos*. [Tradução de Paulo Henriques Britto]. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2003.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* [Tradução de Sandra Regina Almeida; Marcos Feitosa e André Feitosa]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

OS SENTIDOS DO SERTÃO: SERTANISMO E REGIONALISMO E SUA REPRESENTAÇÃO NA LITERATURA

Tereza Ramos de Carvalho¹¹

Que importa a paisagem, a Glória, a baía, a linha do horizonte?
- O que vejo é o beco. (Manuel Bandeira)

RESUMO

O desígnio *sertão* perde-se na condição de sua própria expressão. Sabe-se que toda narrativa literária trabalha *recortes* de acontecimentos particulares de tempo e espaços particulares que as levam a uma tentativa de *representação* de mundo total. E essas representações não são específicas da literatura, uma vez que fazem parte do pensamento histórico e social que as reelabora em termos políticos, econômicos e sociais para servirem de esteio à verossimilhança do mundo representado e apresentado pela literatura regionalista. Pode-se afirmar que há uma estreita relação entre literatura sertanista e literatura regionalista a ponto de confundirmos uma com a outra. De modo geral, a literatura regionalista no Brasil, em razão de suas características, se fragmenta em literaturas identitárias como a nordestina, nortista, a sulista que, nessas regionalizações, se dividem em outras mais locais ainda, sempre de olho na história ou nos espaços que recebem a matéria dada, ao lado das diferenças regionais e das diferenças estilísticas do autor. São muitas as discussões em torno do termo *regionalismo* e a expressão pode ser analisada a partir de vários olhares. Apesar de ser um tema, aparentemente fora de moda, pelo fato de muitos críticos rotularem o regionalismo de “literatura exótica, pitoresca, esquemática, menor, de valor documental, literatura do beco, e confinada ao beco”, e, talvez, por esse motivo, continua sendo objeto de pesquisa do estudioso da ficção que não deixou se contaminar pelo aparente simplismo dessa tendência. É certo que o termo regional suscita muitas discussões no meio acadêmico por parecer um assunto voltado ao que Bosi considera literatura menor, de valor documental; outros a consideram literatura do beco e confinada ao beco. No Brasil o regionalismo é minado de preconceitos pela crítica que quando encontra um bom escritor regionalista, além de cometer vários equívocos, procura relativizar, tratando de apagar esse parentesco, utilizando outra nomenclatura. Nossa discussão gira em torno do sertanismo, sua estreita relação com regionalismo e suas caracterizações na literatura.

Palavras-chave: Sertanismo; Regionalismo; Exotismo; Literatura do Beco.

¹¹ Doutora em Literatura e Professora na Universidade Federal do Mato Grosso – CUA – Barra do Garças, MT.

O que é o sertão, onde fica o sertão? Longe do litoral e da civilização? O sertão pode ser visto como o beco fora do eixo modernizador, como região inóspita e propícia às intervenções violentas. O sentido de mundialização que Guimarães Rosa atribui ao sertão no século XX parece o mesmo sentido que o sertanejo lhe dá na atualidade. Há, até hoje no sertão, indivíduos que não o conhecem além dos limites de sua visão e acreditam que o sertão é mesmo o mundo. Daí a importância de o escritor apresentar esse mundo ao homem cidadão que não acredita na subjetividade histórica e literária que o sertão possibilita.

Para o estrangeiro colonizador, o *sertão* era toda região não litorânea, “o chão de dentro”, o interior do Brasil. O espelho da distância de outros lugares que, por ser desconhecido, se colocava à vista do colonizador que não o concebia; por essa razão, o *sertão* escapava à ordem do mundo europeu. O conceito de *sertão* foi utilizado já nos primeiros documentos informativos sobre o Brasil. Gilberto Mendonça Teles¹², num estudo genealógico, atesta que o termo *sertão* encontra-se em toda literatura dos cronistas e viajantes que visitaram o Brasil durante os séculos XVI, XVII e XVIII, época das entradas e bandeiras, das minas de ouro, da caça e preação de índios, durante a fundação de vilas e povoados no interior do país, e na literatura dos séculos XIX e XX. De início, visto como objeto de cobiça, como o “paraíso perdido”, o *sertão* era para o colonizador português o lugar incerto, o desconhecido, o longínquo, com terra e gente incultas, em oposição a ele, que se encontrava sempre no lugar privilegiado da “civilização”; o *sertão* aponta sempre para um lugar oposto ao de quem fala sobre ele.

O sentido etimológico da palavra *sertão* pode fornecer-nos elementos para entender a história da colonização, além de apresentar um dos elementos motivadores das várias significações que ele foi adquirindo, à medida que o espaço brasileiro se foi ampliando. Mendonça Teles¹³ diz do sertão: *De-sertum*, que significa “o que sai da fileira, e passou a ser usado na linguagem militar

¹² TELLES, Gilberto Mendonça Teles. *O lu(g)ar dos sertões*. In: A escrituração da escrita: teoria e prática do texto literário. Petrópolis, RJ, 1996. O Artigo está disponível em *Verbo de Minas*. Letras on-line. Publicação do Programa de Pós-Graduação do CES/JF, p. 71-108; Juiz de Fora, v. 8, n. 16, jul./dez. 2009.

¹³ *Idem, ibidem*.

para indicar o que deserta, o que sai da ordem, desaparece. Daí o substantivo *desertanum* para indicar o lugar desconhecido para onde ia o desertor, facilitando a oposição entre lugar certo e lugar incerto, desconhecido e figuradamente, impenetrável”.

O termo *sertão* advém do latim *desertanum*, desertos, sertão, isto é, lugar ermo, desconhecido. Durante os três séculos de colonização portuguesa no Brasil, prevaleceu a ideia de que o *sertão* significava “a terra ignota do continente, por vezes lugar sombrio e incompreensível, onde habitava o bugre selvagem e onde se esperava encontrar inomináveis riquezas na América portuguesa. O sertão foi visto também como um mal afanado território, habitado pelo pior tipo de gente, sem escrúpulos e selvagem”¹⁴.

Para Pedro Paulo Gomes Pereira¹⁵, a categoria *sertão* foi desenvolvida como uma das formas principais de falar e definir a nação. E a literatura se constitui e se estabelece como um dos primeiros pilares, sob o qual foram criados símbolos que representavam a idealidade nacional e se transformou no centro da vida intelectual do país. As imagens que a literatura construiu sobre o espaço e de territorialidade fizeram com que a imaginação social se voltasse para o *sertão* que se transformou na categoria central do processo de invenção do Brasil. Essa centralização, no início, parece que estava apenas na idealização do sertão, o que elevou a criatividade dos primeiros cronistas.

Para a maioria dos críticos: Candido, Bosi, Chiappini, Vicentini, Lima, a literatura sertanista ou regionalismo na literatura, tem essa denominação em função da matéria sobre a qual se escreve – a região ou o sertão, ou seja, a matéria local. Normalmente os temas abordados nessas literaturas se referem a um determinado espaço geográfico ou a uma paisagem socialmente delineada - ao sertão, a seus usos e costumes rústicos. Portanto, no Brasil, não parece haver muita diferença entre literatura regional e literatura sertanista. Dentre as suas várias afinidades, os pontos comuns entre elas são, especialmente no que diz respeito à matéria local e a reinvenção da linguagem

¹⁴ In: CRUZ, José Manoel Sanches. *Serra dos Pilões, Jagunços e tropeiros e Mandinga: uma literatura de formação do Tocantins*. Tese de doutorado. RJ, Niterói, 2009, p. 28.

¹⁵ In: *Sertão dilacerado*, 2008.

idioletizada, sua aproximação com o mundo real, tanto no nível regional quanto local.

E para facilitar a reinvenção da linguagem, a matéria regionalista deve ser trabalhada nas proximidades do mundo real, da *mimese* propriamente dita. Se a matéria estiver aquém da estereotipia da paisagem, da personagem e da ação, e da reprodução da linguagem acaba por perder suas marcas e não consegue se identificar como região ou sertão. E o tratamento dispensado ao regionalismo continua tributário do olhar historiográfico e do socioleto romântico, que visa à valorização do nacionalismo como vertente do nacional, fixando seu olhar na pintura da natureza e de uma “natureza tipicamente brasileira”, quase sempre se fixando na cor local ou no que é de origem local.

De modo geral, a produção literária romanesca do Brasil e que envolve o sertão como motivo, se insere no amplo panorama do regionalismo. Sabemos que os vários elementos que povoam essa literatura, mesmo apresentados com algumas diferenças em cada livro, independente da região a que pertencem, parecem ser iguais; de Bernardo Guimarães a Hugo de Carvalho Ramos, de Graciliano Ramos a Guimarães Rosa¹⁶.

A literatura sertanista resulta do tipo de leitura que o escritor faz da realidade que quase sempre¹⁷ é o “sertão visto de fora”, recriado por ele, não do sertão familiar ao sertanejo. Esse tratamento, que nem sempre condiz com a realidade, leva ao problema da alteridade – a correlação que essa escritura tem com o sertão - como representante de um mundo iletrado. Pode-se dizer que o sertão e a literatura sertanista se configuram com maior assiduidade na oralidade ou nos cordéis. Normalmente o mundo da literatura sertaneja é o mundo do escritor citadino, o mediador que escreve para um leitor da cidade, sobre uma cultura que não pertence a nenhum deles, escritor ou leitor. E o *sertão*, nessa literatura, é o lugar do outro, está sempre longe de quem fala dele ou escreve sobre ele. Portanto, o escritor como mediador, ocupa sua função principal entre esses mundos, o do sertão e o citadino.

¹⁶ Vicentini. *Regionalismo literário e sentidos do sertão*, 2007.

¹⁷ Sabe-se que muitos autores brasileiros vivenciaram a experiência do sertão a exemplo de Guimarães Rosa, Euclides da Cunha, Graciliano Ramos e os escritores goianos Eli Brásiliense, Bernardo Élis e Moura Lima.

Podemos perceber a existência desse mediador nos *Contos Gauchescos*, 1912, de Simões Lopes Neto e em *Grande sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa, com seus personagens sertanejos Blau Nunes e Riobaldo, respectivamente. Os autores apresentam a linguagem do sertanejo como paradigma para sua própria linguagem. Cedem-lhes a palavra e mantêm simbolicamente a presença do homem da cidade que escuta suas narrativas. No caso dessas obras, os discursos dos narradores se assemelham a monólogos: eles se “comunicam” com um ouvinte presente na narrativa, o “patrãozinho” e o “doutor”, conhecedores do meio, porém estão fora da função de mediadores. Os interlocutores vão se cristalizar, de fato, nas figuras dos escritores, que trabalham a linguagem dos sertanejos como se fosse suas.

Para Angel Rama¹⁸, o papel do escritor é equiparável ao do agente de contato entre as diversas culturas. Assim, Rama reconhece o romancista como transculturador, pois além de seus dotes pessoais, age sobre ele a situação em que se encontra a cultura a que pertence. Ele (o escritor) consegue construir uma língua literária específica a partir do referencial empírico do sertão. E se introduz na narrativa como uma das forças indispensáveis para instigar o diálogo. Nesse sentido, quem se disfarça na narrativa é o escritor da cidade, não o sertanejo.

E o *sertão* de que fala o escritor, que o vê de fora, passa a ser um espaço simbolicamente organizado por ele que o recria, atribuindo-lhe outros sentidos. Seja pelas diferenças ou pelo tom de exotismo, ou pelos arquétipos sertanejos e tantos outros personagens que nele vivem e sobrevivem conforme as circunstâncias histórico-sociais e geográficas que lhes são impostas. A alteridade desse sertão é avessa à vista pelo escritor cidadão. O sertão pode ser considerado outra civilização que se constituiu no interior do país. E os elementos que o habitam, cada um deles atribui-lhe seus próprios sentidos: o vaqueiro, o boiadeiro, o sertanejo lavrador, o jagunço e o cangaceiro.

O vaqueiro, como é costume no *sertão*, normalmente é o agregado da fazenda responsável pelo rebanho e trabalha sob o sistema de partilha, ou

¹⁸ Regiões, culturas e literaturas. In: *Literatura e culturas na América Latina*, p. 323.

seja, seu pagamento é recebido “por cabeças”¹⁹ (normalmente bezerros) nascidos durante o ano; o vaqueiro é responsável por todas “as crias”²⁰ da fazenda. Os vaqueiros do *sertão* goiano no início do século XX, numa extensão dos migrantes nordestinos, normalmente trabalhavam sob o regime de quase servidão. Nesse regime o pagamento é feito anualmente por meio do sistema de partilha, denominadas por eles de “sorte” e que poderá ser “de cinco, um”, ou “de quatro, um”. Quer dizer que a cada magote de quatro ou cinco bezerros nascidos, um será do vaqueiro, que ainda tem liberdade para plantar e colher nas terras do patrão para sustento da família. O *sertão* para o vaqueiro é o meio de sua sobrevivência e, por extensão, da sua família. Boas representações desse sistema na literatura brasileira encontram-se nas obras *O Quinze*, de Rachel de Queirós (1930), com o personagem Chico Bento, em *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, com o personagem Fabiano, e com os personagens Manoel e Rosa, no filme *Deus e o Diabo na terra do sol* (1964), de Glauber Rocha.

Já para o boiadeiro o sentido do *sertão* parece estar ligado à aventura dos deslocamentos ocasionais de boiadas que aconteciam (em alguns locais no Norte, ainda acontece), em duas situações adversas: à época das grandes estiagens no *sertão* em que os fazendeiros alugavam pastos em outras localidades para onde os animais eram tocados pelos peões-boiadeiros e quando grandes boiadas eram vendidas a outros fazendeiros. Na região norte de Goiás, atual estado do Tocantins, muitos fazendeiros à época de estiagens levavam seu rebanho para a ilha do Bananal e lá permaneciam durante todo o período de estiagem, só retornando às fazendas nas primeiras chuvas. A aventura de tocar o gado se resume na responsabilidade do grupo liderado por um capataz, que comanda todas as travessias do *sertão* e, nas horas de folga, de descanso da boiada, divertem-se com suas modas de viola e cantorias, além de furtivos encontros amorosos de beira de estrada. O *sertão* acolhe esse indivíduo como se fosse parte de si, e o boiadeiro não existe sem o *sertão*;

¹⁹ Metonímia utilizada pelo vaqueiro para indicar os animais. Ao invés de dizer dez bezerros, dizem “dez cabeças”, expressão muito comum no *sertão*.

²⁰ Outra expressão comum para indicar todos os animais que são criados na fazenda, ou para indicar que uma vaca pariu, normalmente dizem que “a vaca deu cria”.

parece haver uma espécie de simbiose entre eles. Temos sua representação “em *Tropas e Boiadas*, de Hugo de Carvalho Ramos, uma espécie de reedição do bandeirantismo, expressada na mobilidade literal do tropeiro e do gado e na sua produtividade econômica”²¹. O estado de Goiás ainda no século XVIII, depois do período que corresponde ao ciclo da mineração, passou por um processo de ruralização, período longo de povoamento do sertão e formação das fazendas para criação de gado.

Para o sertanejo/roceiro, o sentido do *sertão* é bem parecido com o sentido atribuído pelo vaqueiro, apesar da conotação negativa atribuída ao sertanejo por Monteiro Lobato com a caricatura do Jeca no conto “Velha Praga”. O sertão no início do século XX se firmou mais no universo político do que literário; especialmente o sertão do Brasil Central, de JK e sua preocupação desenvolvimentista do interior do país. E, na literatura, contrapondo-se a Monteiro Lobato, Carmo Bernardes²² apresenta na obra *Jurubatuba* a figura de Ramiro, boiadeiro bom caráter, trabalhador produtivo que organiza e disciplina a fazenda onde trabalha.

Quanto aos jagunços e aos cangaceiros, grosso modo, eles percebem o sertão como lugar de confrontos sociais de lutas pela sobrevivência e subsistência ou até mesmo de vinganças, mas podemos, a partir de suas peculiaridades, perceber algumas diferenças entre esses grupos. Convém aqui apresentar algumas considerações sobre o fenômeno do cangaço e sobre o jaguncismo, salientando essas diferenças.

Exércitos mobilizados a serviço dos coronéis, o *jaguncismo* era formado por pistoleiros, matadores profissionais, defensores da propriedade quando atacada por jagunços de outro latifúndio. Os jagunços²³ eram assalariados do crime²⁴ (que viviam uma espécie de vassalagem ou semisservidão). Deveriam obedecer, sem discutir, as ordens do patrão, executar os crimes mais hediondos, e ainda nos intervalos entre os assaltos às propriedades dos desafetos do coronel, vaquejavam o gado ou plantavam no roçado. O crime era tão comum quanto qualquer outra atividade para esses homens. Os jagunços não “eram retardatários da civilização” como questiona Euclides

²¹ In: Vicentini, *regionalismo literário e sentidos do sertão*, p. 191.

²² *Idem, ibidem*, p. 191.

²³ Termo evoluído de *capangas*, grupos instituídos pelos primeiros colonizadores os quais contratavam homens para protegerem as terras contra ataques dos índios e de outros colonizadores. In: FACÓ, p. 87

²⁴ *Op. Cit.*, p. 92.

da Cunha em *Os Sertões*. Na opinião de Rui Facó²⁵ os jagunços “eram mais frutos do nosso atraso econômico do que eles próprios retardatários. (...) Eram um componente à denúncia do nosso próprio retardamento nacional.”

Na organização desses grupos se destacavam os que prestavam serviços esporádicos aos fazendeiros “coroneis” e aos políticos e os grupos independentes com características de banditismo. Estes perambulavam pelos sertões e saqueavam fazendas, praticavam os mais bárbaros crimes e sempre estavam preparados para enfrentar qualquer situação. São personagens responsáveis por muitas atrocidades cometidas no norte goiano, atual Tocantins, nas primeiras décadas do século XX. Esses personagens encontram boas representações em *Serra dos Pilões* – jagunços e tropeiros e *Chão das Carabinas*, de Moura Lima, em *O Tronco*, de Bernardo Élis, e nas obras *Uma Sombra no fundo do Rio*, *Rio Turuna* e *Pium*, de Eli Brasiense.

O que distingue o jagunço do cangaceiro é que este comete crimes por sua conta e risco, e é considerado um rebelde contra a ordem dominante, não se submete a trabalhos forçados da fazenda ou do engenho. Ao contrário dos jagunços, matam para roubar e se aproveitam dos despojos de suas vítimas. Porém, quanto à origem social²⁶ “são homens de origem humilde, geralmente, trabalhadores rurais oprimidos pelo latifúndio semifeudal; tanto um como o outro pertencem às camadas mais pobres da população e não existe uma barreira infranqueável entre eles”. Porém, é mais fácil um jagunço transformar-se em cangaceiro do que este transformar-se em jagunço. Por essa razão existe essa confusão quanto a sua caracterização nos contextos literários, especificamente em, por exemplo, *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, *Serra dos Pilões- Jagunços e tropeiros*, de Moura Lima e *n’O Tronco*, de Bernardo Élis.

Para Rui Facó²⁷ as muitas tentativas de explicação do fenômeno do cangaço são tão antigas quanto seu aparecimento. Para Facó²⁸, a gênese desse fenômeno está no Nordeste, em virtude do nomadismo dos sertanejos causado pelo latifúndio que expulsa a classe pobre do campo e de suas

²⁵ *Op. Cit.*, p. 86.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 93.

²⁷ *Op. Cit.*, p. 54.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 54

vizinhanças e ainda pelas secas periódicas, ocasionando a morte das criações e incêndios nas roças.

Desassistidos, à margem da sociedade constituída, os sertanejos se juntam diante desse flagelo, reúnem-se nos caminhos em longas jornadas em busca de pão e água²⁹. Nesse sentido a seca, ao mesmo tempo expulsa e congrega homens sem nenhum laço. E contra essa onda de eventos trágicos, contra a fome e a miséria, que aumentam com a seca, manifestam-se dois tipos de reação: a formação de grupos de cangaceiros que lutam de armas nas mãos, assaltando fazendas, saqueando comboios e armazéns de víveres nas próprias cidades e vilas; e a formação de seitas de místicos, fanáticos em torno de um beato ou conselheiro, para implorar dádivas aos céus e remir os pecados, que seriam as causas de sua desgraça. Esses personagens têm sua representação em *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (1902), *Deus e o Diabo na terra do Sol*, de Glauber Rocha.

O desígnio *sertão* perde-se na condição de sua própria expressão. Sabe-se que toda narrativa literária trabalha *recortes* de acontecimentos particulares de tempo e espaços particulares que as levam a uma tentativa de *representação* de mundo total. Sabe-se também que essas representações não são específicas da literatura, uma vez que fazem parte do pensamento histórico e social que as reelabora em termos políticos, econômicos e sociais para servirem de esteio à verossimilhança do mundo representado e apresentado pela literatura regionalista.

Nesse sentido, podemos afirmar que há uma estreita relação entre literatura sertanista e literatura regionalista a ponto de, às vezes, confundirmos uma com a outra. Isto porque, normalmente os acontecimentos particulares e recortados em tempos e espaços particulares que levam a uma representação total do mundo é o objeto da narrativa literária. De modo geral, a literatura regionalista no Brasil, em razão de suas características, como a linguagem, a paisagem, os tipos humanos e os costumes característicos de determinada região, se fragmenta em literaturas identitárias e se dividem em outras mais locais ainda, como o do norte goiano, e do tocantinense, sempre de olho na

²⁹ Há boas representações desse flagelo nas obras *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, de Glauber Rocha, em *O Quinze*, de Rachel de Queirós e em *Convite ao desespero*, de Esdras do Nascimento.

história ou nos espaços que recebem a matéria dada, ao lado das diferenças regionais e das diferenças estilísticas do autor.

Devemos assinalar então que, no Brasil, o sertão é a coordenada da maioria das obras regionalistas. No caso brasileiro, o percurso histórico da literatura regionalista é o mesmo das manifestações literárias do sertanismo árcade e romântico do final do século XVIII e início do século XIX com Visconde de Taunay e José de Alencar. E vai sistematizar-se como corrente a partir do final do século XIX com Afonso Arinos, que Bosi³⁰ considera “o primeiro regionalista de real importância nesse período”; entrando no século XX com Simões Lopes Neto e seus *Contos gauchescos*; Valdomiro da Silveira que consagrou o melhor do seu talento na expressão do meio caboclo do caipira paulista; Monteiro Lobato, que apesar de suas obras apresentarem discussões sobre o progresso social e mental de nossa gente, toma como referência o “piraquara do Paraíba”; e com Hugo de Carvalho Ramos, José Lins do Rego e Jorge Amado pelos anos 30; com o mineiro Guimarães Rosa e os goianos Eli Brasiliense e Bernardo Élis nos anos 50 e ainda José Godoy Garcia, Carmo Bernardes e Bariani Ortêncio pelos anos 70, e Moura Lima, no Tocantins, pelos anos 90.

O regionalismo pode aparecer numa obra relacionado ao mundo rural, o que muitos consideram ora como algo ultrapassado, mas também como literatura popular, ora como representação da tragédia ou até mesmo como uma espécie de marca de identidade ou projeto de nação. É certo que o termo regional, ou regionalismo suscita muitas discussões no meio acadêmico por parecer um assunto voltado ao que Bosi considera literatura menor, de valor documental.

São muitas as discussões em torno do termo regionalismo e para que se entenda melhor, a expressão pode ser analisada a partir de vários olhares: quanto ao conteúdo – tema tratado, quanto à linguagem ou quanto à forma ou arranjo narrativo. Nely Alves de Almeida vê o regionalismo como uma corrente relevante na literatura, que se destacou na prosa de ficção e afirma: “o que o anima, o que lhe dá vida é o nosso povo, nosso meio, nossos problemas, nosso modo de ser e de viver”³¹.

³⁰In: *História concisa da literatura brasileira*; 1994; p. 209 -217.

³¹*Op. Cit.*, p. 15.

O crítico literário Herman Lima classifica a literatura em duas categorias: universal e regional³². Segundo ele, no texto de caráter universal, estuda-se os problemas universais do homem: os sentimentos, as paixões, enfim, a alma universal. O regional, além de conservar uma base universal, está voltado para certos meios e tipos, características de meios sociais exóticos ou de civilizações pitorescas. Nesse sentido, ao ler a obra literária ou mesmo ao ouvir as narrativas orais, convém considerar a voz popular, uma vez que a literatura tem raízes nas narrativas orais: como ela se manifesta, que valores devemos atribuir-lhe, como analisar as relações entre essa voz popular e a sociedade.

Antonio Candido classifica a narrativa regionalista em três fases: o regionalismo pitoresco, o regionalismo crítico e o superregionalismo³³. Conforme Candido, num primeiro momento, no final do século XIX e início do século XX, o regionalismo *pitoresco* parece funcionar como elemento de segregação entre o campo e a cidade e as personagens são absorvidas pela paisagem e os costumes. É um regionalismo caracterizado pelo tratamento anedótico que é dado à personagem, cuja função parece ser servir de espetáculo para o homem da cidade. Essa corrente, com o passar do tempo transforma-se, gerando a literatura sertaneja, que se estendeu às melhores tendências literárias após 1930. A partir do decênio de 1930³⁴, esse regionalismo *pitoresco* cede lugar ao chamado romance nordestino, com traços de denúncia e aspereza crítica, é o *regionalismo crítico*, mencionado anteriormente. E, o que antes - personagem e espaço - era apresentado com objetivo de servir de espetáculo para o homem da cidade, agora aparece com maior complexidade narrativa, possibilitando com isso leituras e análises mais complexas.

Ligia Chiappini³⁵, ao confrontar o regionalismo literário brasileiro com as tendências literárias da Europa e das Américas, do Romantismo à atualidade, e ao contatar outros especialistas no assunto em diversas universidades europeias, confirmou suas suspeitas de que o regionalismo, que diversos setores da crítica literária brasileira consideravam uma categoria ultrapassada, continuava presente e tinha se tornado tema de pesquisas muito atuais, ganhando uma amplitude maior na intersecção dos estudos literários e artísticos, históricos e etnográficos. E o interesse

³² LIMA, H.. *Variações sobre o conto*. 1962, p. 47.

³³ Literatura e subdesenvolvimento. *In: Educação pela noite*. São Paulo: Ática, 3ª ed. 2000; cap. 9.

³⁴ O romance trilhou diferentes caminhos, sendo o regionalismo, especialmente o nordestino, o mais importante entre todos. Nota-se, pois, que com a publicação de *A bagaceira*, de José Américo de Almeida, e, em seguida, *O Quinze*, de Rachel de Queirós, o romance entrou numa fase nova, de denúncia das agruras da seca e da migração, dos problemas do trabalhador rural, da miséria, da ignorância.

³⁵ *In: Regionalismo e Modernismo*, 1978.

por esses estudos se deve, em grande parte, ao reaparecimento do regionalismo como decorrência, aparentemente paradoxal da globalização.

Para Chiappini³⁶ o regionalismo é um fenômeno universal como tendência literária, apesar de para alguns críticos avessos ao regionalismo como tendência, essa universalidade deva referir-se aos temas “transcendentes” tratados pelos autores. E seu grau de atuação depende de como os grupos de escritores se organizam e defendem uma literatura que tenha por ambiente, temas e tipos de certa região rural contra os costumes, gostos e valores citadinos.

Apesar de ser um tema, aparentemente fora de moda, e pelo fato de muitos críticos rotularem o regionalismo de “literatura exótica, pitoresca, esquemática, menor, de valor documental, literatura do beco, e confinada ao beco, etc.”, e talvez, por esse motivo “o estudioso da ficção regionalista não deixou se contaminar pelo aparente simplismo dessa tendência, hoje volta à moda meio sem querer, só porque permanece intrigado pelas questões estéticas que o regionalismo não deixou de levantar ao longo de pelo menos, meio século”³⁷.

Os termos *universal e regional* (grifo nosso) aparecem frequentemente nos estudos literários brasileiros. Para a maioria dos críticos, a obra regionalista para ser boa deve ultrapassar os limites da região, deve ser universal. Na opinião de Ligia Chiappini, o regionalismo apesar ser uma tendência temática formal, se afirma à margem da “grande literatura”. No Brasil o regionalismo é minado de preconceitos pela crítica; por esta razão, quando encontra um bom escritor regionalista, além de cometer vários equívocos, a crítica procura relativizar, tratando de apagar esse parentesco, utilizando outra nomenclatura. Negam sua relação com o regionalismo para afirmar imediatamente sua universalidade.

Chiappini afirma que esse esforço da crítica em excluir “grandes autores” da tendência regionalista é compreensível, e assegura que o argumento da crítica é que o que elevaria suas obras do regional ao universal é a qualidade literária. Ou seja, a crítica negligencia o fato de que o que permite

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 154.

³⁷ *Idem*, p. 156.

concretizar o universal na obra é seu espaço histórico-geográfico, entranhado e vivenciado pela consciência dos personagens. Nesse sentido, o problema não seria reconhecer os tipos de regionalismos, mas distinguir esteticamente as obras boas das obras más, considerando o efeito que elas podem ter sobre o leitor³⁸.

Bosi³⁹ afirma que a beleza da literatura de cunho regional ou não é a beleza estilística, a qualidade estética e o poder de transfiguração dos matizes mais universais e humanos tratados pela ficção. Para ele, “as potencialidades da literatura brasileira estão na abertura às nossas diferenças... O que conta e deve permanecer na memória seletiva da história literária é o *pathos* feito imagem e macerado pela consciência crítica”.

O grande escritor regionalista é aquele que sabe nomear com exatidão os elementos que compõem a região (as árvores, flores, pássaros, rios e montanhas, etc.). Mas a região descrita ou aludida não é apenas um lugar fisicamente localizável no mapa do país; geograficamente reconhecível, ela é um espaço simbólico e sugere um compromisso entre referência geográfica e geografia ficcional. O escritor regionalista é aquele que vê o sertão, como diria Achugar, como lugar de “construções metafóricas que necessitam ser justificadas”.

O crítico e ensaísta uruguaio Hugo Achugar⁴⁰, em seu ensaio *Espaços incertos, efêmeros*: reflexão de um planeta sem boca focaliza os principais debates da contemporaneidade como a diversidade cultural, a relação entre local e universal, subalterno e mandatário, identidade e tradição sob uma perspectiva política, filosófica, econômica e cultural. Para Achugar a questão da identidade é permeada pela discussão entre posição e localização de quem pronuncia o discurso. A memória, a posicionalidade e a localização estariam diretamente ligadas à construção da identidade individual, pois é a partir do lugar de onde se lê e de onde se profere o discurso que constituímos uma identidade. Ou seja, qualquer que seja o discurso, global, ou universal, supõe que se considere a questão do sujeito e como ele se relaciona com o meio,

³⁸ *Idem*, p. 157.

³⁹ *In: História concisa da Literatura Brasileira*. 37ª Edição; São Paulo: Cultrix, 2001; p.430-470.

⁴⁰ *Planetas sem boca* – escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

com o que o circunda. E aí entra o papel do artista que mesmo nem sempre vivenciando o sertão ou a região, consegue dar voz ao outro, apresentar o outro às instituições. Esse *outro*⁴¹ é a periferia ou a margem, lugar de carência, de produção de valores.

Nessa perspectiva de falar sobre o subalterno destacamos escritores que, embora tenham voltado sua atenção à periferia numa tentativa de aproximar o subalterno⁴² do centro, ainda não pertencem ao cânone, mas estão inseridos no contexto mineiro-goiano, coetâneos ao mineiro Guimarães Rosa: Mário Palmério com a publicação de dois romances: *Vila dos Confins* (1956) e *O chapadão do Bugre* (1965); Bernardo Élis, com *Ermos e Gerais* em 1944, *O Tronco* em 1956, *Veranico de Janeiro* em 1966 e *Caminhos e Descaminhos* em 1965; Eli Brasiense, pelos anos 50, Bariani Ortêncio, pelos anos 70, e Carmo Bernardes com as obras *Reçaga e Jurubatuba*, ambas de 1972, e Moura Lima com a narrativa *Serra dos Pilões – Jagunços e tropeiros*, publicada em 1995, considerada o primeiro romance tocantinense.

Para Hugo Achugar⁴³, há dois planetas, “o centro e a periferia”. A periferia ou a margem é lugar de carência, nela não há boca, nem discurso. Nesse sentido, vale ressaltar que o trabalho do escritor de obras regionalistas tem sido o dilema de, ao mesmo tempo, considerar a presença do personagem como característica marcante na narrativa, e transitar bem nesse universo literário. Sua preocupação passa a ser a apresentação do drama humano, sem exotismos, e o maior deles é a marginalização, o isolamento das periferias e a falta de voz. Nesse caso, pode-se afirmar que o drama humano só passa a ser conhecido a partir do momento em que é apresentado às instituições.

E no momento em que esses personagens são identificados na obra literária, independente de seu desejo, cria-se uma relação de pertença (ou de pertencimento) desses personagens com as instituições. Nas observações e recriações do escritor, suas identidades são fragmentadas e confundidas com retalhos de vidas desconhecidas naquele espaço contemporâneo, porém pertencentes à memória popular. Mesmo fragmentada pela oralidade ou pela memória coletiva, sua história é matéria da obra literária.

⁴¹ LACAN. In: ACHUGAR, p. 20.

⁴² Para Gayatri Spivak in: *Planetas sem boca*, p. 20 “o subalterno não pode falar, pois se fala não o é. O subalterno é falado pelos outros”.

⁴³ *Op. Cit.*

Nesse sentido, pode-se afirmar que, por menor e mais isolada que pareça a região, sempre haverá espaço para a grandeza que é sua transfiguração no beco regional. O regionalismo não se configura como um movimento fechado, mas como uma tendência mutável, como tem sido desde as primeiras manifestações daqueles escritores que se esforçaram para apresentar o homem confinado em becos regionais a outros becos.

REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, H. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*; tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- ALMEIDA, N. A. de. *Estudo sobre quatro Regionalistas. 2ª Ed.*, Goiânia: UFG, 1985.
- BOLLE, W. *Grandesertão.br*. São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 480 págs.
- BOSI, A. *História Concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- CANDIDO, Antonio. *Educação pela noite e outros ensaios*. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 2000.
- CHIAPPINI, L.
- CRUZ, J.M.S. *Serra dos Pilões, Jagunços e Tropeiros e Mandinga: uma literatura de formação do Tocantins*. Tese de doutorado. RJ., Niterói, 2009.
- FACÒ, R.. *Cangaceiros e Fanáticos*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1975.
- HARDMAN, F. F.. *A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura Moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- LAVIGNE, E. *Regionalismo Literário*. Rio de Janeiro: Edições Gernasa, 1971.
- LEITE, L. Ch. M. *Do Beco ao Belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura*. Estudos Históricos, 1995.
- LEITE, L. Ch. M.. *Regionalismo e Modernismo*. São Paulo: Ática, 1978.
- MOISES, M. *A Criação Literária*. Edição em prosa I - São Paulo, Cultrix, 2000; p.107.
- OLIVAL, M. de C. e S. *O espaço da crítica: panorama atual*. Goiânia: Ed. Da UFG, 1998.
- PELLEGRINI, T. *Milton Hatoum e o regionalismo revisitado*. Luso Brazilian Reviw 41:1.

PEREIRA, P. P. G. *O sertão dilacerado: outras histórias de Deus e do Diabo*. São Paulo: Lua Nova, 2008.

SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e Criação Cultural na Primeira República*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RAMA, A. *Literatura e Cultura na América Latina*. Org. Flávio Aguiar e Sandra Guardini T. Vasconcelos. Trad. Raquel La Corte dos Santos, Elza Gaspareto. S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

TELLES, G. M. *O lu(g)ar dos sertões*. A escrituração da escrita: teoria e prática do texto literário. Petrópolis, RJ, 1996.

VICENTINI, A. *Regionalismo Literário e sentidos do sertão*. Revista Sociedade e Cultura, vol. 10, n. 2, jul./dez. 2007, p. 187-196.

Mito e história: traços da identidade latino-americana na literatura brasileira de Mato Grosso

Gilvone Furtado Miguel – Dra – UFMT/CUA¹

gilvone.fm@gmail.com

Resumo: Este estudo está centrado na análise do mito da Terra Prometida, com base no simbolismo da imagem e nos motivos arquetípicos (DURAND, 1997), e investiga o modo como o processo de representação simbólica é realizado no discurso romanesco do escritor mato-grossense Ricardo Guilherme Dicke (1936-2008) que intertextualiza relatos da história do desenvolvimento do estado de Mato Grosso com o discurso mítico-histórico latino-americano. A imagem edênica da terra (HOLANDA, 1996, 1982) é presente nos discursos históricos da América (GRUZINSKI, 2003) e se configurou como leitmotiv (MIELIETINSKI, 1987) no imaginário do desbravador, do aventureiro, bem como do trabalhador. A literatura produzida em Mato Grosso firma a sua identidade em narrativas ficcionais inseridas no contexto cultural e geográfico do Estado carregando o discurso ficcional desse simbolismo imagético da terra paradisíaca. Autor e personagens constroem o mito da Terra Prometida, instaurando, em torno do lugar (JOACHIM, 2003) a auréola do mito do Eldorado, do Paraíso Terreal. O romance *Madona dos páramos*² (2008³) fornece os elementos ficcionais para este estudo, que objetiva focar as imagens que ganham projeção e confluem para a construção imaginária de uma terra prometida, de um paraíso a ser conquistado pelo homem, assim como se imaginou com a descoberta das Américas.

Palavras-chave: terra prometida – história – romance

A história de Mato Grosso, peculiarmente constituída, possui um halo de mistério e aventura que marca o seu retrato. As primeiras descrições das riquezas naturais, como o ouro e os diamantes, e da abundância de terras férteis influíram decisivamente na construção da imagem de um paraíso nas terras mato-grossenses. Contudo, por outro lado, as distâncias e as dificuldades de acesso à região entraram na configuração desse sertão enquanto lugar atrasado, sem civilização e sem progresso. Assim, a mais insistente imagem acerca do lugar, nesse âmbito, é a de sertão longínquo que sobreviveu nos discursos até as últimas décadas do século XX.

As imagens simbólicas das representações do espaço são o elemento discursivo que permite atar os elos da história e da literatura regional. A leitura demorada do material bibliográfico me permitiu ver o fiel da balança equilibrando o sonho mítico e a realidade histórica nos discursos textuais que

integram o patrimônio cultural mato-grossense. Tanto a imagem positiva de um paraíso no sertão quanto a imagem negativa

¹Doutora em Letras e Linguística/Estudos Literários/UFG (2007); docente e pesquisadora da Universidade Federal de Mato Grosso/Campus Universitário do Araguaia. ² A obra *Madona dos páramos* (1982, 2008) de Ricardo Guilherme Dicke – objeto de estudo neste artigo – será identificada, doravante, pela sigla MP. ³ Tive o privilégio de produzir o Prefácio da 2ª edição do romance *Madona dos páramos* em 2008, publicado pelas editoras Cathedral Publicações e Carlini & Caniato Editorial, ambas de Cuiabá-MT.

do atraso e da barbárie regional comparecem no imaginário que traduz a identidade local.

O processo histórico que gerou o povoamento desse sertão “vazio” e, assim, formou a sua população, tem raízes num imaginário mítico cuja força latente, dinamizada pelas propagandas sobre o território, mobilizou famílias e grupos de migrantes que, em peregrinação, vieram em busca do sonho da terra prometida. Não obstante esse desejo profundo, o enfrentamento da realidade circundante exigiu dos homens um perfil de valentia para que sobrevivessem ao mundo de violência que se lhes configurou no cotidiano.

O imaginário simbólico, manipulado na representação ideológico-política do espaço regional, foi revivificado na esperança das pessoas que, crendo na oportunidade de um futuro melhor, se desterritorializaram (BHABHA, 1997) de sua terra natal para, em seguida, se reterritorializarem na nova terra. Esse imaginário subsistiu ao tempo e às políticas, pois se revela estruturado nos esquemas dos mitos ancestrais e está sedimentado nos arquétipos do inconsciente coletivo da humanidade. As imagens míticas, sustentadas pelo discurso político e permanentes no discurso da literatura, geraram a força que mobilizou o curso da história, tanto em relação à América latina quanto em relação à região mato-grossense.

Dessa perspectiva, o discurso oficial da história local pode ser entrecruzado com o da literatura pela permanência das grandes imagens arquetipais. O caminho metodológico que adotei segue a via do mito nos dois discursos narrativos: o da história e o da literatura.

Nesse trajeto, lidei com o imaginário nos discursos literários mato-grossenses sob dois prismas: na história, lidei com acontecimentos que deixaram registro e envolveram sujeitos concretos que, ao participarem da construção do lugar, sofreram padecimentos, viveram sonhos e experimentaram desilusões; na literatura, lidei com a ficção produzida pela imaginação criadora, em narrativas cujos conteúdos temáticos são intimamente enredados com a história local, mas que ultrapassam as fronteiras do regional alçando a produção literária no cenário temático universal. Assim, o imaginário do discurso da história fundamenta a ficção dickeana e o imaginário ficcional renova as imagens

míticas que subjazem no discurso histórico.

A cultura de um grupo, de um povo ou nação, na sua dimensão imaginária, congrega as imagens refletoras da memória coletiva que interferem na história e no cotidiano cultural desse grupo. A via do mito pertence a essa dimensão imaginária

(MIELIETINSKI, 1987), pois o mitológico surge no campo do onirismo coletivo, prenhe de imagens e símbolos constelados em relatos míticos, cuja permanência é manifesta nas diversas formas culturais, inclusive na literatura⁴.

Dentre os elos sociais unidos pela cultura está o sistema do sagrado composto pelo conjunto dos mitos, magias, religiões – constituintes das raízes e mantenedores patentes da identidade coletiva, ou seja, esses elos são os elementos do imaginário.

A simbolização mantém estreitos vínculos com as imagens matriciais, as imagens imemoriais, provindas do território dos mitos ancestrais, e está em plena e perene atividade nas criações literárias quanto nas formas (históricas) de vida, logo, nas narrativas históricas também. Algumas dessas grandes imagens míticas⁵ (JOACHIM, 2003) – como as da Terra Prometida e do Eldorado – estão presentes nos discursos das narrativas históricas, como leitmotiv condutores das mobilizações que geraram os movimentos histórico-sociais na América, no Brasil e se repetem, em relação à região de Mato Grosso, ainda no século XX. Esse repertório de imagens acerca do espaço está enraizado no imaginário que os europeus configuraram sobre a América e sobre o Brasil⁶ (HOLANDA, 1996) e que o brasileiro vem repetindo e reforçando acerca do território da Amazônia, incluindo Mato Grosso.

Paralelamente à visão mítica, paradisíaca e promissora – presente no imaginário brasileiro – tomou forma, a partir das comparações com a modernidade da Europa, o caráter estereotipado e redutor de que estão carregados ideologicamente os pares civilização/barbárie, progresso/atraso, centro/periferia, litoral/sertão. Essas dualidades expressam o teor ideológico da definição europeia acerca da América Latina (GRUZINSKI, 2003) que, no século XX, transportado para contexto nacional, tornou-se relativo à interpretação da região Centro-Oeste e, por extensão, do estado de Mato

⁴ Sobre o processo de mitologização na literatura, Mielietinski, no livro *A poética do mito* (1987), relata a utilização dos mitos tradicionais com fins artísticos em todo o processo de evolução da literatura, demorando-se na análise deste fenômeno na literatura do século XX: “o termo „poética do mito”, „poética do mitologismo” ou „poética da mitologização” assume sentido específico, tendo em vista que alguns escritores do século XX [...] costumam recorrer à mitologia como instrumento de organização artística da matéria e meio de expressão de certos princípios psicológicos „eternos” ou, ao menos, de modelos nacionais estáveis de cultura (p.1-2)

⁵ Sebastian Joachim (2003) no ensaio “O imaginário europeu e seu contraponto latino-americano” estuda a configuração do imaginário europeu sobre a América Latina observando que essa forma de mitificação é estereotipada e torna-se modalidade de um saber e de um poder colocado a serviço de uma ideologia controladora, colonizadora.

⁶ Sérgio Buarque de Holanda (1996) pesquisa a permanência das “visões do paraíso”, tema e título de sua obra, nas narrativas de diversas origens, de diversos lugares do mundo, mas que se repetiram no processo de colonização brasileira.

Grosso, no cenário sócio-cultural brasileiro. Nesse contexto do início do século XX, as regiões mais centrais do Brasil,

geograficamente falando, ou seja, regiões distantes do litoral e do progresso, povoam o imaginário das elites em torno da denominação de “desertos”, lugares em que o atraso é diagnosticado e cujas distâncias que o separam do modelo europeu devem ser encurtadas até o progresso e a civilização. Essas regiões remotas, esses “desertos” no seio do próprio território nacional (CÂNDIDO, 2000) são também chamadas de “sertão”⁷ – fronteira entre a civilização e a barbárie e, ideologicamente, o retentor do atraso do país. Esse ideário do sertão como lugar bárbaro e atrasado é alimentado e permanece desde as descrições e referências ao território feitas pelos viajantes em suas crônicas até a atualidade no imaginário nacional.

Entre as características citadas pelos autores que se ocupam do tema “regional”, redundam expressões que apontam para lugares distantes, vazios, isolados, inóspitos, desconhecidos, rudes, atrasados, enfim, decadentes, inferiores, formando um conjunto de termos, pelos quais captamos e interpretamos a desvalorização simbólica e a marginalização dos espaços do sertão. Convivem as duas dimensões no conceito de sertão: a positiva, que culmina na idéia de paraíso a ser conquistado e a negativa que tem na idéia de atraso o seu teor. Estas mesmas dimensões participam da construção da identidade latino-americana e nacional.

A imagem positiva, mais marcante na representação do estado de Mato Grosso, é aquela que associa as suas terras, em extensão e fertilidade, à imagem mítica da Terra Prometida⁸ (GUIMARÃES NETO, 2002). Esse imaginário em torno das terras da Amazônia, em particular as de Mato Grosso, foi reproduzido e alimentado, política e socialmente, como um Eldorado, expressão do sonho de uma terra mais generosa e rica, alhures. Objeto de manifestação simbólica nas políticas de colonização e ocupação do Centro-Oeste e da Amazônia, promovidas pelos governos militares, nas décadas de 1960 a 1970 (GALETTI, 2000), esse imaginário tornou-se instrumento da mobilização histórico-social na região⁹.

Nesse contexto, tanto a História quanto os Estudos Literários têm revelado o

⁷ Antonio Cândido (2000, p.133) aponta o livro Os sertões de Euclides da Cunha, de 1902, como o “começo da análise científica aplicada aos aspectos mais importantes da sociedade brasileira (no caso, as contradições contidas na diferença de cultura entre as regiões litorâneas e o interior)”. ⁸ Sobre o imaginário da fronteira como terra prometida em Mato Grosso, ver GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. A lenda do ouro verde (2002). ⁹ Galetti (2000) relembra, a propósito, as palavras do General Garrastazu Médici prometendo “aos homens sem terra do Nordeste as terras sem homens da Amazônia”.

desejo de construção de uma imagem positiva da região procurando formas de neutralizar as características estigmatizantes da identidade regional. É sobre a matriz mítica que define o espaço e o homem mato-grossenses que se constrói o discurso ideológico dos políticos e a narrativa imaginária da literatura romanesca mato-grossense, fixando, neste processo de atualização do mito da Terra prometida, uma representação da região e da identidade regional, cujas faces mais visíveis são as que associam o espaço à visão mítica do Paraíso Terreal e à imagem do sertão e, ao homem, dá o perfil da valentia num ambiente de violência.

Para além da qualidade estética, os estudos desta pesquisa vão perquirindo a imagem da região que se constrói por intermédio das narrativas de R.G.Dicke, bem como esquadrinha a eficácia simbólica desta imagem na constituição da identidade regional, pois, o escritor da região e o intelectual local têm um papel determinante no trabalho de diferenciação do regional, de composição da alteridade diante da unidade, e na ruptura do isolamento e do desconhecimento, que enclausuram os espaços chamados periféricos em relação aos centros culturais do país.

A constituição mitologizante da produção dickeana dialoga com os escritos dos viajantes, dos cronistas e dos memorialistas, com a literatura, com a fala dos políticos e com a narrativa histórica latino-americana, donde erigem os pilares da construção do mito do paraíso ou da Terra prometida, bem como a constituição das dualidades do sertão, renovando as matrizes míticas ressonantes na regionalidade mato-grossense calcada nas dimensões mítica, ideológica e imaginária.

Nas (re)construções míticas subjacentes às narrativas, o espaço do sertão não é visto pelos parâmetros da história, ou seja, como um espaço a ser conquistado pela viabilidade econômica, enquanto estratégia para vencer o atraso da região, mas o (re)dimensionamento mitologizante esmerado de Dicke transforma o sertão em espaço do mistério e do reencontro com o homem interior, espiritual, que tem enraizamentos em forças ancestrais. As fronteiras visíveis e demarcáveis, estabelecidas na tradição dos estudos sobre região, que delimitam o espaço do civilizado e do atrasado, são diluídas no processo

de criação ficcional de Dicke: no sertão se transita entre o visível e o invisível, entre o conhecido e o mistério, entre o real e o fantástico. As vias deste trânsito, que rompe fronteiras, são as do imaginário mítico integrante do imaginário cultural da América Latina (JOACHIM, 2003).

A busca nos leva a enveredar pelo mundo dos mitos, dos personagens lendários e proféticos e pelas grandes e exemplares ações da humanidade. Neste caminhar por

textos diversos, reconhecemos a expressão do desejo do homem por realizações; desejo marcado pela busca por um lugar especial onde ele possa se realizar plenamente como ser. Então esta busca adquire duplo aspecto: é a busca por um espaço e é a busca por si mesmo.

O espaço trabalhado na ficção dickeana tem vida própria. Na autonomia de um ser vivo este espaço regional mato-grossense, com suas peculiaridades, gera e constrói vidas, mas também modifica e até destrói vidas. Este perfil de um espaço paradoxalmente acolhedor e terrivelmente destruidor, tem suas bases originadas em tempos remotos da história dessas terras, desde os momentos de sua descoberta, conquista, ocupação e desenvolvimento (HOLANDA, 1996). A visão da terra mato-grossense pauta-se num construto do imaginário histórico veiculado desde o descobrimento da América. O Velho Mundo descreveu o Novo Mundo utilizando os termos estruturais identificadores de uma imagem supra-real, idealizada e mítica. As terras descobertas causaram tal encantamento nos viajantes descobridores que sua visão as associou à imagem bíblica do Gênesis: o Paraíso primordial: puro, intacto, harmonioso e repleto de farturas. A partir desses traços consolidou-se uma identificação das terras americanas, das terras brasileiras e, mais tarde, das terras mato-grossenses.

Mato Grosso é referido como oportunidade de reaver as condições paradisíacas de vida e ganha foros de Paraíso Terreal no imaginário das pessoas. Uma das imagens de forte influência sobre o homem é a da Terra Prometida, que não é desvinculada das raízes mitológicas da imagem do Paraíso. A permanência destas imagens, nas referências descritivas e identificadoras do espaço mato-grossense, comprova o seu teor mítico que é sempre atualizado pelos homens e que se deixa captar nos relatos históricos e nas narrativas ficcionais de Mato Grosso.

O tópico do olhar estrangeiro gerou os primeiros mapas do território, o desenho da cartografia e forneceu as linhas mestras do imaginário oficial que objetivou incitar a utopia da conquista do Paraíso para motivar a ocupação das terras inexploradas, do território virgem e bruto.

As primeiras descrições feitas assimilaram a região como “sertão” em contraposição ao litoral já conhecido, explorado e dominado. Essa designação adere à definição do lugar e passa a ser parte de seu conceito. O Oeste brasileiro passa a ser o mais remoto “sertão” no mapa do Brasil, denominação que impregna a concepção até hoje sustentada. Duas instâncias designativas

são percebidas na identificação do espaço local: a primeira, mítica, é geradora da força mobilizadora e alimenta o imaginário dos

homens, tendo como leitmotiv a busca pelo Paraíso; a outra, real, dá conta da realidade histórica e concreta – o enfrentamento do sertão – e expõe o imaginário da fronteira sob diversas dimensões. São dois conjuntos imaginários sustentando e entrecruzando história e vida cotidiana pelo caminho do mito nas representações do espaço regional específico.

A imagem primordial de um lugar que se assegura perfeito em todas as dimensões é transplantada para as referências locais. Vemos constituir-se, assim, a partir dos meandros de uma narrativa primordial, uma constelação de imagens, cujo simbolismo as faz convergirem para o sentido fundamental da imagem-mãe, em torno da qual se agregam as imagens constelares do Jardim do Éden, da Terra Prometida, de Canaã, e, em torno das quais, por sua vez, se formam outras constelações (DURAND, 1997) que incluem as imagens do deserto, da peregrinação, da travessia, do pecado, da purificação, da iniciação ritual.

O valor do mito edênico, reforçado pelo simbolismo dos mitemas bíblicos da peregrinação pelo deserto, com o enfrentamento de todas as provações para a conquista da Terra Prometida, torna-se decisivo nos ritmos da história da colonização das terras de Mato Grosso. O desejo da conquista propulsiona as ações históricas alicerçadas sobre as forças dinamizadoras do mito arcaico que gera a esperança no futuro.

Mesmo na historiografia nacional, as referências à região mato-grossense, sempre parcas, confirmaram o local como objeto de uma periferia, situação acentuada pelo desconhecimento, na imagem de um lugar misterioso, de um espaço recôndito do mapa do Brasil. Este aspecto da realidade reforçou a interpretação fantasiosa sobre as terras, alimentando a esperança de, ao explorar e conhecer o lugar, encontrar ali o tão almejado Paraíso Terreal, talvez o lendário Eldorado ou, ainda, a Terra Prometida.

Um fator de ordem geográfica, largamente utilizado, cumpre uma função específica na composição desta imagem. A lonjura, imposta pela grandiosa extensão do território brasileiro, deixou envolto numa atmosfera de mistério o desconhecido território mato-grossense. Essa aura de mistério foi acentuada pelas notícias sobre a riqueza das minas de ouro e diamantes e pelas descrições dos bons ares, da diversidade de vegetação e da abundância da água e da fartura da caça e da pesca que saciava os habitantes nativos do lugar – os índios e os ribeirinhos. A visão desse lugar, assim descrito, o fez logo confundido com a imagem ancestral do sonho paradisíaco. Os elementos do mito bíblico do Jardim do Éden, nas conformações da imagem medieval atribuída à América, foram identificados em Mato Grosso: a natureza que oferece a

fartura necessária à vida, o clima que não maltrata, a água fluvial abundante e o ouro fácil, são valores que, agregados à imagem da Terra Prometida,

enquanto terra à disposição para a tomada de posse e ainda, a imagem de um novo Eldorado, configuraram a visão de Paraíso Terreal fortalecida nos diversos discursos.

A essa configuração mítica acrescenta-se, ainda, a visão e o sonho de um novo Eldorado – imagem vendida nas propagandas das colonizadoras que enviaram corretores ao Sul, especificamente, ao Paraná, para angariar colonos agricultores para ocupar as terras do norte de Mato Grosso.

A busca pelo lugar que promete as circunstâncias paradisíacas de vida possibilita vislumbrar nas profundezas da imaginação a busca da felicidade primitiva. Essa busca é impulsionada pela força vital do mito e interfere no ritmo da história. Dessa forma, no imaginário daqueles migrantes que para cá se mobilizaram, o território mato-grossense refletia um espaço visionário onde fica a ressoar o alcance da Terra Prometida.

No romance *Madona dos páramos* (MP), Dicke faz a mais contundente reconfiguração da imagem edênica no sertão de Mato Grosso. Dicke realiza pelos artifícios ficcionais, a representação do homem em aflição existencial e desvela o imaginário que sustenta a sua luta contra o destino fatal: “O sertão é tudo, principalmente no coração da gente” (MP, p. 203). O enredo do romance (MP) se resume em um grupo de doze homens vagando em fuga pelo sertão à procura de um lugar promissor e seguro para uma vida futura. A atmosfera mítica imediatamente se instala, pois os dados estruturais da composição do enredo enviam o leitor às imagens bíblicas da mitologia judaico-cristã que representam o povo de Israel em busca da Terra Prometida a Abraão (BIBLIA, Gn:12).

A atualização do mito é perceptível no trabalho artístico de reprodução, com inovações, dos elementos da narrativa, mantendo os traços mais importantes da estrutura mítica calcada nos mitemas identificadores: o espaço é o sertão de Mato Grosso em analogia ao deserto bíblico; os personagens são em número de doze, que tem forte simbolismo nas narrativas bíblicas, remontando às doze tribos de Israel que herdaram a Terra Prometida de Canaã. A ação do romance se condensa na viagem pelo sertão, espécie de peregrinação acentuada pelas provações vitais, na qual a convivência dos opostos converge para o grande embate da vida e da morte (DURAND, 1997), num contexto em que a purificação e o pecado atordoam o homem como nos tempos primordiais. O tempo cronológico é abolido e a ciclicidade, própria do mito, reenvia aqueles homens ao desejo de reviver o *in illo tempore*, o atemporal dos primórdios,

quando Deus criou o universo e o homem colocando-o no Jardim do Éden, no Paraíso. Assim é que a imagem da terra de Figueira-Mãe é sustentada pelo desejo de alcançar, no centro do sertão mato-grossense, o lugar paradisíaco, em busca do qual o grupo empreende a viagem/peregrinação/travessia.

Uma função do cenário no romance (MP) é manifestada quando o espaço ficcionalizado sofre substantiva perda de seus referenciais geo-políticos e adquire a força mítica de suscitar e alimentar, na mente dos personagens, uma

visão imaginária ampla, que ressignifica o mundo e os fatos no desvanecimento das fronteiras entre o real e o sobrenatural. Desta perspectiva, vemos os homens do bando acreditarem, cada vez com mais esperanças, na existência da prometida terra de Figueira-Mãe e de seu líder e provedor, um padre-bispo.

O desejo por um espaço com as características do lugar primitivo descrito na Bíblia – os mitemas edênicos (ELIADE, 1992) – ganha realidade na ficção mitopoética de Dicke. O sertão, mais do que uma paisagem, é a imagem do estado d'alma dos personagens. Com o íntimo fragmentado pelas lembranças do passado de suas vidas pessoais e coagidos pela situação-limite da perseguição da força policial, os doze personagens realizam um discurso unívoco, estruturado nos paradigmas míticos, deixando fluir o conjunto de imagens convergentes que configura uma nova Terra Prometida, ou a Nova Jerusalém, enfim, um território utópico no centro do sertão regional. Nômades, errantes, caminhantes ou viajantes, eles sentem a ausência da casa acolhedora e projetam este estado interior, de um desejo com uma lembrança, no devaneio de um lugar advindo de um passado imemorial.

A deambular solitários e sem pousio pela vastidão sem fronteiras do tuaiá – o sertão amazônico mato-grossense – o grupo vive à mercê das precárias oscilações; quanto mais se acentuam as dificuldades de sobrevivência mais se aprofunda a formação das imagens míticas que parecem corporificar o lugar almejado. A trajetória, então, torna-se peregrinação dolorida, cujo único objetivo é a travessia de terrenos hostis em busca da Terra Prometida: “os homens em plena solidão aberta, imensa. O tempo parece que vai e volta, terras bárbaras, enormes, místicas, puras, ingênuas, incendiadas, ásperas” (MP, p. 53).

Alcançar a terra de Figueira-Mãe, depois da travessia pelo sertão-deserto, seria também a confirmação da purificação de todo o pecado humano, e isto lhes garantiria, novamente, o direito à vida eterna. O episódio do enredo que é, todo ele, a travessia do

sertão, faz repetição do episódio bíblico da travessia do deserto, tornando-se a etapa das provações a serem vencidas na trajetória geográfica.

Vemos aqui, se entrecruzarem os sinais do imaginário histórico, relativos ao lendário tesouro da Serra dos Martírios – relatado nas crônicas históricas de Mato Grosso – que tantas aventuras sustentou com sua força de mito, pois, segundo os guias da jornada no romance (MP), é preciso encontrar e transpor a Serra dos Martírios para chegar à Terra Prometida da Figueira-Mãe. Mostramos a História que a Serra dos Martírios com suas minas prodigiosas jamais foi encontrada; essa impossibilidade de alcance reforça o caráter mítico do sonho que alimenta as ações, mas não arrefece nem “desbota” (HOLANDA, 1996) a visão de Paraíso construída acerca das terras de Mato Grosso.

Observamos que, à medida que os protagonistas se distanciam do mundo urbano, mais vão se envolvendo e aceitando um mundo imaginário,

sedimentado nos apelos míticos de suas próprias crenças e esperanças: Para aqueles homens, alcançar o lugar desejado seria o mesmo que pôr fim às suas inquietações existenciais, tanto físicas quanto emocionais e morais. Assim, a Terra de Figueira-Mãe lhes dá a pretensão duradoura da eternidade.

A iminência da morte provoca a reversão da consciência do fim em desejo e esperança de eternidade concretizada na imagem de Paraíso que retorna na terra de Figueira-Mãe. A imagem deste lugar paradisíaco torna-se um universo de dimensões cósmicas em sua exterioridade e intimidade; uma vez interiorizado, recebe, num influxo, uma dinamicidade cósmica que passa a influir na alma dos personagens.

A leitura do romance, no entanto, nos permite perceber que há uma força que os mobiliza e que essa força vem da dinâmica das imagens corporificadas do desejo comum acerca de um espaço-tempo restaurador de todo o sofrimento: a Figueira-Mãe, terra/lugar da promessa: “rumo a uma terra prometida nos confins das serras mais afastadas, em leite e mel, muito longe, nos fumos da distância, ou talvez perto, mas ainda irrevelada” (MP, 248). Se o presente histórico, exposto nas áridas condições circundantes, os impede, a imaginação lhes abre as perspectivas do futuro. Para eles, esse Paraíso fica no profundo sertão de Mato Grosso.

A força que sustenta esta persistência e gera a mobilização está arraigada no imaginário que os impulsiona a buscar o futuro, similarmente ao processo histórico da ocupação das terras mato-grossenses.

A constelação simbólica (DURAND, 1997) é atuante e ressonante na configuração dupla do espaço – sertão e paraíso. Revigoram-se as imagens que se fizeram presentes na constituição histórica da América latina e que, com sua força imanente de mito impulsionou o deslocamento dos migrantes para o território mato-grossense.

A lenda do Eldorado possível nas terras de Mato Grosso é herança antiga que veio sofrendo variações conforme a localidade; chamaram-no – o Eldorado – de serra resplandecente, Lagoa Grande, Montanhas Reluzentes do sertão, Lagoa de Paraupava, Serra das Esmeraldas, entre outros. Sob qualquer denominação, o mitema do tesouro acumulado é permanente e invariável na estrutura do mito: “Assim vai se duplicando ou multiplicando aquela misteriosa serra resplandecente dos primeiros tempos, segundo o parecer que mais atenda à cobiça dos colonizadores” (HOLANDA, 1996, p.40). Mato Grosso vive ainda essa fase, suas entranhas sustêm os sonhos da riqueza fácil associada à visão de uma vida paradisíaca.

O espaço mato-grossense, pelo próprio topônimo do Estado, agrega em torno de si imagens de mistérios, de desafios diante do desconhecido, do longínquo e isolado, por isso, preservado e inexplorado. O sertão contém a imagem da pureza, que delinea a imagem da região não corrompida pela civilidade e produz no imaginário do homem, a esperança de fartura e abundância, de riqueza certa, e faz confluir, às terras de Mato Grosso, elementos humanos de

todas as regiões brasileiras.

O conjunto de imagens formadas acerca do lugar no Estado de Mato Grosso permite perceber a associação feita com a imagem da liberdade possível devido a grande extensão geográfica, na configuração do sertão. Assim, o local é também estratégico para o foragido, o perseguido que precisa de proteção e pode embrenhar-se nas matas cerradas, nas florestas e viver da oferta generosa e da proteção da própria natureza. A imensa extensão arredada dos grandes centros populosos, extensa e quase deserta, tem povoado o imaginário do homem ao longo dos séculos. As diferentes representações culturais do espaço enraizadas nas imagens criadas individualmente são, na verdade, expressões culturais que emergem nas práticas da vida social, adquirindo, portanto, aspecto coletivo e revelam a constituição de identidade coletiva.

O ficcionista Dicke, ao (re)criar essa realidade, valendo-se da ressonância misteriosa do topônimo que remete à imagem de lugar longínquo e inacessível, difícil e, por isso mesmo, desejado por muitos, instaura uma auréola de mito em torno desse lugar. Os universos simbólicos são percebidos como produtos de uma reordenação de

imagens, símbolos e conceitos presentes na cultura popular ou erudita que, nesse contexto original, ganham muito de seu significado particularizado.

O sertão mato-grossense é foco central nos romances de Dicke. Na cartografia do real e do imaginário nos romances dickeanos, vemos ganhar existência a realidade sertaneja que os textos da história do Estado descreveu com lastros da história latino-americana. Dicke efetiva o desafio de permeabilizar fronteiras reais e metafóricas, enfocando singularidades geopolíticas e culturais do sertão regional. Este artifício literário, no entanto, não restringe esta literatura sobre o sertão aos limites do sertanismo do século XIX, antes, possibilita a inserção do local numa territorialidade bem mais ampla e complexa do que as descritivas do social e do histórico, exercitadas por outros autores que se circunscrevem num universo meramente regional.

Nos romances de Dicke, o sertão é palco para a visualização das potencialidades imaginárias latentes, em tramas cujas novas redes de sentido são construídas em torno de deslocamentos, de travessias, de novas estruturações de existências num território que se apresenta duplamente simbólico: no exterior e no interior dos seres. O universo fabular dickeano está calcado na dimensão espacial histórica vista sob a perspectiva mítica, donde se encena o entre-lugar das situações fronteiriças – de passagem ou de permanência – num processo de criação ficcional que dinamiza e atualiza o espaço local. A dinâmica das imagens revela o processo em que o enredo oscila entre a realidade do cotidiano histórico e o imaginário mítico influente na interpretação dessa mesma realidade, como parte de realidade maior e interligada: a da América Latina.

Se, por um lado, como vimos, o espaço mato-grossense recebeu

denominações valorativas sob a alcunha de “paraíso”, por outro, a sua identidade de sertão se impõe nas imagens das cruéis agruras de uma região distante, desconhecida, fechada e inóspita ao aventureiro.

A designação de sertão (GALVÃO, 2001) é historicamente ligada ao sentido de interior, distante do litoral, no meio das terras, lugar das matas e florestas¹⁰, donde se assenta o valor original da dualidade litoral/sertão. A região mato-grossense teve, também, a sua identidade forjada nos parâmetros estabelecidos na tensão distintiva destas dualidades nacionais. Em decorrência da localização geográfica do Estado – no interior mais recôndito do país – definiu-se a imagem sócio-cultural do isolamento, da inospitalidade, do distante e inacessível, enfim, apêndice do atraso brasileiro perceptível

¹⁰ Walnice Galvão (2001) resgata o sentido etimológico da palavra sertão, buscando o seu uso na África e em Portugal antes de considerar o seu emprego no Brasil.

no cronotopo Mato Grosso: sendo “mato”: selvageria e barbárie, e “grosso”: impenetrável e desconhecido. No conjunto, moldou-se a imagem do longínquo e isolado. Esta imagem foi utilizada e repetida nos discursos locais, do que veio a se configurar o “mito do isolamento” mato-grossense, o qual incorpora a natureza e a rusticidade da vida local em contraponto às novas ordens da urbanidade, da política territorial e da lei na modernização do interior do país.

A distância torna-se a noção básica que distingue o centro e as regiões periféricas do país. O papel simbólico das lonjuras e da inacessibilidade entrou na configuração do isolamento e, mitificado na visão interna, passa a comparecer nos discursos de identificação da região mato-grossense.

Ideologicamente gerado, o mito do isolamento ganhou repercussão nos discursos regionalistas mato-grossenses que propagaram e consolidaram a imagem do local: paragens remotas, ainda hostis ao contato com a civilização, terreno desconhecido, sertões intratáveis, chapadão sem fim, vales imensos. O sertão assume, no retrato da região, o outro pólo constituinte das terras regionais configuradas em duas extremidades: de um lado, a visão utópica do Paraíso, e de outro, a visão da matéria geo-topográfica que encerra as agruras e as rusticidades do sertão agravadas pela distância do litoral.

Assim é que o sertão enriquece a poética dickeana que deixa a força dinâmica do mito penetrar o devaneio de seus personagens. Arquetipicamente, a interpretação simbólica da imagem do sertão está associada à cultura local originada em tempos e discursos remotos. O sertão é tanto realidade histórica quanto território imaginário que coloca o homem na conjunção dos contrários, gerador de lutas e mortes, de fluxos e refluxos do desejo da vida.

Os traços identitários da região mato-grossense pautam-se nas marcas do sertão sob as perspectivas apontadas: sob as prerrogativas do mito ou sob as

perspectivas do relato histórico, a visão que se formou acerca do estado de Mato Grosso congrega em si a força mobilizadora do mito movendo os rumos da história local.

E Ricardo Guilherme Dicke lida com as duas perspectivas narrativas em sua literatura.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed UFMG, 1998.

Bíblia de Estudo de Genebra. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

CÂNDIDO, A. Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária. 8a ed. São Paulo: T. A Queiroz, 2000.

DICKE, Ricardo Guilherme. Madona dos Páramos. Cuiabá-MT: Cathedral Publicações; Carlini & Caniato Editorial, 2008. 2a ed.

DURAND, G. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997. ELIADE, M. Mito do eterno retorno. São Paulo; Mercury, 1992. GALETTI, Lylia. Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato

Grosso. Tese (doutoramento) USP/FFLCH, São Paulo, 2000 (digitado). GALVÃO, Walnice N. O império do Belo Monte: vida e morte de Canudos. São Paulo: Fundação Perseu

Abramo, 2001. GRUZINSKI, Serge. A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México

espanhol. Séculos XVI-XVIII. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2003. GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. A lenda do ouro verde: política de colonização no Brasil

contemporâneo. Cuiabá: Unicen, 2002. HOLANDA, Sergio Buarque de. Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização

do Brasil. 6a ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. JOACHIM, Sebastien. O imaginário europeu e seu contraponto latino-americano In: SANTOS, D.

O.; TURCHI, M. Z. (org) et al. Encruzilhadas do imaginário: ensaios de literatura e história. Goiânia:

Cânone, 2003. MIELIETINSKI, E. M. A poética do mito. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária,

1987. MIGUEL, Gilvone Furtado. Mitopoética em Madona dos paramos: entre o local e o universal. In:

LEITE, M. C. S. (Org) et al. Mapas da mina: estudos de literatura em Mato Grosso. Cuiabá: Cathedral

Publicações, 2005. _____. O entre-lugar das oposições no sertão: um estudo do romance Madona dos páramos. 2001. 168p.

Dissertação (Mestrado). UFG, Goiânia, 2001 (inédito). _____. Prefácio. In: Madona dos páramos (romance). Cuiabá: Cathedral Publicações; Carlini &

Caniato Editorial, 2008. 2a ed.