

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS - ILA



ELIZABETH SUARIQUE GUTIÉRREZ

UM POLISSISTEMA LITERÁRIO LATINO-AMERICANO  
COMO UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA E METODOLÓGICA

RIO GRANDE - RS

2023

ELIZABETH SUARIQUE GUTIÉRREZ

UM POLISSISTEMA LITERÁRIO LATINO-AMERICANO  
COMO UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA E METODOLÓGICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Doutorado em História da Literatura da Universidade Federal do Rio Grande – ILA-FURG, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em letras. Área de concentração: História da literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Rubelise da Cunha

RIO GRANDE - RS

2023

Ficha Catalográfica

G984p Gutiérrez, Elizabeth Suarique.  
Um polissistema literário latino-americano como uma perspectiva  
historiográfica e metodológica / Elizabeth Suarique Gutiérrez. – 2023.  
195 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande –  
FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS,  
2023.

Orientador: Dra. Rubelise da Cunha.

1. Historiografia literária da América Latina 2. Polissistema literário  
3. Território epistemológico 4. Mundo ao avesso 5. Mestiço colonizado  
6. Justiça cognitiva I. Cunha, Rubelise da II. Título.

CDU 82(091)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



**ATA DE DEFESA DE TESE nº 05/2023**

No dia onze de dezembro de dois mil e vinte e três, através de videoconferência, realizou-se a defesa de tese da doutoranda **Elizabeth Suarique Gutiérrez**, intitulada "**O Polissistema Literário Latino-Americano como Perspectiva Historiográfica e Metodológica**". A sessão foi aberta às quatorze horas e trinta minutos, pela Profa. Dra. Rubelise da Cunha (FURG), orientadora da tese e presidente da Comissão de Avaliação, que também foi composta por: Profa. Dra. Cátia Rosana Dias Goulart (FURG), Profa. Dra. Cristian Souza de Sales (UNEB), Profa. Dra. Maria Eunice Moreira (APOSENTADA PUCRS) e Prof. Dr. Rogerio Mendes Coelho (UFRN). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que APROVA a doutoranda neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutor em Letras, na área de concentração em História da Literatura. Após, a presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata.



Documento assinado digitalmente

RUBELISE DA CUNHA

Data: 12/12/2023 18:50:39-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à vida, aos fracassos, às contradições... nesses movimentos aprendi a fazer perguntas que me levaram a diversos territórios, ao conhecimento de outras linguagens e a outras formas de entender a vida.

A minha gratidão para todas as pessoas que me acolheram, que cuidaram de mim e prestaram ouvidos a minha ignorância sobre as coisas. Sintam-se abraçadas neste singelo ato de agradecimento.

Às políticas públicas que possibilitam cada vez mais a presença da diversidade epistemológica, cultural, étnica e linguística nos campos da educação e da pesquisa acadêmica. Tais mudanças estruturais precisam ser mantidas e defendidas sempre.

A todas y todos: GRACIAS TOTALES.

*Queria trabalhar nas próprias terras. Queria ter ele mesmo sua fazenda, que, diferente dos donos dali que não conheciam muita coisa do que tinham, que talvez não soubessem nem cavoucar a terra, muito menos a hora de plantar de acordo com as fases da lua, nem o que poderia nascer em sequeiro e na várzea, ele sabia de muito mais, havia sido parido pela terra.*

*(Torto Arado, Itamar Vieira Junior)*

## RESUMO

O tema desta pesquisa é o polissistema literário latino-americano como uma perspectiva historiográfica e metodológica que considere as diversas origens culturais do território de produção. A crítica latino-americana tem se perguntado pelo problema de construir uma narrativa historiográfica que inclua as diversas tradições desenvolvidas no território denominado América Latina -também denominado ancestralmente Abya Yala para os povos originários, e América Latina, para as sociedades afrodiaspóricas e ancestrais-. Estas tradições trazem consigo suas próprias epistemologias que perduram ao longo dos tempos em novas formas, nas quais se percebem entrecruzamentos, especificidades e modos de recriação na sua própria língua originária, como na produção dentro dos códigos da língua escrita.

A pesquisa se divide em quatro capítulos. Os dois primeiros apresentam a discussão teórica em torno da heterogeneidade cultural e epistemológica do território Abya Yala; seguidamente expõe-se os referentes teóricos pelos quais se constroem as categorias através das quais se realiza um exercício de leitura polissistêmica. Já no terceiro capítulo, aborda-se a leitura de três romances: *Vidas secas*, do brasileiro Graciliano Ramos; *Siervo sin tierra*, do colombiano Eduardo Caballero Calderón; e *Gouverneurs de la rosée*, do haitiano Jean Roumain. Com este exercício, demonstra-se a continuidade do pensamento originário e ancestral por meio dos sentipensamentos do personagem popular a respeito da terra e o trabalho comunitário; assim mesmo, também é possível evidenciar a crítica colonial a partir da imagem do mundo ao avesso e do mestiço colonizado. Desse modo, comprovamos que é possível trabalhar com categorias que levem em conta as continuidades epistemológicas presentes na produção literária da região, estabelecendo vínculos com textos que são distantes pela diferença de línguas e geografias. A pesquisa encerra com uma discussão sobre a necessidade de pensar a historiografia e a metodologia a partir da diversidade epistêmica como uma perspectiva que aporte às reflexões sobre as mudanças nas estruturas curriculares dos cursos de letras como um ato de justiça cognitiva.

**Palavras chave:** historiografia literária da América Latina; polissistema literário; território epistemológico; mundo ao avesso; mestiço colonizado; justiça cognitiva.

## RESUMEN

El tema de esta investigación es el polissistema literario latinoamericano como una perspectiva historiográfica y metodológica que considere los diversos orígenes culturales del territorio de producción. La crítica latinoamericana se ha preguntado por el problema de construir una narrativa historiográfica que incluya las diversas tradiciones desarrolladas en el territorio denominado América Latina -también denominado ancestralmente Abya Yala para los pueblos originarios, e América Latina, para las sociedades afro-diaspóricas e ancestrales- (Abya Yala). Estas tradiciones traen consigo sus propias epistemologías las cuales perduran a lo largo del tiempo en formas nuevas, en las cuales se perciben entrecruzamientos, especificidades y modos de recreación en su propia lengua originaria, como en la producción dentro de los códigos de la lengua escrita.

La investigación se divide en cuatro capítulos. Los dos primeros presentan la discusión teórica en torno a la heterogeneidad cultural y epistemológica del territorio Abya Yala, en seguida, se exponen los referentes teóricos por los cuales se construyen las categorías para realizar un ejercicio de lectura polissistémica. En el tercer capítulo se aborda la lectura de tres novelas: *Vidas secas* del brasileño Graciliano Ramos, *Siervo sin tierra* del colombiano Eduardo Caballero Calderón y *Gouverneurs de la rosée* del haitiano Jean Roumain. A través de este ejercicio se demuestra la continuidad del pensamiento originario y ancestral por medio de los sentipensamientos del personaje popular a respecto de la tierra, el trabajo comunitario; también es posible evidenciar la crítica colonial a partir de la imagen del mundo al revés y el mestizo colonizado. Así demostramos la importancia de trabajar con categorías que tomen en cuenta las continuidades epistemológicas presentes en la producción literaria de la región, estableciendo vínculos con textos que son distantes por la diversidad de lenguas y de geografías. La investigación termina con una discusión sobre la necesidad de pensar la historiografía y la metodología a partir de la diversidad epistémica como una perspectiva que aporte a las reflexiones sobre cambios en las estructuras curriculares de los cursos de letras como un acto de justicia cognitiva.

**Palabras clave:** historiografía literaria de América Latina; polissistema literario; territorio epistemológico; mundo al revés; mestizo colonizado; justicia cognitiva.

## RÉSUMÉ

Le sujet de cette recherche est le polysystème littéraire latino-américain comme une perspective historiographique et méthodologique qui considère les diverses origines culturelles du territoire de production. La critique latino-américaine s'est interrogée sur le problème de construire un récit historiographique qui inclue les diverses traditions développées dans le territoire appelé Amérique latine -aussi dénommé ancestralement Abya Yala pour les peuples originaires, et América Ladina pour les sociétés afro-diasporiques et ancestrales. Ces traditions apportent avec elles leurs propres épistémologies qui perdurent au fil du temps sous des formes nouvelles, dans lesquelles on perçoit des entrecroisements, des spécificités et des modes de re-création dans leur propre langue originelle, comme dans la production dans les codes de la langue écrite.

La recherche est divisée en quatre chapitres. Les deux premiers présentant la discussion théorique autour de l'hétérogénéité culturelle et épistémologique du territoire Abya Yala, ensuite, sont exposés les référents théoriques par lesquels sont construites les catégories pour réaliser un exercice de lecture polysystémique. déjà dans le troisième chapitre est abordé la lecture de trois romans : *Vidas secas* du brésilien Graciliano Ramos, *Siervo sin tierra* du colombien Eduardo Caballero Calderón et *Gouverneurs de la Rosée* du haïtien Jean Roumain. À travers cet exercice, la continuité de la pensée originelle et ancestrale est démontrée par les sentiments et pensées du personnage populaire à l'égard de la terre, le travail communautaire; il est également possible de mettre en évidence la critique coloniale à partir de l'image du monde à l'envers et le métis colonisé. Nous avons ainsi démontré l'importance de travailler avec des catégories qui prennent en compte les continuités épistémologiques présentes dans la production littéraire de la région, en établissant des liens avec des textes éloignés par la diversité des langues et des géographies. La recherche se termine par une discussion sur la nécessité de penser l'historiographie et la méthodologie à partir de la diversité épistémique comme une perspective qui puisse contribuer aux réflexions sur les changements dans les structures curriculaires des cursus de lettres comme un acte de justice cognitive.

**Mots-clés:** Historiographie littéraire de l'Amérique latine; polysystème littéraire; territoire épistémologique; monde à l'envers; métis colonisé; justice cognitive.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|   | <b>Pág.</b> |
|---|-------------|
| Figura 1. Monumento Tupac Katari        | 66          |
| Figura 2. Mapa sitio de La Paz, Bolívia | 69          |
| Figura 3. Mapa América invertida        | 70          |
| Quadro 1. Cronologia dos autores        | 112         |

## SUMÁRIO

|   | Pág. |
|---|------|
| <b>1 PONTOS DE PARTIDA</b>  |      |
| 1.1 Por que um polissistema literário latino-americano  | 10   |
| 1.2 O problema historiográfico: rotas possíveis   | 15   |
| 1.3 As relações pré-colombianas no território Abya Yala   | 23   |
| 1.4 A perspectiva historiográfica como metodologia de análise   | 30   |
| <b>2 EXEMPLOS DE LEITURA CRÍTICA NA AMÉRICA LATINA</b>  | 33   |
| 2.1 Antonio Cornejo Polar: Por uma historiografia da heterogeneidade  | 34   |
| 2.2 Josefina Ludmer: Usar a literatura para entrar na fábrica da realidade                                    | 46   |
| 2.3 Rodolfo Kusch: O pensamento popular   | 57   |
| 2.4 Silvia Rivera Cusicanqui: A sociologia da imagem  | 64   |
| <b>3 A LEITURA POLISSISTÊMICA NO DESENTRANHAMENTO DE CONTINUIDADES EPISTEMOLÓGICAS</b>                        | 83   |
| 3.1 Apresentação dos romances   | 83   |
| 3.1.1 <i>Vidas secas</i>  | 83   |
| 3.1.2 <i>Siervo sin tierra</i>  | 91   |
| 3.1.3 <i>Gouverneurs de la rosée</i>  | 99   |
| 3.2 Os romances no contexto latino-americano  | 106  |
| 3.3 Análise dos romances  | 114  |
| 3.3.1 <i>Temporalidades</i>   | 115  |
| 3.3.2 <i>Território epistemológico</i>  | 118  |
| 3.3.3 <i>O mundo ao avesso</i>  | 134  |
| 3.3.4 <i>O mestiço colonizado</i>   | 148  |
| <b>4. O POLISSISTEMA LITERÁRIO LATINO-AMERICANO COMO UMA ALTERNATIVA HISTORIOGRÁFICA DE JUSTIÇA COGNITIVA</b> | 175  |
| <b>5. REFERÊNCIAS</b>   | 188  |

## CAPÍTULO 1 PONTOS DE PARTIDA

### 1.1 POR QUE UM POLISSISTEMA LITERÁRIO LATINO-AMERICANO<sup>1</sup>

O tema desta pesquisa é o polissistema literário latino-americano como uma perspectiva historiográfica e metodológica que considere as diversas origens culturais do território de produção. A crítica latino-americana tem se perguntado pelo problema de construir uma narrativa historiográfica que inclua as diversas tradições desenvolvidas no território denominado América Latina -também denominado ancestralmente Abya Yala para os povos originários, e Améfrica Ladina, para as sociedades afro-diaspóricas e ancestrais<sup>2</sup>. Estas tradições trazem consigo suas próprias epistemologias que perduram ao longo dos tempos em novas formas, nas quais se percebem entrecruzamentos, especificidades e modos de recriação na sua própria língua originária, bem como na produção dentro dos códigos da língua escrita.

Ao serem tradições diferentes, elas conformam uma heterogeneidade que precisa de ferramentas para a sua interpretação as quais visem uma perspectiva de conjunto, já que aquelas tradições não permanecem isoladas umas das outras; pelo contrário, a especificidade da expressão cultural da América Latina caracteriza-se pela convergência de diversas formas, que expressam múltiplas possibilidades sobre a organização do mundo. Em consequência, esta pesquisa indaga por aquelas relações possíveis entre as tradições a partir de outras categorias, não somente as elaboradas pela teoria produzida na base da tradição escrita do ocidente, senão também aquelas produzidas pela crítica atual latino-americana, principalmente aquela baseada numa atitude interdisciplinar, intercultural e revisora do discurso historiográfico.

---

<sup>1</sup> Para esta pesquisa tenho optado por usar a denominação América Latina para me referir ao território sociocultural que compartilha um percurso histórico comum. O termo, ainda que estabeleça uma ligação da imposição linguística dos povos colonizadores europeus, tem sido reapropriado na região desde o século XX, para promover os vínculos de cooperação política dos países de México, as ilhas do mar Caribe, os países da América central e América do sul. Ao longo do trabalho vou me referir ao território Abya Yala para resgatar a ideia de um território já antigamente povoado, também vou falar dos povos de origem africana. Desde já peço licença para essa escolha, o que não significa que tal denominação apague as outras epistemologias, muito pelo contrário, como latino-americana, reconheço as diversas epistemologias que me atravessam, e é, o que motiva a escrita deste texto.

<sup>2</sup> ABYA YALA: o nome originário do continente. Este nome é dado ao continente americano pelo povo Kuna, antes da chegada dos europeus. O povo Kuna se localiza na serra do Darién, norte e leste da Colômbia e sul do Panamá. AMEFRICA LADINA é o termo implantado pela intelectual brasileira Leila Gonzalez para resgatar a diversidade epistêmica e racial da região.

Para isso, faço uso dos termos polissistema e relações polissistêmicas que diferem do conceito original do estruturalismo, porém a partir da sua atualização, como um modo de atingir a diversidade de sistemas culturais que apresentam autonomia na sua configuração, mas que, no encontro com outras tradições presentes no território Abya Yala, produzem outras formas de expressão. No entanto, foi preciso reelaborar o conceito a partir da abordagem do linguista israelita Itamar Even-Zohar (2011), isto é, referir-se ao polissistema como a relação de diversos sistemas:

Un polisistema –un sistema múltiple, un sistema de varios sistemas que interactúan unos con otros y se superponen parcialmente, utilizan diferentes opciones concurrentes, pero, aun así, funcionan como un todo estructurado cuyos miembros son interdependientes. (...) Por esto, la literatura no se concibe como una actividad aislada en la sociedad, regulada por leyes exclusivas (e inherentes) al resto de actividades humanas, sino como un factor integral –usualmente central y muy influyente– entre éstas. (Even-Zohar, 2011. p. 3)

No entanto, Even-Zohar percebe no polissistema uma hierarquização, já que um sistema central determina um repertório canonizado, o que admite uma estratificação de subsistemas que projetam a sua evolução a respeito das qualidades desse repertório, sendo assim subsidiários. O autor desenvolve teoricamente essas relações a partir do fenômeno da tradução, mas pedindo uma mudança no objeto de estudo, ou seja, se afastar do paradigma de obra de arte literária para enxergar essas outras formas produzidas pelos sistemas (ou tradições culturais) que até agora têm sido consideradas periféricas. Assim, o polissistema literário mantém o dinamismo da cultura e a sua diversidade, aliás, resgata a tensão entre os sistemas:

La hipótesis del polisistema implica un rechazo de los juicios de valor como criterios para una selección *a priori* de los objetos de estudio. Esto debe recalcar especialmente en el caso de los estudios literarios donde todavía existe confusión entre investigación y crítica.

Si se acepta la hipótesis del polisistema, ha de aceptarse también que el estudio histórico de polisistemas no puede circunscribirse a las llamadas "obras maestras", incluso aunque algunos las consideren la única razón de ser inicial de los estudios literarios. Este tipo de elitismo no es compatible con una historiografía literaria. (Even-Zohar, 2011, p. 5)

Para pensar o polissistema literário latino-americano é preciso colocar em debate a estratificação, como crítica ao elitismo da obra de arte literária, pois não é possível pensar um sistema central intocado ou puro que opere como modelo, já que o polissistema na região latino-americana é produto de um intenso fenômeno de convergência de tradições no território. Assim, a conformação desse polissistema implica justamente o reconhecimento de várias tradições. O sistema central da escrita culta não é possível sem a presença dessas outras trajetórias de

expressão da palavra e, mesmo assim, aquelas outras tradições periféricas adotam o código da escrita para sua sobrevivência. O fenômeno é perceptível na evolução das línguas: aqueles sistemas denominados periféricos transformaram (contaminaram) de tal modo a língua daquele sistema central, que o mundo não pode ser mais nomeado sem essa participação; ou seja, **a periferia entra como estruturante daquele que se considera o sistema central.**

Geralmente, na historiografia, o fenômeno se descreve como contaminação, estabelecendo a pureza e a corrupção de duas línguas em contato, sendo que este tipo de designação traz consigo uma compreensão hierárquica do fenômeno. Na proposta do pensador israelita, o polissistema não estabelece línguas ou literaturas mais puras que outras; de fato, quer estabelecer a língua e sua produção como fenômenos sempre em contato, em constante transformação, que deve a sua evolução pelas negociações das línguas, em diversas condições como o intercâmbio econômico, a colonização, a proximidade geográfica e cultural. Assim, não existe uma regra geral para explicar esses tipos de contato. Especificamente no território Abya Yala, deve ser entendido não somente a partir de 1492, com a invasão europeia, mas no poliglotismo dos povos originários. É desse modo que se encaixa o conceito de polissistema nesta pesquisa. A propósito, o professor-pesquisador em tradutologia Ivan Villanueva faz um resumo pertinente acerca dessa colocação:

Pero los sistemas que se encuentran dentro del polissistema literario no son esferas vacías, a su vez están compuestos por elementos. Según Even-Zohar, el sistema central siempre contiene el repertorio canonizado más prestigioso, es decir, los modelos (leyes y elementos) que son aceptados por los círculos dominantes de una cultura y determinan la producción de textos (productos vehículo de aquello que dichos círculos desean transmitir y perpetuar). Naturalmente, dicho sistema central contiene un repertorio construido culturalmente y dinámico, lo que significa que sus elementos no gozan de una superioridad ontológica y que su desplazamiento del centro es posible. (Villanueva, 2010, p. 3)

Segundo Villanueva, Even-Zohar determina três situações possíveis para que um repertório permaneça central no polissistema, assim: quando uma literatura é jovem e está em processo de construção, quando uma literatura é frouxa e/ou é periférica e quando um sistema literário tem lacunas na sua evolução. Ainda assim, é preciso inserir uma quarta situação: **quando um sistema estrangeiro extermina violentamente a cultura do outro e impõe a tradução de modelos para um sistema literário que já tinha o seu próprio repertório e tradição.** Em consequência, eis a necessidade de repensar o conceito dessas relações polissistêmicas hierárquicas. Para o invasor bastou uma faísca de fogo para incinerar os códices mexicas e os quipus incaicos, bastou a morte dos contadores de histórias ou o freio na boca para silenciar o sistema cultural e expressivo das outras civilizações, que já eram antigas e possuíam

uma tradição compositiva canônica, com um repertório próprio e que tinham as suas próprias formas de lidar com a inovação. Não podemos ser indulgentes com esta quarta situação se a intenção é inserir a literatura nas atuais discussões sobre decolonialidade e colonialidade do saber<sup>3</sup>. Nesse sentido, coloco em diálogo o conceito de Even-Zohar com a crítica que faz Antonio Cornejo Polar, em relação a uma suposta homogeneidade da historiografia literária.

Parecería ser que la crítica literaria latinoamericana, desde sus orígenes, ha considerado que su conocimiento solo puede versar sobre *corpus* unitarios y más o menos homogéneos, probablemente bajo el impulso inicial de las historias de las literaturas nacionales europeas que enfatizaban, como se sabe, la unidad de su materia. (Cornejo Polar, 2013, p. 42)

Os fenômenos também precisam ser localizados em linhas temporais conforme os processos históricos padecidos no território Abya Yala. Primeiramente, o conceito de unidade é um conceito do sistema dominante que estabelece a hierarquia e as suas formas, isto é, o conceito de uma nação, uma raça, uma língua, um modo de governo, um território. Após os processos de independência, as *ex-províncias* e *ex-vice-reinatos* começaram a se estruturar nesses ideais que garantiram a sua maioria de idade como repúblicas independentes. Em consequência, no primeiro centenário das repúblicas americanas, a escrita de uma história literária foi um projeto de nação. Cornejo Polar adverte nesses projetos o apagamento do heterogêneo, o que é produzido e representa uma maioria da população:

Los sistemas literarios no considerados ni tendrían un auténtico valor estético ni gozarían de efectiva representatividad social, aunque sea objetivamente imposible recusar la validez artística de esas literaturas y ni siquiera sensato discutir su arraigo real en un elevado porcentaje de la población. (Cornejo Polar, 2013, p. 42-43)

Assim sendo, para pensar o polissistema literário latino-americano, precisamos nos aproximar de uma perspectiva sociológica da literatura, que conforme a proposta do sistema literário, segundo Antonio Candido, considere a literatura como um fenômeno social. Os conceitos produzidos pelos intelectuais latino-americanos da segunda metade do século XX partiram de contextos específicos, no entanto, é possível usar eles para explorar o conjunto América Latina-Abya Yala. Neste caso, Cornejo Polar pensa a heterogeneidade desde o contexto indígena peruano. Na sequência, Antônio Candido desenvolve a ideia de sistema

---

<sup>3</sup> O que Santiago Castro-Gomez desenvolve como a colonialidade do saber e a violência epistêmica exercida sobre os povos não europeus, mesmo sobre o reconhecimento das elaborações científicas e não científicas produzidas fora do capitalismo, o que tem se denominado como epistemologias emergentes ou do sul.

literário para descrever a formação da literatura brasileira, mas esse olhar também pode ser útil para redirecionar a ideia de sistema e trazer elementos da literatura dentro da formação de uma sociedade latino-americana.

A partir da tríade produção – recepção – circulação, proposta por Antonio Candido em *Formação da literatura brasileira, momentos decisivos* (2000, p.23), podemos alargar o conceito para estabelecer o conjunto América Latina - Abya Yala. Primeiramente, ampliar os modos da sua produção, as formas diversas da expressão da palavra, sendo coletiva ou não, sendo oral ou ideográfica e parcialmente fonética (a literatura nahuatl é um exemplo disso). Seguidamente, a recepção dessas práticas nos leva a pensar em comunidades interpretativas autônomas, isto é, sistemas literários restritos para uma comunidade falante de línguas originárias e quilombolas, herdeiras de formas específicas de composição, mas também de sistemas de conhecimento e organização do mundo, o que podemos denominar como epistemologias. Finalmente, é possível considerar os circuitos de transmissão dessas produções e práticas que cada sistema estabelece, não somente pensando na difusão no âmbito do público, mas também no segredo, como narrativas que transitam subterraneamente como uma estratégia de preservação e resistência.

Pensando nessa perspectiva sociológica do sistema, podemos enxergar o polissistema como esse conjunto de sistemas literários que preservam sua autonomia, mas que no devir histórico, comunicam-se em relações complexas da colonização, mas também dos movimentos de resistência e preservação. Para a presente pesquisa, o polissistema literário é o cenário para fazer destaque da presença ativa de diversas tradições nas produções do território latino-americano. A partir desta consideração organizativa e historiográfica, pretende-se um exercício de leitura, com foco nas relações polissistêmicas, isto é, propor como exercício de leitura uma metodologia por meio da qual se estabeleça as relações polissistêmicas em três romances latino-americanos, apoiando-se nas categorias emergentes da atual crítica latino-americana e no diálogo dos textos com as epistemologias (isto é, formas de organização do mundo) das tradições que conformam aquela especificidade da região.

O desenvolvimento teórico de categorias possíveis, somado a um exercício de leitura, conduz a pesquisa para um capítulo final que considera as implicações no que tange a uma justiça cognitiva, exercício urgente e necessário para uma época na qual os povos originários e ancestrais têm maior protagonismo nas demandas globais a respeito dos direitos das comunidades, da terra e da vida.

## 1.2 O PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO: ROTAS POSSÍVEIS

Realizei o meu curso de Mestrado na linha de pesquisa de história da literatura, o que foi a porta de acesso para aprofundar no estudo da historiografia literária da América Latina. Nesse trajeto, observei que a bibliografia, critérios de análise, metodologias de interpretação e recursos para a escrita historiográfica têm sua origem quase exclusivamente nas teorias crítico-literárias modeladas a partir do repertório da tradição literária escrita europeia. No entanto, a expressão cultural latino-americana compõe-se de, pelo menos, três grandes tradições (civilizações originárias do território, tradição colonizadora europeia<sup>4</sup> e civilizações ancestrais de origem africana). Elas colapsaram em um território concreto a partir de 1492, o que gerou relações de domínio, escravização e genocídio físico e cultural. No entanto, as tradições originárias e ancestrais não sumiram dos territórios invadidos e dos corpos escravizados.

Conforme as pesquisas elaboradas a partir dos registros sobre a história dos vencidos<sup>5</sup>, demonstra-se como aquelas tradições de expressão da palavra continuaram a sua existência, após o período de carnificina e conquista, conservando parte da sua especificidade, tanto na produção de narrativas orais resguardadas pelo segredo das comunidades, como no uso da língua escrita nos processos de letramento, e também no uso de outros suportes como o tecido, o teatro, a dança e a música, entre outros.

Por outro lado, o conceito de heterogeneidade ou literaturas heterogêneas, desenvolvido pelo autor peruano Cornejo Polar, refere-se ao complexo encontro singular das culturas no continente americano, o que torna a ideia de homogeneidade ou unidade ineficaz para descrever o território latino-americano. Embora a relação seja de dominação e subordinação, nenhuma das culturas some definitivamente, mas sim o oposto: deixa sua semente e permanece de modo

---

<sup>4</sup> Nesta pesquisa vamos nos referir à tradição colonizadora europeia como aquela que na época exerce a dominação no império. O continente europeu também tem uma diversidade cultural que teve influência no território latino-americano, no entanto de um modo diferente enquanto não fez parte do projeto imperial de colonização. Estou me referindo à presença semita, importante no desenvolvimento do nordeste pernambucano, também da parte árabe representada no africano muçulmano que também chega em condição de escravidão no território Abya Yala. A presença cigana do Al-andaluz também entra como parte dessas outras minorias que chegam ao território e entram em contato cultural com a diversidade cultural do território em descoberta. Trabalhos rigorosos já foram publicados como “Nordeste Semita” (2010) de Caesar Sobreira. A sua participação também modela a cultura no território e também está presente na literatura popular. A parte sefardim da Espanha, presente no romancero tradicional, influencia a literatura popular, e a presença muçulmana em eventos históricos como a revolução dos males na Bahia. Outras influências europeias periféricas também chegaram ao continente e modificaram alguns espaços, caracterizando ao longo do tempo as culturas locais.

<sup>5</sup> “A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas” (1959) do historiador Miguel León-Portilla é o trabalho inaugural que oferece uma leitura que redimensiona a visão dos povos astecas a respeito desse período de carnificina. A expressão tem se estendido para aquele tipo de abordagem historiográfica que recupera a voz dos povos submetidos e sua crítica sobre os fatos históricos da invasão europeia.

subterrâneo. Aquelas epistemologias ameaçadas reconstróem o seu trajeto, assumem o código linguístico da tradição colonizadora e escravocrata para se conservar; isto é, escritas nas línguas imperiais do português, inglês, espanhol ou francês, não deixam de ser ancestrais, mas também entram em um processo de transculturação bilateral, no qual as duas tradições em contato sofrem transformações e estruturam linguisticamente a novidade do novo mundo.

Resulta incomum achar na historiografia literária da região, elaborada no século XIX e XX<sup>6</sup>, outras formas de expressão escrita, já que tem seu alicerce no conceito estético da literatura e de sua produção no exercício exclusivo da palavra escrita. Por essa razão, os critérios para determinar o repertório da literatura da região obedecem a uma tradição estética baseada na literatura do ocidente. Se considerarmos a heterogeneidade como ponto de partida para pensar a historiografia literária, precisamos entender o desenvolvimento da palavra além do estético, na dimensão do performático e do sagrado. No entanto, essa abertura pode colocar em apertos a própria disciplina dos estudos literários. Na minha formação acadêmica, percebi que fazer aqueles questionamentos causam desconforto, pois se desestabiliza o objeto de estudo, e se corre o risco de perder a sua especificidade como disciplina. Ainda é preciso estabelecer um meio termo que permita somar outras tradições da expressão da palavra, e estabelecer critérios para a sua interpretação.

Assim, o modo como aquelas tradições são inseridas na história literária é geralmente como capítulos avulsos e grifados como resgate, reapropriação ou expressão popular, ligados ao folclore; porém, isso é feito desconhecendo a sua historicidade, isto é, a sua diacronia e evolução, datada muito antes da imposição da escrita moderna ocidental. Os textos registrados no códice mexica, no quipu incaico, no tecido mapuche, na cosmogonia ancestral de matriz

---

<sup>6</sup> Na América Latina a escrita das histórias nacionais e da literatura foi um projeto não orgânico. Os Estados ainda não se identificavam como nação e sua unidade linguística, na verdade, era somente uma realidade pela lei. A América Latina é uma ideia que começa a chamar a atenção no final do século XIX, após a independência da maioria das nações da região, com a língua como o eixo diferenciador e, principalmente, como literatura hispano-americana. Para a escrita dessas histórias foi possível recolher parte do estimado nas antologias e histórias nacionais. Assim, configuravam-se como uma coletânea de obras e autores. Nesse sentido, a título de exemplificação, o erudito espanhol Marcelino Menéndez y Pelayo publica a *História de la poesia hispano-americana* (Madrid, 1911), em comemoração aos quatrocentos anos do descobrimento. O projeto foi considerado pelos críticos espanhóis como uma forma de lembrar a dependência linguística, portanto literária, da produção hispano-americana. No século XIX, outros estudiosos europeus, ansiosos por abranger o mundo pelo conhecimento universal, já tinham publicado algumas questões sobre a literatura do continente americano. Outras histórias foram publicadas nos Estados Unidos, primeiramente em inglês, mas escritas por autores hispano-americanos. A história literária no seu começo foi redigida por uma elite ilustrada e encaminhada para a elite literária internacional da qual quer se emancipar e pela qual quer ser reconhecida em sua evolução. Desse modo, o critério estético ficou comprometido com uma ordem política de classe. Em contrapartida, outros sistemas como o indígena, afro-americano e popular permaneceram afastados dos centros de produção da literatura escrita. (Suarique Gutiérrez, 2014, p. 82)

africana, são examinados como vestígios de uma tradição já inexistente ou “contaminada” pelo sistema literário da escrita, e são desconsiderados como parte estruturante da evolução literária da América Latina.

Diante desta problemática, achei uma alternativa historiográfica que, mais do que propor respostas, discute intensamente uma história literária para a América Latina. Desde 1982 os pensadores latino-americanos, com ocasião da coordenação do projeto historiográfico *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura (ALPLC)*, aprofundaram no debate sobre como inserir aquelas outras tradições, reconhecendo-as como estruturantes da expressão latino-americana<sup>7</sup>. Essas leituras me levaram para outras perguntas: Qual a continuidade dessas outras tradições na periodização literária? Como identificar a sua presença no repertório já estabelecido como literaturas nacionais? É possível pensar a continuidade de uma tradição fora dos quesitos de autor e obra? Quais as ferramentas metodológicas para reconhecer aqueles outros níveis do epistemológico, isto é, a presença de organizações complexas de pensamento que diferem do paradigma ocidental?

Sob aquele anseio de continuar com a pesquisa, reparei na necessidade de construir um apoio interdisciplinar para adentrar-me na cosmovisão ancestral e originária, mesmo sobre os processos de transculturação compreendidos a partir da perspectiva dos estudos culturais. Também foi preciso conhecer a história de regiões consideradas periféricas do conjunto geográfico e cultural latino-americano. Nessa aproximação às epistemologias originárias e ancestrais do território Abya Yala, percebi que a questão do território é fundamental para a organização das tradições. Os mitos fundacionais, a organização cosmográfica do território, a toponímia, os tempos cíclicos, movimentos migratórios, estabelecem um modo específico de preservar a história de um povo, também a sua expressão na palavra. A minha pergunta, então: é possível pensar o território em relação a uma historiografia da expressão da palavra dos povos ancestrais? Como elas poderiam ser continuidades dentro de uma tradição? Ao considerar estas questões, volto para a forma como tem sido narradas as histórias literárias nacionais, lembrando-as como projetos de nação. Assim, pensando no polissistema, é possível se perguntar: como essa noção de território afeta a periodização da literatura latino-americana?

---

<sup>7</sup> O projeto historiográfico coordenado pela professora chilena Ana Pizarro culminou na publicação de três volumes. No entanto, também foram publicadas as discussões prévias, o que aporta uma evidência relevante sobre como a historiografia já tinha contemplado aqueles questionamentos sobre unidade, cânone e periodização, dentre outros.

Território e literatura têm se relacionado na historiografia. Nesse caso, o sistema culto da escrita consegue estabelecer periodizações que fazem destaque da aproximação do indivíduo com o território, em pelo menos três possibilidades: como território imaginado, território transposto e território apropriado. Revisemos concisamente como a noção de território tem se projetado na historiografia literária da região.

A literatura de viagens, os relatórios imperiais, os diários de viagem, as crônicas e outros documentos produzidos durante o primeiro centenário da invasão europeia, configuram uma imagem que se estabelece como referência oficial para o império. Esse longo período abrange, em linhas gerais, descrições da paisagem observada, aproximando-se daquela conhecida do velho mundo; desse modo, o território entra retoricamente no imaginário colonial. Essas narrativas advêm do repertório de bestiários medievais e livros de cavalarias, o que permite aos primeiros escritores da conquista registrar a novidade americana<sup>8</sup>.

Nessas novas narrativas, as línguas imperiais são transformadas pela paisagem e as formas de vida do novo mundo. Por um lado, a toponímia fundacional cria novas Granadas, Cartagenas, Méridas, Córdoba, Guadalajaras, trazendo as referências europeias para tentar nomear o espaço e edificar os centros de poder. Os nomes de cidades antigas do território ibérico instalam-se nessa paisagem. Os impérios europeus tiveram a chance de se reinventar no novo mundo. As referências cristãs também se ligam à descoberta do território: Porto Seguro, Natal, Salvador, entre outros, são nomeados como milagres de ultramar, considerando-as missões fadadas, mas salvas pela graça divina.

No entanto, desde essa época, também se adota nessa produção da escrita de conquista um modelo expressivo que tem sido transformado gradativamente pelos sistemas linguísticos dos povos originários e africanos escravizados, os quais entram na língua imperial e a reestruturam com a toponímia e um vocabulário botânico e zoológico novo, mas também com processos, técnicas, rituais, instrumentos musicais, formas de organização, ritmos que com o passar do tempo vão configurar uma cultura baseada na linguagem<sup>9</sup>. Pouco reconhecimento se

---

<sup>8</sup> A respeito, um trabalho interessante é o *Bestiario del Nuevo Reino de Granada: la imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana*, de Hernando Cabarcas Antequera, Instituto Caro y Cuervo, 1994. No que confere à literatura brasileira, achamos a dissertação de mestrado de Eduardo Vieira Gervásio: *A interface entre o paradisíaco e o bestiário na crônica colonial brasileira*. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

<sup>9</sup> Entre os trabalhos de resgate das línguas africanas encontramos o “novo dicionário banto do Brasil” (1999) de Nei Lopez, aliás, sendo referência técnica do dicionário Houaiss (2001), o que é um exemplo de como o vocabulário das línguas africanas transformou e foi reconhecido dentro do português brasileiro, ou como diz Leila Gonzalez, do pretuguês, termo usado para se referir à africanização da língua portuguesa no território brasileiro.

faz sobre a transformação que as línguas originárias e africanas têm exercido sobre a língua imperial.

Ao lado da toponímia imperial, muitos territórios também são nomeados conforme características físicas nas línguas indígenas: Haiti (terra de montanhas na língua do povo Taino), Tipacoque (em língua muisca, dependência do Zaque de Tunja), Maceió (do tupi, cobertura sobre o molhado). As línguas do invasor são transformadas para nomear o genuíno do território em descoberta, e, assim, as línguas originárias entram nesse código linguístico da empresa colonizadora. Dessa maneira, ao se manter dois, três ou mais sistemas linguísticos no território, é possível admitir também que essa co-presença vá além da toponímia e do léxico para preservar, igualmente, essa noção do território epistemológico ancestral em um outro tipo de registro.

A ordem imperial permanece através da forma do discurso, como estrutura do sistema da escrita. No que tange à estrutura narrativa, se estabelece a partir de outros gêneros como o relato bucólico e de cavalaria, entre outros. É esse conjunto de produção que conserva essa estrutura e que se determina como o *corpus* das primeiras manifestações literárias do continente e inaugura a história literária como período da conquista e da colônia, na periodização literária da América Latina e das histórias literárias nacionais. Ao longo desse período, a escrita indígena aparece como um processo de tradução de textos, realizado dentro do controle da igreja, mas também como manuscritos perdidos no arquivo colonial sem maiores referências de origem e autorias. Alguns deles, catalogados como peças de museu ou suvenires exóticos em posse de colecionadores, salvaram-se do fogo e foram redescobertos recentemente como exceções da produção colonial. Dentre esses trabalhos, pode-se mencionar o maior trabalho de estudo, transcrição e tradução dos amoxtili do vale de México. Também temos a recuperação de uma coletânea de poesia quéchua, sendo um dos seus antologistas o escritor peruano Jose Maria Arguedas<sup>10</sup>. Em Cuba, temos a autobiografia de Francisco Manzano, escravo negro que inaugura o gênero da autobiografia negra nas Américas. A recuperação do Chilam Balam, com intervenção de Miguel Angel Asturias, também é um exemplo de textos que recém se integram ao repertório colonial. Estes textos entram para a história da literatura, na maioria das vezes,

---

<sup>10</sup> *Poesia quéchua*, publicada em 1965 pela Editorial Universitaria de Buenos Aires, é uma seleção apresentada pelo escritor José María Arguedas. A coletânea recupera hinos ancestrais gravados em áudio, hinos religiosos recuperados na época colonial, assim como autores quéchuas do século XX. Arguedas também foi encarregado em junto com uma equipe acadêmica de fazer a tradução do manuscrito de Huarochiri (1961), narração quéchua recolhida por Francisco Avila em 1598, a publicação desse repertório nos obriga a reconsiderar as fontes usadas para caracterizar a literatura colonial na América pré-colombiana e do período da conquista.

como objeto de estudo optativo, mas fora de uma continuidade historiográfica, deixando os textos como parte de um acervo avulso que não se relaciona diretamente com o processo evolutivo da literatura da região e tem sido considerado como parte do folclore, como objeto antropológico ou como exemplo de mitos e lendas da América. Desse modo, privilegia-se na historiografia da colônia aqueles textos - literários ou não - que oferecem a novidade americana em relação ao território recém descoberto.

Seguindo essa linha, a historiografia determina outro patamar das literaturas nacionais, posterior à conformação das repúblicas independentes. A história literária é um instrumento político que legitima a independência no campo da cultura. Classificados como épica independentista, arcadismos, romantismos, esses movimentos caracterizam-se a partir da relação do autor com a natureza e o território. O território é descrito de um modo mais próximo, mas na linguagem do repertório clássico greco-romano, acentua-se um sentimento romântico pela paisagem, ainda como ato contemplativo. Segundo a descrição desses movimentos, a literatura foi mais um aporte na reafirmação da soberania. Assim, os poemas heroicos se enquadram em paisagens pictóricas, na exaltação das sensações físicas, que evocam as artes visuais da época. Estas obras apareceram nas primeiras décadas das repúblicas<sup>11</sup>, as quais se originaram pela influência da evolução literária estabelecida pelos países europeus. Convencionalmente, o discurso historiográfico seleciona dessa época aqueles modelos estruturais que mantêm esse tipo de descrição do território, mesmo de seus heróis e heroínas, modelos, a maioria das vezes, vindos do sistema culto da escrita colonizadora.

Na produção literária do continente americano, os grandes acontecimentos se alinham nessa periodização europeia, tentando estabelecer uma evolução imitativa. Assim, para o lapso do século XVI até o XIX, abre-se a discussão sobre o barroco americano, a épica independentista e o romantismo nacional. Os períodos dividem-se na procura de características que sejam afins ao acontecido no mundo das belas letras da Europa oitocentista. Coincidentemente, os produtores são homens, brancos, a maioria das vezes, da elite, com passagem pelas faculdades europeias.<sup>12</sup> Não se reconhecem autores de outras tradições culturais, só excepcionalmente como raridades da regra.

---

<sup>11</sup> No caso brasileiro, localiza-se esta produção ainda anterior a sua conformação como República independente.

<sup>12</sup> É importante fazer menção do intenso trabalho de resgate de autoras brasileiras que ocuparam espaços no jornal impresso no século XIX. Pesquisas rigorosas sobre essa temática de mulheres escritoras têm sido defendidas na pós-graduação do ILA-FURG.

A historiografia latino-americana, concomitante com o discurso do Estado, estabelece a independência do sistema cultural do império bem no começo do século XX, com os romances *costumbristas* e regionalistas, de cor local<sup>13</sup>. São estabelecidos critérios para identificar o propriamente original da expressão americana, no que diz respeito à descrição do território e à expressão popular. Pela metade do século XX, já aparece de maneira mais evidente a classificação de *novela telúrica*, *novela de la tierra* ou *novela social*. Nesse percurso, observa-se como não se apresentam outras linhas de continuidade da expressão da palavra fora do sistema escrito e, no entanto, a expressão literária oficial afirma-se a respeito da noção de um território próprio, do qual já faz parte.

Assim, a noção de território fica intimamente ligada à forma como se determina a evolução literária. De um território por conhecer, para um território conquistado, explorado como segundo império, um território assentado que dá passo ao sentimento poético nacional, um território emparelhado ao nível do classicismo europeu colonizador e, finalmente, apropriado na cor local, até que finalmente o território é assumido como nacional. Paralelo a isso, pode-se seguir também a evolução do homem americano, desde os ilustres e nobres conquistadores, passando pelos *padres de la pátria* e chegando ao homem, cidadão com direitos, letrado, de linhagem europeia, a maioria das vezes, modelo social e moral do progresso e responsável pela modernização do país.

Se a organização do território no sistema literário culto opera como uma continuidade a partir da noção de um território que se estabelece quase como exclusivo da historiografia literária latino-americana, no sentido de um território descoberto, ocupado pela linhagem europeia e civilizado, conforme as instituições do colonialismo, isto é, formas de governo, língua oficial, organização do território, é possível, então, que como um exercício de justiça cognitiva, seja preciso reconhecer outros sistemas que também se apoiem sobre a noção de território que ainda intervém na expressão da palavra do povo anônimo, mas também como estruturantes dessa literatura do repertório da região. Assim, a tarefa a realizar é assumir e indagar por essas outras continuidades.

As obras produzidas no território que têm sido consideradas a partir de uma ideia de literatura universal, isto é, como arte literária, entram às histórias literárias nacionais como formas evolucionadas de um modelo do sistema literário - europeu, mas outras linhas de

---

<sup>13</sup> A expressão se refere àqueles elementos particulares e/ou populares de um local e sua cultura. Assim, uma narração de *color local* é comparável a uma cena *costumbrista* nas artes visuais.

desenvolvimento não foram observadas. Como uma exceção, podemos citar a literatura pré-colombiana nahual, que teve uma linha de descrição que se desenvolve a partir dos estudos de Ángel María Garibay e Miguel León-Portilla no século XX. Apesar disso, a história da literatura indígena aparece suspensa durante um longo período desde a colônia até os primeiros centenários das repúblicas. As outras linhas de desenvolvimento literário, isto é, os outros sistemas, aparecem como capítulo especial do indigenismo, subordinado ainda à historiografia do sistema culto que toma o indígena como protagonista de histórias escritas por homens da cidade letrada<sup>14</sup>. Nesse caso, o indígena aparece nesses romances como arquétipo construído retoricamente, deixando-o bem como um passado nobre, mas extinto, ou como reduto a ser extinto pelas políticas de branqueamento e da modernização do Estado. Além disso, o indígena já se caracteriza como um morador da terra, mas sem propriedade, o que o deixa de fora como cidadão com direito à propriedade. Recentemente, aparece a escrita indígena autoral como prática de uma reapropriação da linguagem por parte das comunidades sobreviventes, o que dá – injustamente-, a esses outros sistemas um sentido espontâneo, isolado e sem historicidade.

Isso ocorre igualmente com a ‘recente’ literatura afrodescendente, a qual é assumida como uma novidade, ignorando a produção oral e escrita das comunidades em condição de escravização desde há pelo menos cinco séculos dentro do território latino-americano. A esse respeito, o sistema literário do Caribe e o brasileiro têm um desenvolvimento maior, enquanto se reconhece uma presença mais forte dos descendentes africanos na constituição da população das repúblicas. Ainda, como sistemas nacionais, destaca-se a criolização da língua e da expressão da palavra, como na performance poética do Caribe, e também na escrita de homens e mulheres livres, no caso brasileiro.

Aqueles sistemas ignorados têm se preservado através de diversas formas de registro<sup>15</sup>. Seu trajeto na expressão da palavra é o que poderíamos nomear como um sistema literário ancestral. Em consequência, o termo *literário* para o território da América Latina precisa ampliar as suas possibilidades, para conceber a palavra no seu formato oral, visual ideográfico / parcialmente fonético. Além disso, a palavra atende um sistema formulário pelo qual intervém na natureza, faz contato com os espíritos do território e transmite os conhecimentos de caráter

---

<sup>14</sup> Embora exista um repertório de romances de temática indígena escritos por mulheres, estes não são reconhecidos e comentados com o mesmo rigor que a literatura escrita por homens. Como exemplo, os casos de Rosario Castellanos e Elena Garro, no México; no Peru, Clorinda Matto de Turner.

<sup>15</sup> Isto é, rituais, danças, técnicas de cultura, relatos, pinturas corporais, entre outros.

xamânico<sup>16</sup>. Este sistema formulário obedece a um conjunto de regras de composição para que tenha efeito, por isso implica uma tradição. Desse modo, o termo nessa leitura polissistêmica considera outras funções da palavra, além da estética, isto é, uma função mágica da palavra.

Finalmente, o polissistema literário é uma rota possível que entra como uma perspectiva que visibiliza com maior nitidez as epistemologias que nos constituem, fazendo destaque das suas autonomias que se erguem como sistemas específicos, através da produção, difusão, e criação, tanto pelos seus entrecruzamentos pela via da adoção do código, como pela permanência de formas das linguagens, formas arquetípicas, motivos e outras relações possíveis com o território.

Reconhecemos a presença de sistemas expressivos que podem permanecer autônomos em um circuito fechado para a comunidade produtora; ou entrecruzados quando um ou vários sistemas convergem bem pela via do colonialismo; ou como estratégia de resistência. Desse modo, a produção literária contemporânea na sua diversidade recobra a sua historicidade ao estabelecer as ligações com ancestralidades e formas de pensamento que não são consideradas a partir uma perspectiva universalizante da literatura.

### **1.3 AS RELAÇÕES PRÉ- COLOMBIANAS NO TERRITÓRIO ABYA YALA**

Um dos objetivos da pesquisa é estabelecer vínculos entre as literaturas da região, relacionando-as além da diversidade linguística, enquanto território que compartilha um percurso histórico comum. Para isso, é importante conhecer as relações praticadas entre os povos originários muito antes da invasão europeia como uma forma de assumir o território Abya Yala, isto é, evidenciar a comunicação do território, os intercâmbios econômicos e culturais do território Abya Yala antes da mudança de paradigma espaço-temporal. Resulta comum pensar ainda a organização da época pré-colombiana como um conjunto de povos

---

<sup>16</sup> A relação xamânica destas tradições ancestrais tem sido associada a um pensamento primitivo animista. A corrente de pensamento sobre epistemologias emergentes, outras ou do Sul, reconhece nessas manifestações xamânicas uma ordem específica de conhecimento. Para este estudo, reconhece-se a expressão de teor xamânico como mais uma forma possível de composição literária ou expressão da palavra, atravessada por um conjunto de regras de composição. A tradição literária do ocidente também acolhe diversas formas de percepção da realidade e sua expressão na escrita e na música, sobretudo quando se refere à literatura mística. Autores representativos como Hildegard de Bingen, Santa Teresa de Jesus e Frei Luis de León justificam a sua escrita a partir de visões, estados de êxtase e chamados espirituais, expressados através da poesia, de hinos espirituais e diários.

afastados uns dos outros, negando as estruturas comerciais e de intercâmbio, mesmo o políglotismo e formas sofisticadas de diplomacia e relações de poder. Estes processos de intercâmbio são pouco conhecidos, mas são transcendentais para o desenvolvimento da região. A noção de conjunto se afirma ainda mais quando se reconhecem as ligações entre a parte andina do sul do continente, os movimentos comerciais entre a parte insular com a continental, a relação da Amazônia com a parte caribe, mesmo a relação da parte andina com o litoral Atlântico. Movimentos migratórios de pessoas e ideias, circuitos de comércio, redes de comunicação, intercâmbio de saberes, embora esses processos não tenham sido formalizados, eles existem desde os primórdios, no povoamento das ilhas e do território continental.

Nessa perspectiva, acolho algumas considerações do artigo: *Interacciones multivectoriales en el circum-caribe precolonial: un vistazo desde las Antillas* (2006), de Reinel Rodríguez Ramos e Jaime Pagán Jiménez (Puerto Rico), que, a partir da pesquisa arqueológica, restauram as continuidades entre o Caribe insular e o continente. No parágrafo introdutório, considera-se o mar como espaço para o intercâmbio entre os povos:

En este contexto, el Mar Caribe como agente unificador y la navegación como el mecanismo de enlace primordial a nivel intra e interregional, fueron elementos intrínsecos en los nexos transaccionales que existieron en tiempos precolombinos desde periodos tempranos entre los habitantes de las Antillas y los de otras áreas extra-antillanas, incluyendo la región istmo-colombiana y el sudeste de los Estados Unidos. (Rodríguez & Pagán, 2006, p. 100)

Os autores assinalam que convencionalmente se aceita a ideia de processos independentes do continente insular. No entanto, apresentam evidências de intercâmbios produzidos entre os habitantes do Caribe e outras regiões continentais, não somente em movimentos da população, senão em outros tópicos, por exemplo, técnicas de lavoura, elaboração cerâmica, troca de sementes, técnicas de pesca e elaboração de ferramentas, entre outros.

Estas interações não vêm sozinhas, pois incluem necessariamente trocas culturais, políglotismo, tradições orais comuns, diversidade nas formas de organização cosmogônica e uma consciência do tempo e do espaço comum, tanto quanto para o território insular quanto para o continental, o que poderia favorecer a permanência desses processos após o período de invasão e conquista. A novidade deste artigo também se destaca pelas categorias de análise, ao menos quatro conceitos, a saber: 1- estrutura (agência), que determina os modos de convívio, regras de intercâmbio comum para a negociação; 2- a interação (processo), que de maneira multidimensional estabelece a diversidade de intercâmbios; 3- os vetores (trajetória), que se

referem aos alcances em uma dimensão espaço-temporal em sistemas de coordenadas; finalmente, 4- o circum-caribe como enquadramento espacial de interação, isto é, a delimitação de área.

Se aceitarmos a ideia de estrutura como o enquadramento sociocultural de negociação e intercâmbio, podemos entender também que existe uma ordem comum para o território Abya Yala que possibilita bem o reconhecimento de semelhanças, bem como as suas diversidades insulares e continentais. O território tem um modo específico de organização do mundo e suas relações.

Segundo essa ideia, as interações se estabelecem também a partir de acontecimentos contínuos e também no conhecimento da presença de outras comunidades organizadas, ou seja, a noção de um território ocupado maior, gerando assim uma compreensão geográfica do continente. Assim, os povos originários tinham conhecimentos da diversidade de comunidades ao longo do território. A diversidade é o ponto de partida para a interação social e, segundo a proposta dos autores, as regras para este espaço se baseiam em uma organização social comunitária:

Es en este ámbito que entendemos operaron todas las culturas, tradiciones y/o manifestaciones culturales en la historia antigua antillana si nos referimos a las estructuras comunitarias que estuvieron interactuando internamente y con otras estructuras comunitarias diferenciadas. (Rodríguez & Pagán, 2006, p. 103)

Os vetores traçados pelos autores mostram um primeiro movimento populacional a partir das costas do golfo do México e do nordeste da Venezuela 7500 AP. Segundo os autores, na literatura arqueológica convencional se argumenta que uma vez ocupado o território, os grupos se desenvolveram em um total isolamento cultural de influências continentais.

Al igual que lo propuesto para todos los grupos que habitaron las Antillas, se ha considerado que una vez estas sociedades arribaron a las islas se desligaron de sus regiones de origen. Por lo tanto, se piensa que los grupos asociados con ambas series se desarrollaron en las islas de forma insularizada, es decir, en total aislamiento cultural del resto de influencias continentales. (...) Sin embargo, una revisión de la literatura arqueológica del área circum-caribeña muestra que dicho proceso parece haber sido mucho más complejo que lo propuesto originalmente. (...) De modo que la evidencia disponible hasta este momento nos lleva a abogar por un vector de movimiento poblacional e interacciones sostenidas —proveniente de Panamá, Colombia, y/o el noroeste de Venezuela (porción norte del Lago de Maracaibo) (Rodríguez & Pagán. 2006, p. 107)

Os autores explicam que aquelas interações se apoiam em evidências achadas em complexos arqueológicos na zona compreendida entre o litoral do Equador até a costa da Colômbia, atravessando os Andes. O circum-caribe delimitado inclui as trajetórias entre o istmo

colombiano e a ilha de Santo Domingo (atual República Dominicana e Haiti), Porto Rico e Cuba. Assim, nossa região de análise fica plenamente incluída nessas interações socioculturais.

A pesquisa arqueológica dá atenção aos detritos, depósitos de concha e cinza, formas semelhantes de redes e elaboração cerâmica, repertório culinário, instrumentos para preparação do alimento, assim como variedades de milho, todas elas com características comuns entre as ilhas e os complexos arqueológicos do istmo colombiano, península de Yucatán e a litorânea venezuelana. No artigo, manifesta-se como uma dificuldade a escassez de evidência de objetos, isto é, estas interações se concretaram com materiais perecíveis e na troca de informação. Vale a pena lembrar que as técnicas de lavoura e o aproveitamento e domesticação dos alimentos constituem o acervo principal da tradição oral dos povos originários, eles conformam os mitemas fundacionais. São as divindades que presenteiam os primeiros moradores da terra com as sementes, as raízes e frutos (milho, mandioca, feijão) junto às técnicas de plantação, pesca e caça, elaboração de cerâmicas e instrumentos, entre outros, o que constitui um conhecimento sistemático que transita pelo território nesses vetores ou trajetórias, e que permite considerar uma macroestrutura cultural e cosmológica baseada no alimento e sua cultura.

Estas descobertas arqueológicas permitem documentar uma continuidade anterior à quebra da ordem temporal em 1492; apesar de a história convencional relatar o encontro dos ibéricos com povos organizados, aqueles primeiros relatórios imperiais não conseguem registrar as relações entre aquela diversidade sociocultural. Os europeus não perceberam as relações entre os povos que habitavam o novo território. Assumiram que cada grupo de moradores fosse independente e autônomo, mas ignoraram a interação dessas comunidades, portanto os invasores não conseguiram entender a rede de povos que se mantinham em contato. Tal ideia perdura até agora, no século XXI, quando se estudam as civilizações pré-colombianas de maneira isolada e não em relação com as outras comunidades. Esta abertura na pesquisa arqueológica abre maiores possibilidades para outras áreas de conhecimento. Desse modo, colabora com a ideia de um polissistema, já que oferece antecedentes importantes para restaurar a continuidade pré-colombiana dos territórios entre os povos insulares e continentais.

Rodríguez & Pagán fornecem, ao partir do pensamento arqueológico, a ideia de uma organização provisória, com regras de intercâmbio flexíveis, isto é, não fixas, nem permanentes, que se transformam conforme as relações sociais e culturais; ou seja, contrárias às sociedades do livro sagrado que se estruturam na fixação da lei na escrita, as regras de intercâmbio e negociação no território se estabelecem na medida em que são úteis para o conjunto e são modificadas por um tipo de estrutura comunitária que interage com as outras. Esses estudos permitem estabelecer em primeiro lugar que há uma ideia de conjunto no território. Em segundo

lugar, que os povos originários tinham complexas relações culturais e comerciais, além de manter áreas de políglotismo. Sem dúvida, a maioria das evidências arqueológicas não consegue detalhar estes intercâmbios, já que se deram no plano imaterial e deixaram rastros em outras convenções, como as formas de relação com o entorno, a organização do mundo, as formas de trabalho, as técnicas de cultivo e pesca.

Nessa mesma perspectiva, o livro *La estación del miedo o la desolación dispersa: El Caribe colombiano en el siglo XVI*<sup>17</sup>, de Hermes Tovar, liga, desta vez, o litoral com as culturas do interior através do boato (rumor) e dos chasquis, mensageiros que atravessavam os Andes levando as novidades dos diferentes povos de Abya Yala. As fontes principais de Tovar são os depoimentos coloniais guardados no Arquivo Geral de Índias (Sevilla), Arquivo Histórico Nacional (Bogotá), Biblioteca da Real Academia de História (Madri) e a Biblioteca Nacional (Madri). Ademais de um rigoroso conjunto de fontes impressas de anais, relações, crônicas e demais gêneros da época da conquista.

Hermes Tovar pergunta pela origem da mensagem de urgência e fatalismo que começa a circular nos relatos dos povos originários, muito antes da chegada dos europeus para o interior do continente, tomando como fonte os relatos, testemunhos e poemas coletados no período de invasão e conquista, isto é, a visão dos vencidos. O historiador traça uma zona de influência cujo epicentro se situa no Darién colombiano (istmo colombiano que compreende o Panamá e o golfo de Urabá) e abrange as Antilhas maiores, Cuba e Haiti, desde a América Central até a zona do Tawantinsuyo incaico (Peru e proximidades). Baseado nos depoimentos recompilados na história dos vencidos<sup>18</sup>, Hermes Tovar reconstrói as rotas de comunicação dos povos originários que transmitiram a notícia sobre a chegada dos europeus e que foi registrada através da premonição, do sonho e do boato:

Un ejemplo de integración y de cómo los pueblos indígenas no tuvieron que ver a los españoles para saber de su presencia, surge del testimonio de un cacique de Urabá, quien, en 1505, cuando las gentes de Juan de la Cosa desembarcaron y entraron a su pueblo, se limitó a decirles a sus súbditos: “he aquí lo barcos de los que os hablé hace X años”

...

De ahí que aislar la historia de México y Perú de los actos de conquista que los europeos desataron en tierra firme durante las primeras décadas del siglo XVI, significa dejar de lado el poder de comunicación que a grandes distancias manejaron

---

<sup>17</sup> O trabalho de pesquisa foi finalista no prêmio Editorial Planeta de história em 1996. É uma referência imperdível nos estudos sobre a nova historiografia colombiana.

<sup>18</sup> Nesta nova historiografia, o trabalho de Hermes Tovar procura outras fontes de informação que não aquelas produzidas pelo vitimizador. O trabalho de arquivo resgata depoimentos de indígenas, inseridos nos relatórios oficiais, crônicas e outros documentos do acervo colonial.

los sectores prehispánicos y abandonar el estudio de los significados de todas las proclamas míticas y poéticas contenidas en la literatura indígena. (Tovar, 1997, p. 44-45)

A fonte neste caso é a literatura indígena, nos seus variados formatos, que aparece às vezes como fragmentos avulsos no meio dos documentos oficiais do século XVI. Até o momento, o Vale de México é a região sobre a qual se tem um desenvolvimento maior de pesquisa no tocante à escrita pré-colombiana<sup>19</sup>. O acervo oral de outras comunidades não é considerado, por seu reduzido número de indivíduos ou por serem povos seminômades que não desenvolveram formas do sedentarismo e fixação de estruturas permanentes de habitação, não obstante tivessem desenvolvimentos complexos no que se refere à organização social e produção de conhecimento. Precisamente é no conjunto dessas comunidades que Tovar faz uma leitura pela qual revisa a continuidade ancestral e se afasta da ideia ingênua de superstição na história dos vencidos, senão que assume as imagens e expressões como forma de registro das novidades que transitavam no território, desde o momento em que os europeus pisaram pela primeira vez o território insular do continente. Já Silvia Rivera desenvolve com maior amplitude a sociologia da imagem nas culturas ancestrais para rastrear os seus significados e permanências.

Uma vez estabelecida a possibilidade de trajetórias entre o Caribe e a parte continental, que conformam um conjunto comum sociocultural a respeito dos povos originários, dir-se-ia que essas trajetórias não somente ocorreram no campo das interações com evidências em ferramentas e desenvolvimento da culinária, mas também em uma dimensão cultural exprimida nas formas de pensamento e organização cosmogônica do território.

Além disso, podemos estabelecer uma segunda relação, desta vez determinada pela presença do europeu que modificou as formas de ocupação do território e desorganizou as sociedades originárias através da força e da proibição das práticas culturais. A este processo se acrescentam as categorias de miscigenação, aculturação e transculturação. Entretanto, para esta pesquisa, gostaria de me referir aos processos, além do sentido de perda, mas de permanência desses sistemas que, ainda recentes na memória, foram coabitando e conformando novas formas de preservação desde o primeiro momento da empresa de conquista através da violência.

---

<sup>19</sup> Eles são conhecidos graças ao trabalho de Miguel Angel Garibay e Miguel León-Portilla. Outras comunidades também deixaram registros, na oralidade, no desenho, no tecido. No entanto, foram as civilizações do Vale de México e o império incaico que receberam maior atenção quanto ao desenvolvimento de códigos de registro. Pode ser que seu desenvolvimento arquitetônico fosse considerado diretamente proporcional ao desenvolvimento “civilizatório”, desprezando aquelas comunidades que não erigiram monumentos arquitetônicos.

A divisão imperial determinou a posse dos territórios e seus moradores segundo as coroas europeias que se encarregaram da invasão das cidades, genocídio indígena, imposição da doutrina cristã e da língua europeia. Assim, a região continental ficou sob o domínio da Espanha e Portugal e as Antilhas como colônias inglesas, holandesas, francesas e espanholas.

De maneira especulativa, poder-se-ia unir este vetor com o que o historiador Hermes Tovar denomina as ‘rotas do boato’, estabelecendo que a notícia sobre a chegada dos espanhóis chegou nos territórios através dos Andes. Isto permite imaginar uma complexa rede de comunicação entre as ilhas, a costa caribenha e os Andes como rotas de propagação. Para o paradigma imposto, em contrapartida, se sobrepôs um outro tipo de organização do território que transitou clandestinamente em outros símbolos: o trançado, o tecido, a toponímia, entre outros. A velocidade com que ocorrem estas comunicações é incerta, mas passível. A expressão da palavra foi um canal pelo qual este acervo se transmitiu e se preservou no complexo processo de transculturação e mestiçagem.

Temos, então, alguns vetores de interação para assumir a existência de um enquadramento comum no território, que se manifesta não só em artefatos materiais, mas também em formas de organização comum. A partir desta zona de influência é possível vincular o Haiti com o interior andino. Um pouco menos evidente e de maneira mais hipotética, poderemos assimilar certas formas de organização comunitária como o mutirão no nordeste brasileiro, enquanto os vínculos se dão na forma de relação do homem com seu ambiente rural e sua própria percepção de si. Por outro lado, é importante lembrar que o sertão brasileiro já estava ocupado antes da entrada dos conquistadores. Seus moradores originários foram apagados da história oficial, mas ressurgem por momentos nas demandas de terras e mais ativamente na demarcação de territórios desde o século XIX até a atualidade.

Essas relações foram ignoradas dado o grau de devastação material ocasionado pelas campanhas de exploração e conquista. A proibição do uso da língua também foi uma estratégia para evitar a reorganização indígena, mas os originários conseguiram trasladar os fundamentos da sua cosmovisão para outros códigos que os exploradores não podiam entender. Nos períodos de sublevação, esses códigos reaparecem e são reconhecidos pelas comunidades que mantiveram essas continuidades, conforme vamos observar com Silvia Rivera. Dessa maneira, o sistema imposto fica impregnado da essência do pensamento ancestral, sobretudo na forma de se relacionar com o entorno, assim se consegue articular o artigo de Rodríguez e Pagán a esta pesquisa. Este apagamento estratégico foi uma forma de enfrentar esta mudança traumática que impôs o paradigma ocidental e obrigou as civilizações originárias a cumprirem a lei escrita a partir de 1492.

Para pensar o polissistema literário é preciso estabelecer os alcances do conjunto: até onde os trajetos, as temporalidades, a organização mental do território e a cosmogonia se entrecruzam e permitem estabelecer relações identitárias.

#### 1.4 A PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA COMO METODOLOGIA DE ANÁLISE

Um dos motivos para desenvolver esta pesquisa foi a possibilidade de refletir sobre a historiografia literária como um assunto que tem a ver diretamente com a forma como se lê criticamente um texto literário, enquanto o modo como se define o percurso ou evolução de uma tradição literária determina também a forma como diversas obras podem ser entendidas e inseridas como parte de um repertório latino-americano. É importante aclarar que parte dessa inquietude teve sua origem quando ‘por acaso’ tive a oportunidade de ler três romances que se chamavam um ao outro, tanto por suas afinidades, como por seus contrastes.

Os três romances são: *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, *Siervo sin Tierra*<sup>20</sup> de Eduardo Caballero Calderón e *Gouverneurs de la rose*<sup>21</sup> de Jacques Roumain. Aqueles se diferenciam pela língua em que foram escritos, pela sua origem geográfica e pela periodização na qual essas obras são classificadas. Mesmo assim, esses textos compartilham o fato de serem escritos por homens ligados ao jornalismo, pelas suas práticas políticas, sua formação literária alicerçada na tradição culta europeia, mas com uma experiência vital das expressões populares; além disso, os romances fazem parte do repertório em cada um dos seus respectivos sistemas literários nacionais (brasileiro, colombiano, haitiano), bem como mencionados na historiografia da América Latina. O eixo principal dos textos é a temática da terra.

Esta foi a oportunidade para realizar uma prática de leitura de conjunto, refletindo permanentemente sobre a diversidade de epistemologias que se descobrem nesses romances. Por isso insisto no termo polissistema, enquanto admite um olhar de conjunto, superando um exercício de leitura comparativa e seguindo outras categorias de análise. O termo polissistêmico se refere à relação dos diferentes modos de pensamento que podem se entrecruzar na produção de textos, isto é, como co-presença de diversas tradições que se relacionam em termos de incongruência, contradição, co-ausência, temporalidades e territórios epistemológicos. Esta

---

<sup>20</sup> Para futuras citações conservo o título em espanhol já que o título da tradução para o português, “Terra alheia”, tira o protagonismo do personagem principal.

<sup>21</sup> Para as futuras citações deste romance vou usar o título traduzido para o português *Governadores do orvalho*. A publicação íntegra escolhida para a leitura é a tradução para o espanhol publicada pela editorial Ayacucho.

situação, finalmente, também constitui a Abya Yala como um território epistêmico e estrutural, e historicamente como projeto de resistência, isto é, contra hegemônico.

O primeiro relato lido em língua portuguesa foi *Vidas secas* (1938), de Graciliano Ramos, a respeito da vida transumante da família sertaneja, não proprietária, do interior nordestino. Esta leitura lembrou-me o enredo da novela *Siervo sin tierra* (1953), de Eduardo Caballero Calderón, escritor colombiano que põe em descoberta os conflitos políticos na posse da terra. Também ali, uma família camponesa protagoniza um eterno deambular na procura do trabalho de aluguel como forma para o sustento. Além disso, abraça o sonho de um dia ser proprietária da “terrinha”. Depois me deparei com a produção literária francófona do Caribe insular, desta vez com Jacques Roumain e o seu romance haitiano *Governadores do orvalho* (1944). Neste romance, é descrita a seca que afeta a fertilidade da terra e compromete a sobrevivência da família camponesa nos territórios do interior da ilha. Neste caso, a abordagem não é somente a posse da terra, todavia o acesso à água, imprescindível para a lavoura. Novamente, a família é o agente de todas as ações da trama.

Nesses romances, predomina o olhar do homem. Os seus pensamentos expressam um sentimento pela terra, ele faz parte dela. O território organiza a vida espiritualmente, para além do conceito religioso, levando o homem para um entendimento do mundo baseado nos ciclos da lavoura, da chuva e da presença dos animais. No entanto, esta ordem é corrompida quando a lei, o governo e o latifundiário injustiçam os protagonistas, então eles tomam consciência de um movimento para o avesso que descompõe a organização das coisas. Ainda assim, os três romances se distanciam no desenlace do enredo. O romance brasileiro dá continuidade para uma outra possibilidade, Fabiano enxerga um futuro para os meninos, enquanto abandona o sertão. Siervo morre sem conseguir a posse da terra e deixa uma família sem outro futuro que o vandalismo e a miséria. Por outro lado, Manuel vira o bode expiatório, o herói sacrificado para reatar as relações da comunidade e assim recuperar a fertilidade da terra.

Os três relatos, em seus respectivos sistemas literários nacionais, tornaram-se obras estimadas, contestatórias das relações de poder e, ao mesmo tempo, descritoras de uma povoação camponesa que de alguma maneira representa a ideia de povo anônimo, carente e vítima da repressão de um Estado que não cuida dele. Aquela povoação configura o número estatístico das repúblicas e garante a ocupação do território nacional. Em palavras de Ludmer, “são os produtores da riqueza”, mas não tem acesso aos direitos cidadãos que ficam para aqueles proprietários da terra da cidade letrada.

O desafio desta leitura tripartite também radica nas três línguas em jogo: português, espanhol e francês-creole, três idiomas da colonização, três autorias de homens que fazem parte

de um grupo social não camponês, mas que na sua intenção descrevem o povo como uma forma de inseri-lo como parte da sociedade nacional, que durante os começos da história das nações independentes foram simplesmente mencionados como uma coletividade anônima e homogênea, mas ignorante e sem capacidade para se governar.

Assim, decidi estabelecer estes romances como *corpus* de análise a partir de uma leitura polissistêmica para demonstrar como a diferença linguística e a distância geográfica não são impedimentos para estabelecer relações de conjunto da literatura latino-americana. A diversidade de línguas não é uma novidade se considerarmos o poliglotismo pré-colombiano e a mutação permanente da expressão linguística que ainda no século XX produz suas próprias variantes. O portunhol, o spanglish, o creole, o patois, são sínteses que intensificam a comunicação permanente de povos que compartilham a condição de colonizados heterogêneos, em resistência constante, que organizam o mundo através de relações de complexa ancestralidade, vinculando os recursos naturais e a preservação da terra com o destino dos homens, no seu sentido tanto legal como ambiental.

Em consequência, a pesquisa se desenvolve, primeiramente, na procura de textos do pensamento latino-americano que dialoguem com essas diferenças e contrastes. Chegamos assim ao segundo capítulo no qual apresentaremos quatro autoras e autores que conseguem estabelecer perspectivas que contemplam outras tradições e categorias, além das já conhecidas e produzidas pela crítica, principalmente estadunidense e europeia.

Ao aprofundar nesses autores críticos, percebe-se um outro olhar a respeito da expressão da palavra no território latino-americano. Desde o conceito mesmo de literatura, passando pelo problema historiográfico e propondo, finalmente, alguns conceitos que podem contribuir para estabelecer categorias de análise para identificar a diversidade epistêmica na expressão da palavra no território latino-americano - Abya Yala.

## CAPÍTULO 2

### EXEMPLOS DE LEITURA CRÍTICA NA AMÉRICA LATINA

Neste capítulo, apresenta-se o horizonte teórico para a elaboração da pesquisa. Consideram-se diversas(os) autoras(es) que são exemplos para pensar outros caminhos de interpretação da literatura da região. A crítica literária da América Latina não tem uma produção especificamente teórica enquanto esquemas conceituais cheios de definições fixas para cada um dos fenômenos observados; pelo contrário, caracteriza-se pela produção de ensaios e artigos críticos. Seu estilo dialógico estabelece um contato permanente com a história e as ciências sociais. O critério de seleção dos autores foi principalmente a procura de outras categorias para a leitura da América Latina, não somente no campo literário, mas na sua complexidade histórico-cultural.

Começo com Antonio Cornejo Polar (Arequipa 1936 – 1997), que já é um clássico do pensamento latino-americano. Decidi aprofundar sua leitura para compreender melhor o problema historiográfico da literatura da região. Fiz a escolha dos artigos pertinentes a esses termos na antologia *Crítica de la razón heterogénea, textos esenciales (I)*, publicada em 2013.

Seguidamente, a crítica literária Josefina Ludmer (Córdoba 1939 – Buenos Aires, 2016), que escreveu *América latina, aquí una especulación (2010)*. No livro, ela relata bate-papos com amigos escritores, editores e colegas no seu ano sabático em Buenos Aires, durante o apocalíptico ano 2000. Nessas conversações, ela insiste na temática do tempo, para se constituir no eixo de análise possível das obras contemporâneas, a partir das considerações sobre as temporalidades e o território. Seu *corpus* de conversação: a *novela*<sup>22</sup> *argentina* do fim do século.

Rodolfo Kusch (Buenos Aires, 1922 - Maimará, 1979) entra nesta pesquisa para compreender o pensamento popular na América Latina. O autor estabelece um método específico que visa analisar o modo como age o pensamento popular. A sua hipótese é considera-lo como fundante no pensar humano na sua totalidade. Ele estabelece formas diversas

---

<sup>22</sup> Na tipologia de gêneros literários em língua espanhola não se considera a diferença entre romance e novela, tal como acontece na língua portuguesa. O termo *novela* considera o relato narrativo que pode focar na história de um personagem, como no romance *Pedro Páramo* (176 páginas), até novelas que relatam várias histórias e desenvolvem o protagonismo em diversos personagens como *Santo oficio de la memoria* (774 páginas). Para o desenvolvimento da pesquisa vou usar o termo *novela* em itálico para lembrar o conceito em língua espanhola quando necessário.

do pensamento e construção do conhecimento a partir de outros lugares mais distantes da categorização binária de ocidente e mais próximos ao pensamento ancestral. Para a pesquisa, escolhemos o texto *La negación del pensamiento popular* (2012).

A quarta autora, Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, 1949), é uma socióloga, ativista e pensadora boliviana que desde os últimos anos é reconhecida por visibilizar as relações entre os conceitos de mestiço colonizado, mundo ao avesso, projetos de nação e território Abya Yala. Baseada no seu rigoroso conhecimento do pensamento ancestral andino, Rivera consegue trazer à superfície a mentalidade ancestral na transformação das relações geopolíticas de poder. Proponho para o debate o texto *Ch'ixinacax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010).

## **2.1 ANTONIO CORNEJO POLAR: POR UMA HISTORIOGRAFIA DA HETEROGENEIDADE**

O pensamento latino-americano tem colocado em debate a historiografia como um eixo problemático, já que a expressão da palavra na América é um processo heterogêneo e contraditório, contrário ao modo de descrever o processo da literatura ocidental europeia, baseado no conceito de unidade e homogeneidade. Esses conceitos não conseguem abranger o processo latino-americano, pois está determinado pela diversidade de tradições que se juntam em um território e se exprimem em diferentes códigos. Os caminhos propostos pelas e pelos autores da América Latina tentam outros percursos; no entanto, é preciso entender quais as categorias e as noções que precisam ser questionadas. É nessa perspectiva que se faz a escolha de Antonio Cornejo Polar<sup>23</sup> para pensar a literatura -expressão da palavra-, como um fenômeno social e cultural e assim, estabelecer critérios mais justos na demarcação cultural da região.

Os diálogos estabelecidos pelo latino-americanista desde a segunda metade do século XX são relevantes na sua ampla produção de artigos e elaboração de conceitos para pensar a partir da América Latina. As suas pesquisas versam sobre autores peruanos, as literaturas da

---

<sup>23</sup> O professor peruano Antonio Cornejo Polar é referência nos estudos literários da região, fez doutorado em Letras pela Universidad Nacional de San Agustín em Arequipa (1960) e jamais se desligou do ensino superior, ganhando o reconhecimento de professor honorário da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, onde lecionou e ocupou os cargos de professor, diretor de faculdade e reitor da instituição educativa. Além disso, ministrou como professor convidado na universidade de Pittsburgh (1986-93), onde assumiu a cátedra de literatura hispano-americana, na Universidade da Califórnia, de Maryland (1978), Central da Venezuela (1979, 1981), Stanford (1983, 1985), "La Sapienza" de Roma (1984), Libre de Berlín (1984), Dartmouth (1989), Paul Valery em Montpellier (1989) e Alcalá de Henares (1992).

época colonial, o romance indigenista e a literatura nacional, também aborda a heterogeneidade das literaturas andinas. Em 2013, após a sua morte, publica-se o conjunto da sua produção em dois volumes sob o título desafiador *Crítica de la razón heterogenea*, estabelecendo já uma contrapartida com a tradição da filosofia alemã. No primeiro ensaio, “Unidad, pluralidad, totalidad: el corpus de la literatura latino-americana” (1982), Cornejo Polar apresenta aquela visão oligárquica-burguesa, responsável pela escrita das histórias da literatura e que estabeleceu o *corpus* da literatura latino-americana exclusivamente nas literaturas cultas em espanhol, ignorando aquelas literaturas orais e literaturas populares que foram confinadas no cantinho do folclore ou foram designadas de primeiras expressões primitivas. Assim, o pensamento latino-americano avança, desde diversas áreas do conhecimento, para uma possível integração dos sistemas culturais que nos atravessam.

En lo que toca a lo primero [aceptación de la pluralidad], parece bastar la observación empírica para detectar la existencia en América Latina de sistemas literarios múltiples y diversos. Tampoco se requiere mayor esfuerzo teórico para probar que todos ellos tienen su propia legitimidad estética y social y que son parte de nuestras literaturas nacionales y de la literatura latinoamericana en su conjunto. Naturalmente, una posición crítica de este tipo supone un enfrentamiento con la ideología que preside la visión falsamente unitaria de la literatura latinoamericana. (Cornejo Polar, 2013, p. 45)

A ideia de pensar essas outras manifestações da palavra como tradições estruturantes da literatura -expressão da palavra- da região, alinha-se com a demanda do escritor peruano. Nas histórias nacionais, a literatura foi abordada como eixo da unidade linguística e cultural, isto é, opera como destino, como um modo de ganhar essa pretendida unidade através do estabelecimento de enquadramentos históricos que fizeram da literatura um instrumento excludente a respeito de outras manifestações. A narrativa historiográfica foi escrita sob uma linha de pensamento e de recorte ideológico, adaptando-se àquela teoria evolucionista de altos e baixos, inovação e decadência. O seu padrão alicerça-se a um ideal construído a partir de uma única história literária vinda em linha direta, com origem nos clássicos greco-romanos da literatura europeia, conforme a evolução das línguas indo-europeias.

Interesa subrayar otro procedimiento, en apariencia más histórico que valorativo, y por tanto menos obvio, que consiste en la fijación de secuencias unilineales en el proceso de la literatura latinoamericana. Aquí funciona una concepción algo teológica de la historia literaria: articulada mediante momentos decisivos, la historia literaria parece ir hacia la decadencia o preparar el advenimiento de esas instancias privilegiadas, alejándose luego de ellas para ir de nuevo preparando otra etapa culminante. De esta manera quedan fuera de la historia todos los desarrollos que, por uno u otro lado, no se integran a esa secuencia de realización sucesiva de modelos únicos. (Cornejo Polar, 2013, p. 44)

As periodizações nas histórias literárias privilegiam obras que imitam ou atingem um desenvolvimento da forma digno de entrar nas características dessa literatura universal (eurocêntrica). Obras e processos que não cumprem com essa modelagem conformam um repertório de exceções. Com a mudança do critério universalizante, essas exceções conformam um robusto conjunto de expressões que a sua vez acarretam outras possibilidades de trajetória literária para a região.

Nas últimas décadas, tem se desenvolvido um trabalho sobre a biblioteca e o arquivo colonial que resgata escritas e que precisa de outras linhas historiográficas para aprofundar na exploração de diversos caminhos para a literatura. O trabalho de pesquisa sobre este repertório colonial ainda permanece como matéria de especialistas, e o seu acesso e discussão dentro da sala de aula no ensino fundamental e superior ainda é incipiente.

Nessa tentativa de unidade na evolução literária, observa-se vácuos na abordagem da produção literária na época colonial, até as proximidades da independência, a respeito de produções mais autônomas e realizadas fora da elite letrada *criolla*<sup>24</sup>. A autoria de textos da colônia vem dessa elite masculina privilegiada; no entanto, neste mesmo período, outras textualidades foram produzidas por mulheres no claustro conventual, por indígenas alfabetizados e pessoas negras escravizadas. Aquelas produções não são referência básica desse período, sendo tema para especialistas. No geral, esta etapa é considerada ainda embrionária e sujeita à história do império. Textos como a Autobiografia de Francisco Manzano<sup>25</sup> em Cuba ou os escritos espirituais de Ursula de Jesus ainda não são considerados como fenômenos estruturantes da evolução literária da região e ocupam ainda o lugar da exceção. Este tipo de apagamento reforça ainda mais a ideia de uma história literária da evidência, baseada no autor e na obra, como uma forma de entrar no *corpus* da região e, além disso, precisa cumprir o quesito da raça e da tradição literária com a qual dialoga.

Nesse sentido, ao experimentar um modo de leitura polissistêmica pelo qual se possa diversificar aquelas sequências unilineares, enxergam-se outros percursos que fazem da nossa expressão uma totalidade contraditória. O aparelho teórico, portanto, é integrador dos textos avulsos, desvalorizados, esquecidos ou subestimados, do acervo latino-americano. O

---

<sup>24</sup> Usa-se o termino em espanhol *criollo* para se referir àquelas gerações nascidas no território americano que mantêm uma “suposta” pureza de origem ibérica e que seriam educadas, a maioria das vezes, em instituições da Europa ou em instituições de ensino religioso.

<sup>25</sup> A autobiografia do escritor negro escravo entra como referência da história da literatura cubana, mas ela ainda fica isolada dentro do conjunto da produção colonial da região. Outros autores negros também produzem textos durante este período, mas continuam a ser considerados exceções; o polissistema permitiria pensar estas produções dentro de um marco mais abrangente.

polissistema também amplia as formas de registro e as continuidades das tradições em outros formatos. Presenças e ausências precisam ser compreendidas doravante outras áreas disciplinares como a história, a economia, a arqueologia, a antropologia, leituras necessárias para aprofundar no conhecimento desses entronques de sistemas. Interessa compreender, a partir de uma perspectiva polissistêmica, aquelas articulações possíveis entre sistemas já constituídos e com tradição pré-colombiana, mesmo entender a sua ausência:

de hecho, como literaturas producidas por clases y etnias dominadas, están atomizadas e incomunicadas: forman, en realidad, verdaderos archipiélagos y no está claro si constituyen sistemas independientes o si en algunos casos son subsistemas que convergen sobre un determinado eje unificador. (Cornejo Polar, 2013, p. 45)

O eixo unificador nesta pesquisa assume a forma de polissistema. Uma vez aceita a pluralidade das literaturas, a observação se amplia, de modo a distinguir, além do valor artístico, sua representatividade social como literaturas produzidas por classes e etnias historicamente em resistência que conseguem constituir sistemas autônomos, mas se servindo da linguagem do sistema dominante. A integração daquelas outras tradições precisa também evidenciar como os sistemas têm formas diversas de dar continuidade a partir do estabelecimento de relações entre os sistemas. Cornejo Polar admite como limitante a falta de uma alternativa metodológica para compreender aquelas zonas de confluências e tensão que acontecem no curso da história literária da região. (2013, p.46).

El recurso de la historia permite, por lo pronto, explicar las razones de la pluralidad literaria latinoamericana, que es en gran parte proceso del desarrollo desigual de nuestras sociedades. Esta sola comprobación, si se quiere obvia pero necesaria para no caer en los excesos del etnicismo, modifica sustancialmente todo el campo problemático. En efecto, la perspectiva histórica obliga a considerar que, pese a la pluralidad real de nuestras literaturas, existe un nivel integrador concreto: el que deriva de la inserción de todos los sistemas y subsistemas en un solo curso histórico global. (Cornejo Polar, 2013, p. 47)

Conforme a citação, a ideia de falar em sistemas e subsistemas literários não é nova no âmbito do debate latino-americano, se bem que ainda não se tem desenvolvido a ideia daquele “curso histórico global”. Nesta pesquisa, proponho a ideia de relações polissistêmicas e continuidades epistemológicas para dar conta desse denominador comum.

No entanto, os processos históricos das literaturas não são sincrônicos, existem várias histórias acontecendo, a temporalidade do Estado concorre com a temporalidade da produção econômica, e estas a sua vez entram em conflito com a temporalidade ancestral, relacionada ao modo de apropriação do território dos povos originários. Desse modo, faz-se necessário considerar as condições específicas de cada território, sobretudo nos processos de povoamento:

reduções indígenas, conformação de territórios quilombolas, extermínio de povos originários, chegada de etnias africanas, divisão de unidades administrativas coloniais e assentamento de europeus para a edificação de cidades, entre outros.

O embate de inserir outros sistemas também traz outros questionamentos: como as literaturas se reconstituem a partir de eixos procedentes de outros sistemas que não sumiram completamente da tradição da palavra? É preciso partir de obras e autorias para reconhecer uma tradição literária que ficou sob o domínio de uma cultura colonizadora? Uma perspectiva historiográfica pode considerar a produção de um sistema a partir da sua presença epistemológica, isto é, como epistemologias subjacentes ao território que são expressas na escrita, bem como na oralidade e outros códigos. O exercício é legítimo e pertinente enquanto nós, acadêmicos da região, precisamos escrever e interpretar a nossa produção a partir de nossas próprias ferramentas, adaptadas para a leitura dessa diversidade.

Inscribir todos los sistemas literarios, a los que estén en juego en una determinada circunstancia, dentro de un proceso histórico social englobante, equivale a construir una totalidad concreta. No está de más advertir que, como totalidad de esta índole, ella no pretende homogeneizar el campo literario ni inhibir sus contradicciones reales; al revés, las agudiza y las define con precisión porque parte de ellas para hacer inteligible un proceso literario que nunca será menos conflictivo que la sociedad que lo produce. (Cornejo Polar, 2013, p. 48).

Uma daquelas contradições para pensar aquela totalidade concreta tem a ver com a questão da língua, primeiro argumento destabilizador do repertório latino-americano. Na ideia de polissistema, pretende-se aceitar arbitrariamente aquelas literaturas em diversas línguas, que em aparência poderiam corresponder a outros sistemas linguístico-literários; entretanto, esta discussão já debatida encara o território latino-americano a partir de uma concepção histórica e cultural com um denominador comum: a presença de povos originários comunicados e com uma relação específica com o entorno. Do mesmo modo, os processos de conquista, exploração e dominação que ocasionaram um encontro forçado de culturas no mesmo território, como é o caso da extração dos povos africanos que tiveram que interagir com o povo colonizador e o povo originário. Logo, é possível estabelecer diálogos da literatura brasileira com a literatura em língua espanhola e, ainda mais, com a literatura do Caribe francófono no Haiti, porque, apesar das diferenças linguísticas, as regiões se aproximam nos acontecimentos históricos e nos modos como os sistemas se inter-relacionam e estruturam as literaturas nacionais. Nos romances em estudo, evidenciam-se as contradições de epistemologias em conflito na voz dos personagens, reconhecendo outras

formas ancestrais de organizar o mundo, bem como na contradição dos conflitos expostos na trama e também nos conflitos de ordem epistêmica.

Esse exercício de leitura, reconhecidora dessa diversidade em conflito, também tem se desenvolvido a partir da linguagem, nos romances de José María Arguedas. A análise do crítico Antonio Cornejo Polar insere os conceitos de heterogeneidade e contradição. Nessa leitura, diferencia-se a linguagem como o elemento no qual transparece a contradição, o encontro de mundos que se opõem na voz narrativa. Assim, a experimentação de José María Arguedas se dá como resistência, como tensão.

Outro aspecto conflitivo tem a ver com os múltiplos modos de colonialismo. A invasão europeia tem sido o grande fato comum. A exploração indiscriminada de recursos naturais, o sequestro dos povos africanos e a sua chegada em condição de escravização, o extermínio e submissão dos povos originários foram experiências que ganharam especificidades conforme o império colonizador e as circunstâncias geográficas, culturais e econômicas. Ao enxergar-se o conjunto da região, uma vez que se distinguem esses processos comuns, é importante não isolar os processos em favor da identidade expressiva, já que os processos de transculturação, de fato, fazem com que os sistemas se entrecruzem e se deformem, seja a partir da produção, da recepção ou da circulação. Trata-se de reconhecer como a empresa colonizadora age na conformação de centros de poder, estabelecendo cidades, hierarquias administrativas e limitação de fronteiras, mas, nesse mesmo território organizado a partir de uma epistemologia ancestral, gera-se, ao mesmo tempo, um entendimento ao avesso. As etnias escravizadas também exercem um antagonismo ativo que, aliás, preserva desde muito cedo as epistemologias que as constituem, o quilombos e *palenques* é um exemplo disso. Assim, a pesquisa em curso procura entender como ocorre esse movimento articulatório nessas zonas de confluência.

A presente pesquisa salienta o debate historiográfico enquanto ele define também um problema metodológico, pois é a partir das histórias literárias que vai se preservando a tradição literária da região, também a sua interpretação e circulação. Aqui, na América Latina, a história da literatura aprofunda-se em problemáticas que também interferem no modo próprio de nos percebermos como conjunto cultural. Por muito tempo a declaração funesta sobre a morte da história foi também uma forma de invisibilidade dos outros processos que estavam em pleno reconhecimento da sua historicidade. Era uma forma de ver a literatura, no entanto, que morria. É o ideal de universalidade que entra em crise, mas a Europa não é a totalidade global da cultura.

Nesse sentido, é preciso considerar múltiplas realidades contraditórias, isto é, compreender que os fenômenos que acontecem no território advêm da elaboração discursiva de realidades contraditórias. Teoricamente somos incongruentes, porém a história latino-americana precisa inserir aqueles acontecimentos históricos inexplicáveis aos olhos do discurso dominante, que produz uma interpretação homogênea das sociedades, para interpretá-los com outras categorias que não um único estatuto de verdade. Um dos propósitos da pesquisa é observar os acontecimentos conforme outras epistemologias, mas insistindo na forma emaranhada como elas se manifestam.

Em seu artigo *Problemas y perspectivas de la crítica literaria latinoamericana* (1974), o crítico peruano soma às questões levantadas aqueles problemas já expostos pela crítica europeia e estadunidense, em resposta à crítica imanente que começou a se praticar, privilegiando o “isolamento” da obra, assumindo-a exclusivamente como uma forma estética da linguagem. Em resposta, estabelece-se a necessidade de uma crítica literária e social para a América Latina. Essa autonomia do fenômeno literário acabou desprezando aquelas tendências que refletem as condições de colonialismo, também a presença de outras formas de pensamento, não baseadas na perspectiva europeia colonizadora.

Dessa forma, Cornejo Polar progride para um critério de análise dos textos em sintonia com a realidade social, considerando a interpretação de alguns autores que se afastam desse tipo de modelos eurocêntricos. No entanto, o recorte de Cornejo Polar privilegia as relações mestiças, especificamente com os povos originários andinos, não considerando a presença africana. Para o sistema cultural andino peruano, a importância indígena advém do prestígio do império incaico, que conformou as elites mestiças coloniais e que define o projeto da cultura peruana. A invisibilidade da presença africana começa aos poucos a ser questionada por estudiosos posteriores a Cornejo Polar, e sua omissão sobre textos afro-peruanos é uma das críticas ao seu trabalho. Nesse caso, Cornejo Polar estabelece a relação de heterogeneidade a partir da presença indígena peruana, sem contemplar a expressão afrodescendente, tal omissão deixa de fora a linha afro-diaspórica o que coloca em dúvida o significado do heterogêneo; no entanto, o conceito ainda pode ser reabilitado para pensar além do sistema indígena andino e esticá-lo para abranger os outros sistemas que foram apagados pelo projeto de unidade nacional para a conformação das Repúblicas no começo do século XX.

A partir das leituras de textos em conflito com o mundo indígena andino, pode-se extrapolar noções e critérios possíveis para compreender outros processos da região. Cornejo Polar reúne três categorias supra estéticas que dão conta da literatura: o homem, a sociedade

e a história. Assim, a função da literatura transita entre estas categorias, sendo que cada momento histórico privilegia algumas delas, assim explica:

Es tarea principal de la crítica, entonces, descifrar el sentido de esa predicación cuyo sujeto primario es el mundo; en otros términos, revelar qué imagen del universo propone la obra a sus lectores, qué conciencia social e individual la estructura y anima. No se trata de averiguar el grado de fidelidad de la representación verbal con respecto a sus referentes de realidad, pues de ser así la última palabra debería esperarse de las ciencias sociales, o emerger de una disputa impresionista acerca de “cómo es realmente la realidad”, sino –fundamentalmente– iluminar la índole, filiación y significado de esa imagen hermenéutica del mundo que todo texto formula, incluso al margen de la intencionalidad de su autor. Esa imagen no es nunca ni individualmente gratuita ni socialmente arbitraria. (Cornejo Polar, 2013 p. 135)

Parece que o crítico estabelece um outro tipo de especificidade da obra literária. Aquelas imagens peculiares do mundo fazem da obra literária uma essencialidade diferente que não parte da mimesis. Essas considerações vão ser importantes para esta pesquisa, enquanto vamos considerar essa imagem do universo através do olhar do personagem popular. Também vai ser útil pensar que significado pode ter esse mundo à margem da intencionalidade do autor. A continuidade epistemológica entra em cena para cumprir com o desafio proposto. Assim, Cornejo Polar desafia as bases fundamentais da poética do ocidente, ao fazer evidente o abismo epistemológico entre o território Abya Yala e ocidente:

El sentido de las imágenes del mundo que provienen de la peculiaridad latinoamericana, esos métodos tendrán que perder el peligroso mimetismo que suele vincularlos, irrestrictamente, a modelos concebidos bajo el imperio de otras urgencias culturales y sociales. (Cornejo Polar, 2013, p. 136)

Para substituir o mimetismo vamos pensar então no epistemológico como uma possibilidade de dar sentido àquelas imagens que transitam no texto literário e que respondem a outras tradições não ocidentais. Ao pôr em dúvida a origem exclusivamente mimética, Cornejo Polar lembra a transitoriedade dos conceitos e o quanto eles ficam presos a contextos e intenções concretas. Nesse caso, o paradigma do progresso está unido à intenção de manter no nível de inferioridade aquelas civilizações que ocupavam os territórios dos quais os europeus usurpavam de graça todos os recursos possíveis. Desta maneira, a mimesis como imitação da realidade também se trasladou ao futuro destas civilizações que teriam de imitar o modelo europeu numa época específica do pensamento, que determinou um tipo de literatura, e sua crítica determinou o que é e não é literatura e para onde ela deveria se dirigir no seu processo evolutivo, até ser autônoma na sua linguagem. Estas categorias ainda se mantêm como os alicerces dos cursos de formação de letras. A finalidade deste exercício de

leitura polissistêmica é oferecer um recurso metodológico dirigido ao ensino superior, porque o trabalho crítico tem que mudar na primeira instância seu olhar a respeito dos conceitos estáticos e entrar nas especificidades culturais.

A advertência de Cornejo Polar tem a ver de novo com não cair em absolutos. Antes, considerar as especificidades e entrecruzamentos como parte desse conflito indissolúvel entre Abya Yala e ocidente, porque epistemologicamente somos diferentes, mas não vivemos um processo de aculturação absoluta. As culturas ancestrais e o pensamento dos povos que se encontraram neste território criaram uma cultura diferente e está na hora que isto seja reconhecido e aceito, também defendido. No campo literário, nem sequer a poética clássica consegue explicar a expressão particular dos nossos povos. Porque não somos completamente ocidentais, tem muito mais do que isso, é preciso seguir questionando nossa ocidentalidade, até suspeitar dela:

Mientras no sepamos cómo funciona socialmente la literatura latinoamericana será prácticamente imposible comprender con rigor el sentido de su desarrollo histórico y hasta sus manifestaciones textuales concretas. (Cornejo Polar, 2013, p. 140)

A heterogeneidade também se manifesta na forma da *novela latino-americana*, a qual se estrutura como uma mistura de gêneros tais como o testemunho, o relatório, o ensaio, a epístola; essa diversidade se distancia da forma original do cânone europeu. O romance latino-americano seria, então, um gênero impuro que precisaria de uma depuração até atingir a evolução do gênero; desse modo, essa mistura se considera um defeito. No começo, o particular do boom latino-americano foi o avanço da sua proteção às formas convencionais da literatura. Contudo, esses mesmos romances também podem ter sido lidos como uma refundação das literaturas nacionais. De fato, a literatura nacional é lida como texto para especialistas, sem maior interesse para o público leitor não profissional.

Em contraste, aquelas obras problemáticas começam a entrar no *corpus* de estudo precisamente pela sua diversidade de gêneros. A leitura que faz o crítico de literatura Latino-americana compreende as relações em tensão de tradições culturais em conflito que se expressam nessas escritas problemáticas. Nesses “defeitos” de forma resulta o específico, só que o olhar tem sido negativo.

La crítica latinoamericana debería considerarse a sí misma como parte integrante del proceso de liberación de nuestros pueblos, no solo porque de alguna manera es también crítica ideológica y esclarecimiento de realidad, en cuanto define la

índole de las imágenes del mundo que la literatura propone a los lectores y en cuanto determina las características de un proceso de producción que reproduce la estructura de los procesos sociales, sino, también, porque al proponerse un desarrollo en consulta con los requerimientos específicos de su objeto está cumpliendo, en el orden que le corresponde, una importante tarea de descolonización. (Cornejo Polar, 2013, p.141 – 142)

Embora a interpretação do texto literário latino-americano se direcione para uma leitura ancorada numa função social da literatura, é importante assumir que a tradição baseada nos cânones europeus, ligada à literatura como experiência estética, também teve um grande desenvolvimento na região. Jorge Luís Borges tem uma escrita que assume a literatura universal como principal referência, do mesmo modo que faz apologia a Martin Fierro e ao gênero gauchesco. Assim, os sistemas em questão produzem em uma espécie de autonomia seus próprios desenvolvimentos e propõem os seus próprios critérios de interpretação. A ideia aqui defendida é um polissistema que estabeleça valorizações justas para cada um deles, aproveitando suas autonomias, também os entrecruzamentos, até a invenção de umas outras formas particulares da expressão da palavra para a região Abya Yala -América Latina.

Assim, faz-se destaque de uma questão: a leitura pelo viés social também pode se desviar para uma ideia totalizante e prejudicar a análise de outras produções, por isso é importante cogitar um sistema aberto de criação permanente, enquanto se relacionam os sistemas sem ignorar aquelas leituras canonizadas e que construíram modos de escrita posteriores. Gabriel García Márquez e Jorge Luis Borges são modelos disso. Assim, o polissistema literário latino-americano inclui aqueles desenvolvimentos da cidade letrada ou da literatura culta. O polissistema teria de contemplar também aquelas leituras e aqueles repertórios canonizados e critérios canonizantes como parte dessa totalidade. Impor uma leitura sociológica de Borges, ou tentar teimosamente ignorar as demandas do movimento anti-boom da literatura latino-americana do final do século XX, também seria uma violência epistêmica. Sobre esta contradição daquelas leituras herdadas, precisamos pensar a ideia de um polissistema literário como imperfeito, inacabado e incongruente. Não se trata de afirmar agora que toda obra de intenção estética e centrada no fenômeno da linguagem esteja errada. É, pelo contrário, parte de nosso desenvolvimento da expressão.

Importante nos acostumarmos a pensar de jeito imperfeito, pondo fim às verdades estáticas e modelos universais, para aceitar o disfarce e a contradição; neste caso, o imanentismo também criou uma literatura que se concentrou na linguagem. A crítica também

gera literatura. Por isso a sua importância ao ser censora da escrita que determina o bom e o ruim, o corriqueiro e o interessante. Só que agora seu juízo funesto o faz pela via do apagamento. Se não se fala de... não existe. Assim, ao não existirem ferramentas metodológicas, textos peculiares ficarão esquecidos no arquivo, contendo todas as suas possibilidades como transformadores da sociedade.

Isso se compreende ao pensar que, com tanta insegurança de conceitos, possa se perder ou desfazer o objeto dos estudos literários que tanto trabalho custou a uma geração que se especializou e começou a ocupar um lugar dentro das ciências do conhecimento, por isso a resistência à interdisciplinaridade que se espelha ainda nos currículos da educação superior em letras. Não obstante, pouco a pouco, as novas gerações de professores universitários vão mudando esse pensamento e abrindo pelo menos de maneira opcional outras disciplinas com outras listas de leitura. Do contrário, os cursos de letras ficariam desnorteados, órfãos novamente de seu objeto.

Assim, uma leitura polissistêmica reconhece o entronque, a miscigenação violenta, imposta, mas que constrói um emaranhado de vários sistemas que sobrevivem uns nos outros. Admite a especificidade de cada um deles como construções de identidade e resistência. Parte da contradição como forma de organização com todos os adjetivos e conceitos desse campo semântico: ambíguo, instável, heterogêneo, efêmero, provisório.

Finalmente, a pesquisa aqui apresentada se propõe a enxergar a heterogeneidade e a pluralidade da expressão da palavra na América Latina, a partir de outros trajetos, fora do quesito da produção autoral do texto escrito, pois ao reduzir a presença de diversos sistemas literários a obras e autores, chegamos a um exíguo conjunto de textos que aparecem como exceções. Ainda ficamos na encruzilhada que adverte Cornejo Polar sobre não dar conta dos movimentos articulatórios e as zonas de confluência entre os diversos sistemas:

O proveito fundamental que deriva da perspectiva pluralista consiste, obviamente, em permitir a ampliação do espaço literário latino-americano e em suscitar o estudo dos setores capturados. Tem, entretanto, limitações muito precisas: a primeira e mais grave se relaciona com o próprio conceito de pluralidade e com o caráter estático que traz implícito, enquanto consagra a desintegração dos sistemas literários e não prevê nenhuma alternativa para informar sobre as zonas de confluência ou os movimentos articulatórios que efetivamente ocorrem no curso da história. (Cornejo Polar, 2000, p. 29)

Por isso, pensamos em uma outra perspectiva, onde os sistemas considerados periféricos se localizam no polissistema literário latino-americano como estruturantes, o que permite não somente pensar a história sobre as produções, mas sobre continuidades a partir de outras

tradições que aparecem no repertório da região. Dessa forma, nossa proposta responde ao desafio proposto no texto de Cornejo Polar, já que o polissistema não pretende desintegrar os sistemas, pelo contrário, permite a flexibilidade. Neste caso, o polissistema é um modo de organização possível para pensar os vários sistemas que mantêm a sua autonomia em termos de produção e circulação, mas ao entrar em contato com outros sistemas produzem formas expressivas, fenômenos de circulação e interpretação diversos, isto é, movimentos articulatórios, confluências, amalgamentos, entrecruzamentos, que podem incidir tanto no desenvolvimento de cada sistema, como no conjunto geral da região.

As origens culturais, étnicas, linguísticas da nossa sociedade atual são diversas. Nesse sentido, a literatura da região exige também um olhar não homogeneizante, que inclua as semelhanças e as especificidades, isto é, pensar de modo a enxergar as diversidades de maneira simultânea. Contudo, aquelas diversidades também trazem a sua continuidade histórica, como tradições ancestrais que se conservam em outras línguas, fazendo uso desses padrões expressivos, mas que conseguem manter a sua especificidade, o que produz uma presença, bem como pensamento, palavra ou performance, às vezes inseridas disfarçadamente como estereótipo, às vezes como produções de caráter popular, mas elaboradas e apropriadas pela população. O sistema literário culto da escrita, sobre o qual se constrói a narrativa historiográfica, é apenas uma possibilidade, que corresponde ao prevalecimento de um modo de pensar a literatura a partir da sua função estética e a sua concreção na escrita.

Ainda que o problema historiográfico comece a ter discussão desde a segunda metade do século XX, aquelas estruturas unitárias e hierárquicas criticadas pelo autor peruano continuam a organizar as grades de ensino dos cursos de letras. As listas de leitura geralmente seguem o cânone cultural do sistema europeu colonizador. Mantém-se a divisão de uma “literatura universal” majoritariamente eurocêntrica; enquanto para a literatura nacional, promove-se a leitura de textos que coincidem, no campo da escrita, com esses modelos estéticos universalizantes. Desde o ensino fundamental até os cursos superiores, defende-se uma unidade de cânone, baseada na tradição das primeiras histórias literárias que trazem como escopo a consolidação de um projeto de nação modelado a partir da língua e da sua expressão estética.

No momento atual, a instituição pluraliza os discursos pela presença de outras vozes na academia, vindas dos programas de acessibilidade de minorias étnicas, do trânsito de professores em universidades internacionais, dos programas de intercâmbio, da gratuidade na educação, da difusão de matérias pela internet, etc. Esta acessibilidade traz novos olhares, muitas perguntas e outros enquadramentos de referência. Com a entrada nas faculdades de

outros discursos de caráter intercultural, algumas literaturas começam a ser consideradas dentro do repertório de leituras, mas a maioria das vezes como disciplinas avulsas, não consideradas como disciplinas fundamentais.

## **2.2 JOSEFINA LUDMER<sup>26</sup>: USAR A LITERATURA PARA ENTRAR NA FÁBRICA DA REALIDADE**

As reflexões da professora argentina a respeito das temporalidades e dos territórios convidam a pensar essas categorias especificamente para a América Latina, um processo que sofre uma quebra traumática na concepção e vivência do tempo e do território desde 1492. Ela apresenta as suas especulações fazendo ênfase na percepção do tempo nos encontros cotidianos e nas leituras do fim do milênio. No comentário, íntimo e introspectivo, das suas leituras sobre os romances produzidos na Argentina no limite do século XX, desvenda o conjunto do tempo para imaginar um tecido que se sobrepõe em diversas camadas; quando se produz uma falha na percepção temporal, Ludmer a denomina como parêntese, lacuna, defeito e desvio.

Para descrever o fenômeno, a autora introduz outro tipo de imagens, isto é, camadas que emergem e somem para oferecer uma imagem da *realidadeficção*<sup>27</sup> codificada em outras técnicas de composição. No caso, afasta-se da imagem do plano cartesiano tempo/espço, e assim, Ludmer leva a sério a ilusão do tempo e seus defeitos. Os saltos ilusórios, determinados como ficção no tempo literário, tornam-se materiais para a vida cotidiana. Ludmer dá crédito às manifestações esquisitas do tempo, por exemplo, quando questiona a ideia evolutiva do tempo capitalista, onde o modelo da sociedade democrática descumpriu a promessa do avanço e deixou a população à beira do abismo, numa precariedade econômica e com um modelo de governo democrático ameaçado permanentemente e dependente das políticas globais do mercado. Desde a suposta independência, poucos Estados na Latinoamérica conseguiram manter governos democráticos e participativos. Nessa incerteza, a experiência do apocalíptico

---

<sup>26</sup> Josefina Ludmer, crítica e acadêmica Argentina, exerceu cargo como professora-pesquisadora da Universidad de Buenos Aires. No período da ditadura, fez parte da “Universidad de las catatumbas”, modo clandestino de alguns professores que ofereceram nas suas casas, aulas sobre temáticas censuradas pelo regime militar. Foi professora emérita da Universidade de Yale (USA). Entre as suas publicações: *Cien años de soledad, una interpretación* (1972), *El género gauchesco, un tratado sobre la patria* (1982). Foi autora de diversos ensaios e artigos sobre a literatura latino-americana contemporânea.

<sup>27</sup> A união das palavras é uma invenção da autora para fazer destaque da complementariedade dos opostos.

ano 2000 surge como sensação íntima de suspensão, reconhecendo uma continuidade colonial que não foi interrompida e contradiz a suposta emancipação da periodização histórica da região.

Mi experiencia del presente es una conjunción y una yuxtaposición de temporalidades en movimiento cargadas de símbolos, signos y afectos. En Buenos Aires año 2000 estoy en el salto modernizador, en la aceleración temporal del neoliberalismo, en el presente eterno del Imperio (que no se define como un periodo histórico sino como la culminación de la historia), en la laguna temporal del sur, en la recesión y la represión, el llamado a la resistencia civil y en los primeros estallidos del estado. Y me encuentro también en una especie de *déjà vu*, donde el presente se duplica en el espectáculo del presente. (Ludmer, 2010, p. 35)

As relações econômicas, políticas e sociais interferem na percepção do tempo, bem como na interpretação do sujeito e suas produções culturais. Falamos de neocolonialismos, voltamos a descrever a intervenção dos países desenvolvidos –velho mundo - com relação aos territórios do subdesenvolvimento. Além disso, a tecnologia elimina o tempo, nos deixa em uma simultaneidade global onde tudo acontece brutalmente a um mesmo tempo, a relação tempo /espaço se modifica. Na experiência de leitura de Ludmer sobre os romances do ano 2000, ela mesma percebe um funcionamento diferente das temporalidades. Assim, o *déjà vu* não é desvio nem figura da linguagem, senão a insurreição do tempo. Desse modo, a sensação do tempo como tédio, *déjà vu*, sonho, adquire credibilidade, como uma das formas pelas quais percebemos essas interrupções, encontros e choques das temporalidades.

Ter consciência desse estado de estagnação, do fracasso das independências do século XIX, traz o sistema colonial como um presente não resolvido. Para rever o fenômeno, a ficção reelabora um presente colonial gerando uma percepção de continuidade, deixando suspensa a ilusão da independência e da democracia para reatar o passado colonial com as atuais condições dos países latino-americanos. A forma unilinear se curva, conforme o pensamento circular ancestral, gerando uma outra configuração do tempo que se repete ou se imobiliza.

Imaginar el mundo como tiempo “aquí en América Latina” para poder pensar las políticas del tiempo. Porque con el tiempo puedo diferenciar sociedades, culturas, historias, poderes, sujetos. Las culturas del tiempo o temporalidades son tiempo habitado e imaginado, diferentes en cada lugar: Son diagramas y al mismo tiempo son afectos. Cada una tiene su tiempo y por lo tanto su régimen histórico. Como cada cultura es una determinada experiencia del tiempo no es posible una nueva (un nuevo mundo) sin una transformación de esa experiencia. (O grifado é meu) (Ludmer, 2010, p. 18)

Assim, Ludmer ilustra aquelas quebras do tempo e a cronologia nessa relação de dissincronia. O tempo se desemaranha em diferentes fios que antes se consideravam como uma única categoria universal. Ao passar do singular para o plural, as temporalidades podem reestabelecer simultaneamente os rastros de sistemas expressivos que albergam essa relação

diferente com o tempo, nos quais cada uma das tradições culturais tem fundamentado a sua cosmovisão. As relações ganham maior complexidade quando aqueles direcionamentos se entrecruzam, gerando incongruências e contradições.

Deste modo, precisamos um termo para abranger essa pluralidade. Nessa perspectiva, refiro-me às relações polissistêmicas, o modo como as diversas formas do tempo que corresponde a um sistema, aparecem na ficção. Com a perspectiva polissistêmica abrange-se as temporalidades de diversos sistemas de pensamento ou tradições culturais.

En realidad, o en la realidad el tiempo no existe: es una forma imaginaria para pensar el movimiento. El movimiento intensivo del alma (todos los procesos de subjetivación y de intensificación son temporales), y también el movimiento del poder (el ritmo con que se miden y se ordenan las acciones constitutivas del poder). El tiempo sirve para establecer relaciones entre posiciones que se mueven constantemente. Y él mismo es el movimiento. (Ludmer, 2010 p. 17-18)

Ao questionar o Tempo, ao deixar de acreditar na sua representação, também se desacredita em um tipo de poder. A experiência do tempo insurrecto não é uma experiência da literatura ou da ficção, senão que se traslada numa observação da vida como múltiplas experiências possíveis do tempo. A literatura aparece como possibilidade de abstração e exposição das falhas do tempo. Ao questioná-lo em um objeto *fixocambiante*<sup>28</sup> se transforma a leitura sobre o poder e gera um outro tipo de emancipação. Esse o panorama que a autora coloca a partir da voz dos autores Franz Fanón e Hommi Babha. Franz Fanón, nascido em uma ilha inglesa das Antilhas do Caribe, emancipa-se dos esquemas do tempo: “Hommi Bhabha dice que Frantz Fanon destruye los esquemas del tiempo: el negro se niega a ocupar el pasado del cual el blanco es el futuro” (Ludmer, 2010, p. 27).

A leitura de Ludmer visa a compreender a história da literatura fora do quesito diacrônico. Quando o paradigma temporal ou espacial se quebra, as sociedades se reorganizam a respeito dessa mudança, mas não de maneira imediata. A confirmação da redondeza da terra deu um continente novo e, temporalmente, modificou a origem mítica do paraíso e toda a história bíblica. O tempo cristão se esfarrapou e a igreja, a teologia, a literatura tiveram que fazer mais de uma emenda para reatar sua linearidade histórica diante da presença dos novos territórios. Na América (Abya Yala), algumas narrativas contribuíram para isso. Por exemplo, *Armas Antárticas*, escrita aproximadamente no século XVII, de Juan de Miramontes Zuazola, é uma epopeia equatoriana que faz o entronque da história do velho mundo, explicando uma

---

<sup>28</sup> Seguindo Ludmer, conservo a escrita sem espaço para manter a relação de complementariedade dos termos.

linha de descendência etíope, de uma das doze tribos, que arribou no território transatlântico, antes da era cristã. A continuidade unilinear-cristã do velho mundo foi uma estratégia para o apagamento do tempo ancestral.

Do mesmo modo acontece na historiografia literária, que parte da invenção da escrita, a invenção da imprensa de Gutemberg, os clássicos europeus do renascimento até ancorar na escrita das literaturas na América, a partir de 1492, com os diários de Cristóvão Colombo e a carta de Pero Vaz de Caminha, para dar continuidade a um único sistema literário possível, apagando completamente a historicidade da expressão da palavra dos povos originários e ancestrais de matriz africana.

Em contraste, esses outros paradigmas temporais se reconhecem nas expressões culturais e se manifestam através de diversos formatos, sendo a literatura, expressão da palavra, um dentre deles. Nessa consciência latino-americana, reconhece-se uma capacidade de contradição maior, como resistência, que contesta o paradigma imposto, desobedecendo seu ordenamento, pelo menos na linguagem. Assim, as ficções operam como um conhecimento sistemático do tempo que evoca os sistemas ancestrais organizados ciclicamente.

Também os povos originários fizeram ajustes nas suas narrativas fundacionais para justificar a presença dos brancos. Assim, uma outra característica da expressão da palavra pensada a partir de outras tradições culturais é sua atualização, não somente na interpretação, mas nas suas narrativas e formas de composição. Assim, o correlato oral insere as circunstâncias históricas das suas comunidades, elaborando novos percursos a partir dos relatos fundacionais, conforme a experiência vivida. Os povos reconhecem a presença do colonialismo como catástrofe, e o incluem nas suas narrativas fundacionais para justificar o desastre do mundo, ou o mundo ao avesso. O registro na oralidade da expressão da palavra no sistema ancestral indígena tem a virtude de se reinventar, conforme os acontecimentos.

No texto oral ou etnotexto, a comunidade participa ativamente da atualização das narrativas. O autor Hugo Niño (2008) apresenta a epopéia amazônica Gitoma, do povo Huitoto, como um exemplo de readaptação dos mitos de origem que relatam os eventos catastróficos da exploração da borracha no começo do século XX, com a escravização das comunidades indígenas, aliás, as mesmas foram dizimadas, deixando uma memória coletiva que passa a ser parte das narrativas fundacionais das comunidades como forma de explicar a presença do branco no território amazônico. Também o texto *Antes o mundo não existia* (1980) traz uma readaptação das mitologias de origem, nas quais os brancos são mais um povo que emerge no episódio da criação da humanidade, só que a sua existência se justifica como “o povo que gosta

de fazer a guerra”. Nesses exemplos observamos um regime temporal ancestral atualizado segundo os eventos que modificam a existência da comunidade.

A partir daí, a proposta de leitura nesta pesquisa considera as temporalidades em diversos vetores: a possibilidade de ler os romances a partir do tempo ancestral apoiado na espiritualidade dos personagens; do tempo colonial expressado nas relações senhoriais/feudais que permanecem nos territórios rurais; do tempo do Estado que expressa o projeto de progresso do capitalismo que intervém na produção econômica e de estratificação social; e finalmente, do tempo circular, no retorno dos personagens para o seu lugar de origem como território epistemológico. As temporalidades podem reestabelecer os rastros de sistemas expressivos que não foram arrasados pelo esquecimento.

Segundo Ludmer, percebe-se o tempo dos acontecimentos como fatos inacabados ou interrompidos uns pelos outros. Em eventos mais recentes, observamos as narrativas das ditaduras latino-americanas como processos que ficaram em um parêntese, um espaço do tempo oculto, com um antes e um depois que carrega a crise e a volta da democracia. E no século XXI, temos o período da pandemia, no qual o tempo ficou detido, em uma pausa fixa, aguardando a sua continuidade, que dependia da descoberta científica da vacina (o tempo adquiriu uma qualidade íntima para cada um de nós). Uma perspectiva polissistêmica possibilita entender as temporalidades para além do tempo literário, para enxergá-las como fenômenos que se relacionam com estruturas mais complexas como o Estado, o regime autoritário, a segurança sanitária, entre outros.

Os jogos do tempo como estratégia narrativa aparecem no conjunto de relatos que constroem a identidade da literatura latino-americana. O tempo suscita uma fascinação para a literatura. Assim, *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez; *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias; e *Recuerdos del porvenir*, de Elena Garro, são obras representativas nesse tipo de bifurcação do tempo, também na sua repetição. Geralmente, a descrição dessas outras formas do tempo é interpretada a partir da teoria baktiniana através do conceito do cronotopo; ou como característica do realismo mágico. No entanto, aqueles outros relatos de teor realista/social, da violência, da terra, segundo a nomenclatura da historiografia literária latino-americana, produzidos no século XX, também apresentam essas temporalidades, sendo leituras que espelham o problema da terra, da incongruência do poder e das mudanças de paradigmas econômicos.

Em uma leitura historiográfica, baseada nessa perspectiva de temporalidades, poder-se-ia estabelecer relações a partir das correspondências do tempo atual com o tempo da ficção,

trazendo epistemologias do tempo circular ancestral, mas também as relações entre textos que coincidem no tempo do colonialismo. Desse modo, atualiza-se o tempo presente para reconhecer os conflitos sociais na época do colonialismo moderno:

La laguna temporal producida por los saltos modernizadores nos lleva a pensar el problema del tiempo histórico latinoamericano, y también el problema de la relación entre los sujetos y el estado. En la historia latinoamericana no se puede separar a los sujetos del estado porque la laguna temporal es también una experiencia íntima del tiempo (Ludmer, 2010, p. 28)

Como pensar a literatura como uma forma de entrar na fábrica da realidade? No caso latino-americano, a expressão da palavra, usa-se como uma forma de apreender essa realidade na sua incongruência, revelando os defeitos do tempo, que, no caso, relacionam-se com processos específicos do poder, isto é, a ditadura, a política neoliberal e o imperialismo como um novo colonialismo.

Estas leituras, pensadas a partir das temporalidades, também atingem a literatura latino-americana de realismo social, que traz aquela ideia do progresso sempre linear e em ascensão, sempre superando o passado para chegar à modernização dos Estados. No entanto, estes romances também são atravessados por temporalidades ancestrais percebidas através de personagens ligados aos ciclos da natureza. Nesses romances, percebemos as temporalidades que entram em choque cada vez que o paradigma do progresso atropela a relação do homem com o seu território, o qual traz uma relação ancestral, do seu passado, dos seus mortos<sup>29</sup>.

No romance latino-americano é possível observar outras temporalidades, não somente como estratégias narrativas próprias do realismo mágico, o real maravilhoso ou a literatura fantástica. A partir das temporalidades é possível enxergar outras epistemologias que estruturam a expressão literária da região, mas é preciso pensá-la epistemologicamente, para além da estratégia narrativa.

É possível pensar as temporalidades como um modo de decodificar essa heterogeneidade enquanto paradigmas sobre a experiência do tempo que trazem a ressonância de um pensamento anterior, nesse caso ancestral. Em consequência, na proposta de relações polissistêmicas se apela a outros elementos que procuram, não apenas os mundos em oposição, senão processos históricos interrompidos, dentro desses, também o literário.

---

<sup>29</sup> Enterrar os mortos no território de nascença é um motivo comum na literatura latino-americana: não abandonar os mortos, mesmo que as condições de vida obriguem a entrar na temporalidade da produção proletária e urbana.

A narrativa latino-americana confabula contra a linearidade do tempo como forma de evidenciar a contradição. Assim, a questão do tempo pode ser considerada para além da estratégia narrativa, bem como em uma compreensão ou explicação em resistência. A representação do tempo é uma forma simbólica da linguagem para apresentar uma outra forma referencial do tempo, e o tempo da ficção reconstitui uma outra organização epistemológica, ancestral, originária, da realidade. Para esse tipo de abordagem é preciso acreditar na experiência das temporalidades.

Encontramos um outro exemplo na *nueva novela histórica*,<sup>30</sup> que questiona diretamente a temporalidade do discurso histórico oficial, oferecendo outras versões mais afins às condições atuais de colonialismo e da história dos vencidos. Desse modo, a singularidade também radica nessa ligação do tempo e do território latino-americano.

A forma de perceber os defeitos do tempo como fenômenos produzidos pelo trauma temporal do descobrimento precisa uma outra leitura nos romances em estudo. Ludmer divide as temporalidades em ordens possíveis da nação, da história, da memória, do mundo global e da tecnologia. Com base nessas especulações, proponho uma leitura fora do quesito unilinear, para decompor o tempo em vários direcionamentos. Tomando Josefina Ludmer como referência, e as suas especulações, é passível desenvolver esta categoria emergente. Assim, podemos propor uma leitura dos romances a partir do tempo ancestral, focado no modo como os personagens mantêm a relação com o território e o regime temporal que eles outorgam à paisagem. Nos romances achamos descrições que ultrapassam o mimético e o descritivo para ingressar em uma outra temporalidade que leva ao pensamento originário. Do mesmo modo, temos o tempo colonial que perdura nos territórios rurais a respeito da posse da terra, após o tempo das independências, a servidão dos sem-terra e a impossibilidade do camponês para conseguir ser proprietário.

A leitura também atualiza o seu tempo ao reconhecer o conflito da terra na época do colonialismo moderno. O tempo do progresso e da modernização, o tempo do Estado moderno, representado na lei, e na inadequação dos personagens nessas incongruências sobre a justiça e o poder. Finalmente, o tempo circular no retorno que empreendem os personagens para o seu

---

<sup>30</sup> *Nueva novela histórica latino-americana* refere-se a um conjunto de novelas produzidas a partir da segunda metade do século XX. Considera-se “El siglo de las luces” e “El reino de este mundo” de Alejo Carpentier como os primeiros textos desta corrente. As narrativas se caracterizam por problematizar o discurso da história oficial e, através da ficção, apresenta uma outra face da história. A respeito da literatura brasileira, o professor Carlos Baumgarten publica o artigo em espanhol “Aproximaciones a la nueva novela histórica brasileña”, que coincide em termos de cronologia, desenvolvimento de temáticas e revisão da história oficial.

ponto de origem nessa ideia de realização do futuro. Os romances na sua ficção materializam esses entrecruzamentos, tanto nos pensamentos dos protagonistas, como na descrição dos encontros com os outros.

A descrição da paisagem pré-histórica, subterrânea, intocada, carrega uma atemporalidade, isto é, o tempo como percepção de mudança não acontece. A ausência do homem deixa a natureza como protagonista do relato, este tipo de descrição aparece nos três romances. Um tempo ancestral se apresenta apesar dos romances se desenvolverem no tempo da modernização e com ela as relações de domínio e de posse da terra. Aquela intermitência do tempo ancestral é comum no relato latino-americano. O território Abya Yala ainda consegue se manter fora da historicidade humana.

Por outra parte, Ludmer anota que as instituições se situam em diversas zonas do tempo histórico, e até os componentes de uma instituição podem ficar em diferentes zonas temporais. Assim, o tempo manifesto nos três relatos fica retido antes da modernização, já que as situações se desenvolvem em territórios rurais afastados. As mudanças que empreenderam os Estados latino-americanos na primeira metade do século XX, isto é, construção de infraestruturas públicas, presença de instituições fiscais e de registro no cartório, não chegaram ao interior dos territórios. O Estado fica representado apenas na autoridade militar, uma das formas de controle dos corpos.

É assim que podemos dar conta das temporalidades percebidas nos textos a respeito das realidades narradas. Cada acontecimento com uma estrutura de poder traz uma temporalidade que às vezes coincide com tempos de maior duração<sup>31</sup>. No caso dos romances realistas, a história acontece como cotidiano, fica implícita como causa dos acontecimentos que afetam os personagens. No entanto, se abirmos a leitura para as temporalidades, podemos perceber uma suspensão do projeto nacional, uma condição de pouca mudança, no que se refere aos modos de controle, um avanço falido, como acoitado por Ludmer.

---

<sup>31</sup> Fernand Braudel (Luméville-en-Ornois, 1902—Cluses, 1985), historiador da segunda geração da Escola dos Annales. Colaborou na organização da Universidade de São Paulo 1935-1937. Foi responsável pela introdução dos conceitos de curta e longa duração, que renovaram os métodos historiográficos do século XX: “Ciertas estructuras estan dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones; obstruyen la historia, la entorpecen y, por lo tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rapidamente. Pero todas ellas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. En tanto que obstáculos, se presentan como límites, (envolventes en el sentido matemático) de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse. Piénsese en la dificultad de romper ciertos marcos geográficos, ciertas realidades biológicas, ciertos límites de la productividad, y hasta determinadas coacciones espirituales: también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración” (Braudel, 1979, p. 70).

Nesse caso, com a leitura polissistêmica, enxergamos a instabilidade temporal, já que o tempo dos acontecimentos boia numa suspensão das temporalidades antes descritas, aquilo que Ludmer já advertia como lacunas dos saltos modernizadores. Desse modo, relaciona-se a leitura de Ludmer com o conceito de Braudel no que tange as linhas de maior duração. No campo das estruturas do poder, não tem movimento do tempo. Na América se impõe uma outra forma do poder, isto é, estabiliza na colonização e ali fica, estagnada, detida. A independência e a democracia foram revoluções temporais de muita curta duração que fracassaram diante da continuidade de um tempo maior que se perpetua, o tempo da colonização, logo imperialismo e neocolonialismo. Nessa linha se narram os romances sociais do século XX da América Latina.

Ludmer faz da literatura um instrumento para enxergar a temporalidade latino-americana e estabelece um diálogo permanente como a *realidadeficção*. Embora, ao questionar o tempo, torna a interpretação da realidade uma tarefa mais complexa, pois navegamos em categorias instáveis: especulação, ambivalência, imaginação pública, possibilidade, expropriação. Assumir a vertigem do instável se estabelece como o campo permanente de reflexão.

Ludmer joga o leitor profissional na contradição permanente da linguagem, a categoria que se anula a si mesma como parcela de sentido. Desfaz o paradigma sintagmático para juntá-lo todo de novo para ler em outras dimensões. Assim, ao juntar *realidadeficção*, *abstratoconcreto*, faz-se o exercício de desdobramento, não o oxímoro, protegido pelo espaço da individualidade. Ao aniquilar o espaço, o pensamento necessariamente aceita a existência inseparável do que se classificava como oposto para considerar a relação complementar. Esse exercício serve de exemplo a seguir. Ao questionar o tempo, questiona-se o poder, o poder do sistema colonial. Assim, a transgressão se instaura como código, como rota para pensar a partir de outras epistemologias e outras organizações temporais sobre o território. Nesse sentido somos obrigados a pensar a partir de outras categorias que não as produzidas pela cultura dominante. A ideia de pensar a literatura latino-americana como polissistema com diversas temporalidades alinha-se com o debate que questiona a colonialidade do saber.

Essa co-presença de temporalidades multiplica as agulhas da bússola. O norte de sentido se multiplica em diversos vetores, tanto que se faz necessário refazer de novo as cartas de navegação, modificando os instrumentos de medição. A saída oferecida por Ludmer não radica na invenção de novas categorias; pelo contrário, seguindo nossa forma de adaptação, usamos o já feito pelos outros e o deformamos para nosso arranjo, deformamos tanto a forma e na sua deformação nos instauramos. As teorias literárias construídas sobre o cânone europeu chegam às mãos dos pensadores latino-americanos e são deglutidas, deformadas, ato de antropofagia,

totalidade contraditória, como o heterogêneo. As palavras categóricas na crítica latino-americana são desfiguradas. A fábrica da realidade, de maquinaria às vezes desvencilhada, em desuso, transforma-se em uma outra coisa. No fundo, o espírito se reconcilia com a contradição, com sua doença e com seu defeito.

Outro conceito útil para a pesquisa tem a ver com a construção da voz do subalterno. A respeito, Josefina Ludmer na sua palestra sobre “Gaúchos, Índios e Negros”<sup>32</sup>, faz menção de uma parceria na qual o homem escritor serve-se do corpo do subalterno para representá-lo, mas numa atitude reivindicatória, embora não seja o próprio subalterno quem produz o discurso. O escritor captura a sua voz – no registro da cor local - e, parafraseando Ludmer, alguma expressividade do outro vaza nessa construção que faz o homem letrado. Contudo, não seria uma parceria, enquanto a relação é unívoca, não se tem uma participação colaborativa do subalterno, mas neste estágio da literatura latino-americana, a observação do escritor consegue registrar gestos de uma outra forma de pensamento não ocidental.

Ludmer apresenta três sujeitos/personagens como protagonistas de três gêneros específicos: o gauchesco (região Rioplatense e pampeana), o indigenista (região andina) e o anti-escravocrata (região Caribe), os quais são considerados como gêneros regionais, isto é, fenômenos literários autóctones, signos da identidade da região. Segundo Ludmer, não há um tipo de escrita como essa em outra parte do mundo. A professora argentina considera esse o aporte latino-americano à literatura universal. Os autores dessas narrativas fazem parte da elite intelectual da cidade letrada, seguem os padrões do romance realista e naturalista desenvolvido pela literatura europeia. Segundo Ludmer, na literatura indigenista e gauchesca, parafraseando: “há uma parceria de culturas, onde o escritor letrado deu uma voz ao subalterno e usaram a voz do oprimido como ficção, como voz construída”.

O “folclore” é o modo de recuperar essa voz, no entanto, usam o corpo e a voz com um propósito específico (militar ou econômico), enquanto é um personagem útil para um projeto identitário. Ludmer associa as parcerias culturais como encontros onde se usa a voz dos oprimidos para um outro projeto modernizador. As referências do “folclore”, do “popular”, são consideradas como formas primitivas, não entram na linha produtiva do progresso. A presença destes personagens aparece como nostalgia de um processo de expropriação do corpo, a

---

<sup>32</sup> Seminário ministrado pela professora Josefina Ludmer em dezembro de 2012, na Universidade de San Martín, Argentina. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mqp5QRaGkNk>.

passagem da barbárie para a civilização, isto é, inserir os oprimidos como cidadãos para formar nação. A proposta de Ludmer instiga outras perguntas: Nesse encontro, a voz tomada, responde a qual temporalidade? Como o escritor faz aquela passagem? Como constrói essa voz e esse corpo? Esses questionamentos serão abordados na leitura polissistêmica.

Os textos escolhidos não procedem de autorias periféricas, pois continuam sendo ainda produzidos por uma comunidade letrada. Esta pesquisa acolhe o termo de parceria unívoca, usado por Josefina Ludmer, para se referir à construção da voz do subalterno. Falar em “parceria” é provocativo e pode gerar polêmicas, enquanto não deixa de ser uma apropriação unilateral por parte de um grupo dominante para representar a voz do subalterno, o que conduz a uma violência epistêmica. No entanto, acho ainda útil inserir o termo na discussão já que a mesma Ludmer, nas suas conferências, reconhece que nessa apropriação “uma coisa vaza” daquele caráter observado, isto é, um conteúdo diferente. Ludmer também vai se referir a estes indivíduos como os produtores da riqueza, pois é a sua força de trabalho e o conhecimento que tem sobre a agricultura e a diversidade alimentar da região sobre a qual se organizam as primeiras economias dos impérios e das repúblicas. No entanto, não serão beneficiados pela distribuição do lucro.

A função de Ludmer nesta pesquisa é pensar instavelmente. Estrategicamente, Ludmer quebra os eixos da realidade cartesiana, tempo e espaço, a relação  $x/y$ . Seus pontos de encontro perdem a bidimensionalidade e recuperam o movimento em espiral ancestral, ou o transforma em tecido com múltiplas camadas, como tecidos criados, imediatos e efêmeros. Então surge essa relação constelar. Se essa relação se dissolve, as hierarquias também se relativizam, o pensamento bidimensional se deforma em objetos estranhos e móveis, relacionados, refletidos, às vezes sem contato, mas que entrecruzados podem nos oferecer uma nova constelação de pensamento, uma nova organização.

Se com Ludmer se verifica que é possível levar estas contradições à leitura da literatura (fábricas da *realidadeficção*), então é possível pensar a história da literatura latino-americana como um polissistema instável e que se reinventa. Nos romances, as memórias, as lembranças se juntam ao desejo, nesses romances se recobra a justiça. O tempo da ausência tenta se ligar à paisagem lembrada, os personagens ficam surpresos ao enxergar a mudança nos pequenos gestos do cotidiano. Nesse ponto as narrativas parecem se resolver por vários caminhos, já que o exercício de memória e esquecimento direciona os relatos para outros modos do destino. O

polissistema se expande para cada um dos projetos nacionais, na forma de encarar a incongruência do presente.

A ideia da leitura polissistêmica serve para falar das leituras que se cruzam, coincidem e se afastam, mas no fim, conformam um conjunto. A crítica colabora com outras leituras, acompanha o percurso. A crítica não se estabelece como poética, não é um *a priori*. O interessante da crítica latino-americana é que não proclama conceitos, enquanto não é uma unidade, mas uma totalidade. Nesse modo de crítica, não se estabelecem leis gerais, constrói-se a hipótese teoricamente através da leitura dos textos.

### 2.3 RODOLFO KUSCH: O PENSAMENTO POPULAR

O filósofo argentino Rodolfo Kusch<sup>33</sup> questiona a forma como se estima o popular. No livro *la negación del pensamiento popular* (escrito em 1975 e reeditado em 2012), expõe o modo como este tem sido considerado:

La vinculación que se suele hacer entre pensamiento popular y opinión resulta por demás sospechosa. Proviene en parte de identificar a lo popular con algo distendido y lábil, a lo cual sólo podría corresponder la opinión, considerada esta como un juicio igualmente difuso e indefinido.

Sin embargo no está dicho que el pensamiento popular se exprese siempre a través de opiniones, ya que podría hacerlo quizá por otros medios, y además convendría ver si el carácter peyorativo de la opinión es realmente merecido. (Kusch, 2012, p.13)

O pesquisador realiza um exercício de escuta e análise dos pensamentos de Anastasio Quiroga, folclorista da cidade de Jujuy e com residência na cidade de Buenos Aires; ele o considera um emblema que “brinda solución y salida a muchos planteos contradictorios de los más estudiosos” (2012). Kusch atua como ouvinte e interlocutor, com isto ele observa como e de que maneira o povo pensa, pois Anastasio representa esse modo de pensar, como habitante da cidade e provinciano de raiz. O livro se divide em dez capítulos, nos quais Kusch percebe as categorias e movimentos do pensamento popular: a ‘natura’ como princípio ordenador, o anti-discurso (uma outra lógica que opera a partir do ceticismo), a emocionalidade como força

---

<sup>33</sup> Rodolfo Kusch (Buenos Aires 1922-1979), professor de filosofia na Universidad de Buenos Aires (UBA). Também exerceu a profissão no ensino secundário. Seu trabalho de pesquisa se concentrou no nordeste Argentino e no planalto Boliviano. Entre as suas publicações: *La Seducción de la Barbarie* (1953); *América Profunda* (1962); *De la mala vida porteña* (1966); *Indios, porteños y dioses* (1964); *El Pensamiento Indígena y Popular en América* (1973); *La Negación en el Pensamiento Popular* (1975); *Geocultura del Hombre Americano* (1975/6); *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana* (1978). Seu trabalho tem sido resgatado nos últimos anos. Desde o 2011, realizam-se as jornadas *El pensamiento de Rodolfo Kusch*, sedeadas em Argentina, Bogotá e em 2019, no Brasil, na UFRGS.

energética que dá sentido ao pensar, a negação como forma de agir sobre a existência, a teologia popular, entre outros. Kusch observa diversos direcionamentos do pensar, mas também uma forma específica da existência no estar-sendo, até chegar ao tempo como sacrifício. O trabalho de pensador argentino é referência para se aproximar das epistemologias que emergem de comunidades consideradas periféricas e não produtoras de sistemas de pensamento ao nível científico. Muito antes que o norte global trouxera a franquia das epistemologias do sul e descolonização do saber, já Kusch estava produzindo materiais a partir de outros saberes não ocidentais.

Com essas contribuições nós poderemos compreender como está construída a voz do personagem popular, definir com maior nitidez o esboçado por Ludmer como isso que se filtra como genuíno no registro do escritor, isto é, os traços que o diferenciam. Desse modo, conseguimos rastrear a continuidade de um pensamento em outro, alicerçado no ancestral. É importante para a pesquisa entender como esses traços podem ser interpretados como continuidades epistemológicas de outras culturas ancestrais. Para entrar nessa reflexão, precisa-se considerar o pensamento popular como uma forma legítima de pensamento que transpassa para o literário. Para se referir aos romances que se vinculam com uma realidade social, no que tange às relações em torno do uso e da posse da terra, precisa-se entender o modo como o indivíduo se relaciona com o território, e quais os movimentos do pensar que ficam registrados nos personagens dos romances em estudo.

Primeiramente, a hipótese da qual parte o pensador é considerar o pensamento popular como fundante do pensar humano na sua totalidade, isto porque ele considera que a base da razão (latino-americana) se localiza no subsolo social, o que Ariano Suassuna, também defensor da arte popular, chama de quarto Estado. Nesse sentido, Kusch reconhece como produtora de pensamento e conhecimento a maioria anônima, também produtora da riqueza.

Esta mudança de perspectiva desafia a colonialidade do saber, que considera uma minoria elitizada como a única com as condições necessárias para a produção de conhecimento. À medida que a produção literária da região acolhe temáticas enraizadas a terra, estas começam a ter uma atenção diferente dentro do percurso da evolução da literatura. Quando, conforme a transculturação na narrativa latino-americana, a comunidade literária deixa de imitar e reproduzir as vanguardas europeias e procura outras fontes populares, evidencia-se uma evolução literária da região. Esta ideia sintoniza com a proposta do polissistema já que os sistemas periféricos são considerados estruturantes do sistema dominante da escrita.

Para a nossa pesquisa, Kusch se propõe como um exemplo de leitura crítica pelo método que ele segue para reconhecer o pensamento popular. Ele faz uma análise sobre o modo de pensar de Anastasio Quiroga, principalmente. É esse método o qual vamos seguir para compreender o modo de pensar dos personagens dos romances em estudo.

Kusch percebe umas outras categorias contidas nas falas de Quiroga, por exemplo, a ‘natura’, uma espécie de potência associada à natureza: “En general, tener humanidad consistía en una forma de estar a tono con la ‘natura’. Por el lado de ésta se llega a las ‘esencias de la vida’, a ‘lo necesario’, a ‘la pureza’” (Kusch, 2012, p.17). A natura seria o princípio ordenador pelo qual se distribuem os homens e as espécies animais. No entanto, para Anastasio Quiroga, a sociedade humana não segue o modelo da natura, ela é imperfeita e distorcida. Nesse sentido, há um ceticismo sobre uma possível utopia, no sentido de uma evolução de uma sociedade que não tem o dom da natura. Assim sendo, só resta a proposta ética, a determinação por parte de cada indivíduo. O pensamento popular não se dirige exatamente para o melhoramento coletivo da sociedade, já que é uma tarefa individual. Desse modo, no pensamento de Anastasio Quiroga a natura como princípio ordenador já tem estabelecida uma ordem. A sociedade que se distancia dela é o oposto desse princípio ordenador:

En suma, don Anastasio propone por una parte un elemento simbólico, como lo es la ‘natura’, que funciona como un elemento inspirador de energía vital y ética, y por la otra niega todo lo que se opone a ella, y que comprende la sociedad como entidad hostil y nefasta alejada de la ‘natura’. (Kusch, 2012, p.19)

Pensando nisso, o fato de se distanciar do princípio ordenador, isto é, renunciar ou negar a natura como princípio ordenador leva a se distanciar da realização do ser. Dentro da natura não se levanta a dúvida pela existência, não há uma aspiração a ser, como dever ser, ou como ideal. A pessoa que tem o dom da natura não precisa questionar a sua existência ou a sua identidade, pois ela já é a realização.

Esse modo de ser traz a negação como o modo pelo qual se nega uma sociedade que esteja distante desse princípio. A sociedade atual seria o avesso da natura, ‘el mundo al revés’:

Solo a partir de la ‘natura’, logra Quiroga negar todo lo que se da delante. En ese sentido su negación es similar a la del Martín Fierro. Niega igual que éste la sociedad y lo que niega es la vigencia de la moral dudosa de ésta, porque su ética personal es otra que la que tienen el don de la ‘natura’. (Kusch, 2012, p.20)

Os personagens dos romances apresentam desconforto com tudo o que fica distante do território e fora do tempo da natureza. Porque seu mundo e seu agir supõe outro princípio ordenador, diferente ao tempo da produtividade, ou o tempo do Estado.

O princípio ordenador dá sentido ao mundo e à existência, é por isso que só é possível de entendê-los a partir de uma práxis. O princípio ordenador, o que nesta pesquisa daqui em diante podemos entender como epistemologia, serve como uma fonte de significados e operadores seminais porque “sirven para clasificar desde el punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo y legitiman además esa valoración” (Kusch, 2012, p.20)

Esse princípio ordenador pode ser mencionado de diversas formas: deus, a providência, a sina, o destino. Usa a linguagem da cultura dominante para dotar de outro sentido, ancestral e epistêmico, que o faça presente no cotidiano. Assim, os personagens dos romances em estudo estabelecem seu princípio ordenador a partir do território, mas mencionado através de expressões religiosas, as quais às vezes se usam indistintamente da tradição cultural que advém. O fenômeno do sincretismo junta e sobrepõe forças espirituais em diversas roupagens. Isso será especialmente visível no romance haitiano.

Para que o personagem popular ganhe verossimilitude, os escritores lhes atribuem falas e pensamentos possíveis que correspondam a essa realidade que quer ser retratada no romance social. Assim, os escritores capturam, cientes ou não, imagens poderosas sobre o homem raiz, o pé descalço, o bicho do mato, o órfão, entre outras imagens que coincidem nos três romances e que permitem enxergar essas continuidades epistemológicas no caráter dos personagens.

Em segundo lugar, a natureza contém a diversidade, distribuída em diversas ordens, aparece nela o oposto, o desacordo, a diferença, tudo faz parte também da natureza. Anastasio não exclui a contradição, mas localiza ela na forma como os seres se relacionam. Nesse sentido, um projeto unificador é, em princípio, excludente da diferença; no entanto, ao se aceitar a heterogeneidade, também precisa se render ante a ineficiência de uma verdade ou uma realidade unívoca, o que seria uma abertura para a opinião como uma forma legítima do conhecimento porquanto é plurívoca.

Seguidamente, nas conversas com seu Anastasio, Rodolfo Kusch percebe os movimentos do seu pensar, a partir de um pensamento abstrato, que vá para a autorreferência e depois para uma consideração moral. O pensamento de Quiroga vai de um extremo para outro, se apresentando como anti-discursos, que finalizam em uma resolução ética que corresponda ao princípio ordenador.

Ante la pregunta sobre si la humanidad es coherente en sí misma, o si hay desigualdades en ella, contesta: ‘bueno, claro que la humanidad tiene sus diferencias’. De inmediato agrega, ya en un orden más personal, casi como si polarizara en sí

mismo la apreciación sobre la humanidad, lo siguiente: ‘por eso digo yo que ambos deben aflojar un poco’. Para reforzar este proceso enuncia una ley general a priori: ‘porque no puede ser que uno quiera siempre aplastar al otro’. Y llega a la afirmación final, concreta, donde su existencia adquiere una dimensión moral y dice: ‘si yo no me venzo a mí mismo, yo no puedo vencer a otro’. (Kusch, 2012, p.24)

Kusch desenvolve um método de escuta pelo qual consegue seguir a linha de raciocínio do Anastasio. Esse modo de apresentar o discurso e a sua oposição também está presente nos personagens populares, quando precisam conciliar o seu agir frente à injustiça e à possibilidade de fazer alguma coisa que vá contra o seu princípio ordenador. O personagem popular põe em prática uma ética, um modo de se comportar conforme uma ordem estabelecida. O território como princípio epistemológico, isto é, como ordenador do mundo, não se afasta do ser camponês porquanto ele está agarrado a ele.

O anti-discurso funciona segundo Kusch, como aquele que complementa a argumentação, os modos como as reflexões aparecem no sujeito partem do desconforto pela inadequação a lógicas que não se compreendem porque não fazem parte desse princípio ordenador da natureza, assim: “La contradicción se da solo en el orden lógico, pero es rebasada por el existir, de tal modo, que este amplía la argumentación y trasciende lo dicho, y apunta al verdadero significado de lo que se quiso decir” (Kusch, 2012, p. 27).

A emocionalidade também participa no pensamento popular. A vida emocional do sujeito participa na ação do pensar, isto é, o sujeito não se afasta daquilo que observa, ele mesmo, no seu existir, participa da reflexão através da sua emocionalidade. Nesse sentido, podemos fazer uma ligação com o sentipensar como uma forma singular de agir. Assim, ao longo da pesquisa usaremos o sentipensar<sup>34</sup>, para nos referir sobre uma ação do raciocínio que mantém o vínculo emocional. O termo é usado pelos pescadores do litoral caribe da Colômbia. O sociólogo Orlando Fals Borda o introduz para se referir a um modo específico de raciocínio popular. Kusch também concede relevância à emocionalidade que se liga ao pensamento popular, assim:

Lo emocional en este caso no debe ser tomado como opuesto a la inteligencia o como una simple disgregación de lo intelectual, sino como un campo del quehacer psíquico en el que las denotaciones son cada vez más difíciles por cuanto ellas se tornan

---

<sup>34</sup> A primeira referência acadêmica sobre o termo aparece com o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda: “Ese término no lo inventé yo, fue un pescador que iba conmigo quien dijo: —cuando actuamos con el corazón pero también usamos la cabeza, cuando combinamos las dos cosas, somos sentipensantes. Eduardo Galeano hoy lo usa en sus libros, claro que él muy honrado dice que lo tomó de la Historia doble de la Costa.” (Fals, 2008, 4:44-5:50). Para ampliação do significado e uso pode se consultar o Dicionário Alice em: [https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id\\_lingua=1&entry=24540](https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24540)

disponibles. La verdadera función que el área emocional tiene pareciera ser principalmente energética, pero de tal modo que, sin embargo, su fuerza hace el sentido de lo que se está queriendo decir. (Kusch, 2012, p.26)

A língua tem se considerado o código pelo qual se expressa o pensamento, objetivo e racional, este que tem sistematizado no ocidente o conhecimento como um conjunto de saberes sobre o mundo. No entanto, a diversidade epistemológica permite uma abertura maior já que outras formas de registro e outros modos de chegar no conhecimento também são possíveis. No caso, o pensamento popular apresenta uma experiência afetiva com aquilo que se conhece ou sobre o que se reflete. Para a pesquisa, considera-se o território como um princípio ordenador afetivo, pois nos romances em estudo se evidenciam pensamentos e escolhas que partem de um sentimento enraizado à terra, os personagens se consideram parte dele, eles não se distanciam, pelo contrário, retornam a essa sensação onde eles compreendem os códigos e tem um conhecimento útil para a existência, essa função energética da emocionalidade outorga sentido ao seu agir.

Rodolfo Kusch adverte que para compreender o pensamento popular é necessário superar o lugar que a emocionalidade traz na cultura de ocidente. Kusch parte da divisão dos sentimentos que estabelece Stern<sup>35</sup>, que considera os sentimentos excitantes como mais significativos. O caráter romântico produz aquela intensidade, aquela força exacerbada dos sentidos. No entanto, Kusch atribui para o indivíduo popular, sentimentos mais tranquilizadores como uma forma que retoma o ponto zero, a partir de onde a vida emocional tenta a sua renovação: “Pero ocurre que un individuo de extracción popular, no prefiere los sentimientos excitantes, sino los tranquilizadores, ya que le urge encontrar cuanto antes el punto cero emocional” (Kusch, 2012, p.26).

Desse modo, o perfil que Kusch elabora sobre o pensamento popular pode ser útil para compreender o caráter do personagem popular no repertório latino-americano, o que nos permite ir além de um estereótipo, considerado mais básico e como uma construção idiossincrática. Nesta pesquisa, iremos aprofundar a complexidade do personagem popular a partir dos movimentos do seu sentipensar.

As considerações de Kusch não somente partem do exercício de escuta com Seu Anastasio Quiroga, mas da sua dissertação com os conceitos do ocidente. Kusch se dirige para

---

<sup>35</sup> É possível que o autor se refira a Daniel N. Stern (1934-2012,) psicólogo e psicanalista estadunidense que elabora uma teoria sobre o desenvolvimento dos sentidos na infância. O texto de Kusch não oferece maiores dados bibliográficos.

outras referências, não as teóricas das disciplinas científicas, mas para outras formas do raciocínio que ele vai determinar como o pensamento popular.

Este modo de aproximação nos convida a considerar as linhas de raciocínio do personagem popular a partir de outras epistemologias, o que também nos permite estabelecer outras continuidades nessa linha de pensamento. Desse modo, o trazemos como um exemplo de prática de descolonialidade do saber, já que parte do seu trabalho se afasta do problema semântico do debate acadêmico, concentrado nas instituições que se ocupam principalmente da discussão do decolonial e as suas arestas em termos filosóficos, políticos e económicos. Kusch talvez materialize a pretendida descolonização do saber, pois ele trata o pensamento do povo anônimo que conforma a nação latino-americana a partir de outros referentes que não somente os da tradição filosófica do ocidente.

Ainda assim, Kusch funciona como um observador e uma escuta, o intelectual de primeira linha é o Anastasio Quiroga, através das suas falas vislumbramos o pensamento popular, o que nos permite distinguir com maior nitidez as oposições entre sistemas de pensamento, por uma parte o pensamento teórico do ocidente construído a partir de um tipo de epistemologia que distingue o sujeito e o objeto como forma do conhecer e, por outro lado, o pensamento popular que se liga ao território para dar sentido ao mundo e a partir dele agir. O Ocidente se ocupa das categorias semânticas sendo logocêntrico e objetivo.

As reflexões de Kusch são relevantes para estabelecer outras formas de interpretação do popular na literatura, não somente aquela inserida no romance como um personagem da narrativa, mas também como produção dentro das comunidades que cada vez mais usam a sua própria voz para se auto definir e auto referenciar, e de onde muitas elites letradas tem pegado isso “original” e tem padronizado a partir de uma estética ocidental universalizante.

Kusch faz uma leitura próxima das temporalidades que pode ser útil para compreender outras formas de pensamento dentro das literaturas já canonizadas pelos projetos nacionais e identitários:

El poema [Martin Fierro] se escribe entre otras causas porque el gaucho es desplazado por los organizadores del país. Por una parte, estaba el país de Mitre, por la otra el del gaucho. Y el poema asume a este último en el personaje de Martin Fierro, pero asume su sacrificio, o mejor, su tiempo para el sacrificio para oponerlo al otro tiempo, el de la empresa, el tiempo colonial en el que estaban embarcando al país. Por eso y no por otra cosa dispersa a los personajes a los cuatro vientos, precisamente trata de que se sacrifiquen en un tiempo propio, para lo cual debían sustraerse el tiempo colonial que se imponía en Américo [sic]. Resuelve la contradicción que existe entre el tiempo colonial del país, y el tiempo requerido para el sacrificio, el que es necesario para someterse a la negación y justificar la residualidad de uno mismo y recobrar la verdad. (Kusch, 2012, p.108)

Nesse tipo de leitura, o autor reconhece as temporalidades do Estado que está se formando, o tempo da produção, do capitalismo, o tempo colonial que ainda permanece, e um outro tempo, o do sacrifício, que segundo o autor é o momento da verdade. A partir do contraste entre a leitura de Ludmer que traz a ideia das temporalidades, e este outro desenvolvimento de Kusch, achamos uma fenda pela qual podemos arriscar uma interpretação dos textos em estudo.

Finalmente, ao juntar o pensamento de Ludmer sobre temporalidades e as contribuições de Kusch, podemos pensar que quando os personagens expressam sua relação com a paisagem observada, *sentipensada*, instaura-se uma outra temporalidade, aquela dos primórdios, aquela intocada pela lei ou pelo Estado. Também, nessa observação da paisagem, o homem enxerga o porvir. É possível a partir de uma leitura de temporalidades abrir fendas nessa forma unilinear do relato para indagar por outras organizações do mundo.

A leitura de Ludmer sobre temporalidades ajuda na compreensão de tempos intrincados, retorcidos, provenientes de sistemas de pensamento diversos, que ao relacioná-los polissistemicamente advertem sobre a co-presença e co-ausência de diversos modos de organização do mundo. Com Rodolfo Kusch, valorizamos essa organização do mundo como uma forma legítima de sistematização do conhecimento. O texto literário gera uma visão ampla do tecido *realidadeficção*. Esse tipo de leitura é característica da região, enquanto se procura no texto literário as relações em tensão de diversos paradigmas.

## 2.4 SILVIA RIVERA CUSICANQUI: A SOCIOLOGIA DA IMAGEM

Silvia Rivera Cusicanqui<sup>36</sup> (Bolívia, La Paz, 1949), pensadora, pesquisadora e docente. Ela elabora a sociologia da imagem, um modo de análise pelo qual a forma visual conserva o discurso do pensamento ancestral e a história da resistência. A partir desta metodologia, Rivera identifica continuidades nas imagens que perduram na memória coletiva, mas também na interpretação do arquivo colonial por parte das comunidades dominadas. Esta leitura apresenta a perspectiva crítica do subalterno, que contrasta com a estrutura colonial imposta.

---

<sup>36</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual e ativista boliviana. Seu tema de pesquisa são as revoluções anticoloniais do Katarismo. A sua proposta se articula às cosmologias aimará e quéchua. Fundadora da oficina de história oral andina e do coletivo ch'ixi. Crítica da relação do cânone com os estudos pós-coloniais, especialmente do grupo modernidade/colonialidad. Entre seus principais trabalhos: *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aimara y quwchua de Bolivia (1986)*, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis (2018)*. *Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización (2019)*.

A imagem torna-se uma estratégia para difundir o discurso da resistência, ainda que ele não seja necessariamente produzido ou mantido pela comunidade. As imagens conservadas no arquivo do colonialismo contêm uma outra leitura, o substrato simbólico dirige-se para uma comunidade específica, que se ativa em momentos decisivos de confrontação, revitalizando a imagem e atualizando a leitura ancestral. Para compreender este processo, apresento duas experiências de leitura feitas pela autora no seu livro *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010), para exemplificar a metodologia realizada e que servirá de bússola para pensar as continuidades epistêmicas das diversas tradições da região da América Latina – Abya Yala.

Primeiramente, temos uma leitura simultânea de duas revoltas na Bolívia: o conjunto de mobilizações e bloqueios de caminhos nos anos 2000-2005, e seus antecedentes na rebelião de Tupaq Katari em 1781, levantamentos massivos pan-andinos que agitaram toda a região, como resposta às medidas bourbônicas implantadas na metade do século XVIII.

Si miramos la rebelión de Katari desde el presente, la memoria de las acciones se proyecta en el ciclo de levantamientos y bloqueos de caminos de los años 2000-2005, con epicentro en la ciudad de El Alto, uno de los cuarteles generales de las tropas rebeldes en 1781. Lo que se ha vivido en los años recientes evoca una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro, que puede culminar en catástrofe o en renovación. En 1781, la derrota de los indios construyó símbolos de dominación duraderos, a través de la pintura, el teatro y la tradición oral. En 2003-2005 esa derrota revierte en una victoria de los sublevados. (Rivera, 2010, p. 10)

Destaca-se a forma como a autora enxerga a temporalidade do passado que intervém no futuro-presente, em circunstâncias semelhantes e locais idênticos. Essa ideia de multi-temporalidade apresenta profundas raízes ancestrais. Rivera Cusicanqui invoca o aforismo aimara: *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, o qual se traduz como: “olhando para o passado para caminhar no presente e no futuro”.

A sua linha de análise consiste em acompanhar a continuidade de um conjunto de imagens aninhadas no território e nas expressões populares dos povoadores. Rivera explicita o seu sentido em termos de inversão e insurgência. Ela adota como exemplo a revolução katarista em 1781, para expor a permanência das relações de resistência e poder, expressadas novamente nos defeitos do tempo.

O líder indígena Tupac Katari, apelido de Julián Apaza, 1750-1781, movimentou o cercado à cidade de La Paz em duas ocasiões, porém a resistência dos espanhóis, aliás, o apoio das forças vindas da cidade de Buenos Aires, abrandaram a rebelião. Tupac Katari foi preso e sentenciado à morte por esquartejamento na cidade de *Peñas*, após uma intensa perseguição que terminou pela possível traição de um dos parceiros da sublevação. Sua cabeça foi exposta

no morro de *Killi Killi*, na cidade de *La Paz*, o braço esquerdo em *Achacachi*, o direito em *Ayo Ayo*, sua perna direita em *Chulumani*, e a esquerda em *Caquiaviri*. E tem mais, ordenou-se que o peito se mantivesse na forca e depois fosse reduzido às cinzas, as quais foram atiradas ao vento para que não ficasse rastro nenhum de Tupac Katari.



<sup>37</sup>Anexo 1. Monumento a Túpac Katari na localidade de Peñas, Bolívia.

Segundo Rivera, o esartejamento do líder da revolta transforma o lugar e fixa um acontecimento futuro: a reunificação do corpo político da sociedade indígena. Assim, a memória fica como um projeto do futuro, registrado em eventos e imagens. Rivera remete à tese doutoral de Sinclair Thomson, intitulada *Cuando sólo gobernasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz, 2007). O autor aprofunda não somente nos episódios em 2005, mas nas estratégias coincidentes na organização indígena katarista, em 1979.

Es a través de ese acto brutal de violencia simbólica, el descuartizamiento de Katari, que Thomson organiza su estrategia de investigación, viendo dónde llevaron los miembros de su cuerpo después de su muerte en Peñas (...) Son estos cuatro lugares los que orientan su búsqueda en los archivos, y allí descubre nexos con las provincias Chuchuito (en el actual Perú) y Larecaja, en el norte de La Paz, conformando así un trayecto de estudio comprensivo, pero a la vez profundizando algunos casos y lugares que le permiten ver procesos largos que se desenvuelven durante décadas. (Rivera, 2010, p. 13)

A leitura indígena do acontecimento se realiza a partir de um conceito-imagem, o esartejamento, conservado no registro histórico escrito e pictórico. Porém, a interpretação do episódio constrói-se nas comunidades que o significam a partir de uma enciclopédia diferente. Desse modo, o desmembramento do corpo, que em princípio fosse um corretivo para pôr fim

---

<sup>37</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:T%C3%BApac\\_Katari.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:T%C3%BApac_Katari.jpg) Acesso em: 02/11/2020

às revoltas indígenas, é interpretado pela comunidade indígena como temporalidade ainda não realizada, isto é, o corpo que se reunifica no projeto futuro.

A imolação do herói anticolonial e a sua interpretação aparecem em outros relatos. No romance *El reino de este mundo*, do cubano Alejo Carpentier, os africanos observam a Makandal, que se transforma em mosca e sai da fogueira, enquanto os espanhóis somente enxergam o corpo de um insurrecto abrasado pelo fogo. A partir daí, Makandal gera uma lenda que mobiliza a sublevação. As imagens dirigem-se para leitores específicos, codificados conforme um acervo ancestral que responde a um outro sistema de conhecimento. A memória estrutura parte do paradigma que foi amordaçado pela violência colonizadora. Assim, aquilo que escapa à compreensão do colonizador se traduz no silêncio, o ancestral fica como tabu.

A exposição do corpo desmembrado fez parte do genocídio europeu como forma de punição das revoltas. É importante salientar a extrema violência sobre os corpos, inédita na prática de guerra dos povos originários. Ainda que em confrontos violentos, o esquartejamento impiedoso do império europeu gerou uma incompreensão total para os povos dominados.

Na Colômbia, temos também o esquartejamento de José Antonio Galán, líder da revolução dos comuneros, movimento de rebelião contra as medidas borbônicas na cidade de Socorro, *Virreinato de la Nueva Granada* (1781). Ele foi preso e assassinado em 1782, seu corpo foi desmembrado e as suas partes espalhadas pelos outros povos insurrectos, a modo de exemplo. No *virreinato de Perú*, temos o caso de Túpac Amaru II (1742-1781), indígena quéchua que chefou a primeira e maior rebelião independentista e abolicionista na América colonial, e que foi forçado a testemunhar o assassinato da sua família inteira. Tentaram esquartejá-lo ainda vivo, atando cada uma das suas extremidades em cavalos, mas não conseguiram; depois de várias tentativas, optaram pela decapitação, e posteriormente, o esquartejamento. Sua cabeça foi posta numa lança e exibida em *Cuzco* e *Tinta*, seus braços em *Tungasuca* e *Carabaya*, e suas coxas em *Levitaca* e *Santa Rosa*.

Um outro assassinato que passa para a memória iconográfica do povo inca é a morte de Atahualpa (1502 – 1533). Depois de ser capturado pelo exército espanhol, o Inca Atahualpa é subornado por Francisco Pizarro a entregar um cômodo cheio de peças de ouro em troca da sua liberdade. No entanto, depois de ter o ouro em seu poder, o espanhol recusa a libertação. A traição, neste caso, deixa como ensino que a palavra do espanhol não tem valor e é traiçoeira. Desta vez, a traição e o sacrifício do Inca governador ficam na memória e dão continuidade para a resistência incaica. Wamán Puma registra o assassinato nas suas crônicas, mas também fica no registro oral e escrito. A propósito, na antologia de poesia Quéchua, o escritor José María Arguedas recupera um poema dedicado à morte do herói:

Enriquecido con el oro del rescate  
 El español.  
 Su horrible corazón por el poder devorado;  
 empujándose unos a otros,  
 Con ansias cada vez, cada vez más oscuras,  
 Fiera enfurecida.  
 Les diste cuanto pidieron, los colmaste;  
 Te asesinaron, sin embargo (...)  
 Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,  
 Y destruidos;  
 Perplejos, extraviados, negada la memoria,  
 Solo;  
 Muerta la sombra que protege;  
 Lloramos  
 Sin tener quien o a donde volver,  
 Estamos delirando.  
 ¿soportará tu corazón,  
 Inca,  
 Nuestra errabunda vida  
 Dispersada,  
 Por el peligro sin cuento cercada, en manos ajenas,  
 Pisoteada?

(Elegia anónima copiada por J.M.B. Farfán del cantoral recopilado por Cosme Ticona, en Pisac, Calca, Cuzco en 1939. Consideramos que pertenece al siglo XVII)

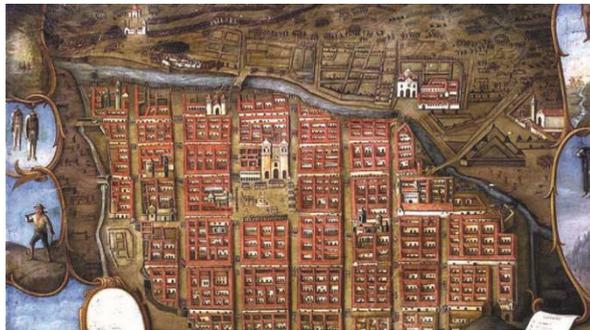
Segundo a tese doutoral de Carlos Maria Vacacela Medina (2017)<sup>38</sup>, o poema, na sua versão em língua Quéchuá, parece ter diversas variantes no Peru, no Equador e na Bolívia, e a sua tese aborda a análise do poema a partir de seu aspecto hermenêutico e como hipotexto. A morte do governador trouxe um impacto sobre o povo quéchua e este foi expressado em diversos formatos e textos; também traz diversas interpretações, segundo a versão e o seu local de interpretação. Neste caso, é possível afirmar que o acontecimento gerou seu próprio repertório e afirma-se como tema presente em diversas produções orais, pictóricas e escritas. O fato traz a ideia de volta do tempo, também a condição de povo órfão. A divisão do corpo tenta, numa advertência sinistra, dividir a comunidade. A resposta dos *Virreinos* é idêntica para ambos os casos de sublevação. A análise proposta convida a indagar se nesses outros territórios foi mantida a continuidade de imagens e se elas são relacionadas a repetidas revoltas, como no caso boliviano. A revolução katarista, pelo menos, é pedra angular na formação política boliviana; isto é, para compreender a atualidade da Bolívia, precisamos conhecer aquela continuidade ancestral e, sobretudo, o destino das interpretações sobre os acontecimentos registrados pela história oficial.

---

<sup>38</sup> *Estudio literario y sociocultural de la Elegía a la muerte de Atahualpa: puntos de unión entre el mito y la realidad*. Tesis doctoral de Carlos María Vacacela Medina. Universidad de la Laguna, Tenerife, 2017.

Desta experiência de leitura visual podemos salientar a importância da comunidade interpretativa e a continuidade de símbolos que recuperam seu sentido em momentos de crise. É importante observar como estas imagens não se preservam especificamente no registro escrito, o instrumento do colonizador. É nas palavras, nos aforismos populares, na memória transmitida que se conserva esse sentimento de futura reunificação. Para pensar as continuidades epistêmicas de tais tradições é preciso ir além da escrita do arquivo colonial do dominador.

No entanto, o mesmo arquivo colonial também permite resgatar o erro e a interpretação do subalterno. Trazemos um outro exemplo de leitura da imagem, desta vez na produção pictórica, o que nos permite compreender desta vez a continuidade epistêmica a partir do erro. Neste caso, Rivera se refere ao quadro do pintor de Oruro, Florentino Olivares.



Anexo 2, cerco a la ciudad de La Paz, 1781<sup>39</sup>

São poucos os dados da obra (que parece cópia de um documento ainda mais antigo); sabemos apenas que representa o cerco à cidade de *La Paz* em 1781. A memória museográfica resguarda a obra como testemunha do horror, mas aponta nela diversos erros relacionados aos pontos cardeais. Segundo o Historiador Carlos Gerl, o quadro foi pintado ao avesso, e o determina como um quadro com defeito:

El historiador Carlos Gerl explica que la pieza histórica "fue pintada al revés" y posiblemente desde el mirador de Killi Killi que, de acuerdo a algunas versiones históricas, fue el cuartel general de Túpac Katari, desde donde comandó el cerco durante los 11 meses.

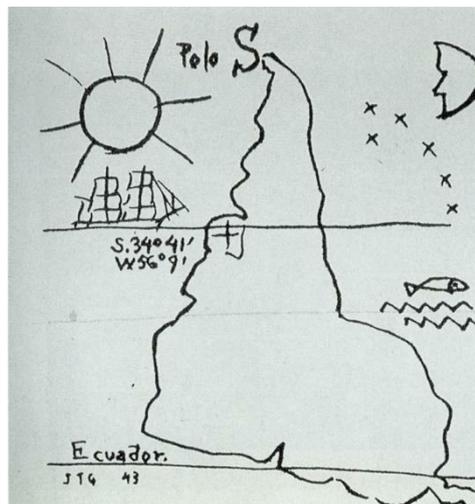
"El norte está abajo. Es un plano invertido de la ciudad y retrata la situación del cerco, muestra los muros y cómo los cinco puentes de la ciudad estaban tomados. El cuadro retrata la situación dramática en la que quedaron los españoles, que habitaban separados de los barrios de indios", dice el investigador.

Para Gerl, el lienzo fue mandado a hacer para dejar testimonio del hecho, que llenó de caos y terror la entonces pequeña ciudad española.

<sup>39</sup> <http://notasdelahistoriadebolivia.blogspot.com/2016/07/el-cuadro-que-revela-como-fue-el-cerco.html> acesso em 01/11/2020

El historiador cita los escritos de Diez de Medina, un español acaudalado que habitaba en plena plaza Murillo -en la casona sobre la calle Comercio, que hoy es el Museo Nacional de Arte- donde se lee "el horror que vivieron los españoles". (...) El cuadro de Florentino Olivares que plasmó el cerco a La Paz de 1781 es hoy uno de los tesoros más resguardados por la Alcaldía de La Paz. De acuerdo a la información que tiene el lienzo, este fue pintado en 1888. Se encuentra en exhibición en la planta alta del Museo Municipal Casa de Murillo, en la sala de conspiración y despacho.<sup>40</sup>

Desta vez, o território indígena é representado em um vácuo, pois só as igrejas são desenhadas, os rebeldes são diminutos, como bichinhos, que, em multidão, podem vencer o inimigo, uma imagem comum nas lendas indígenas. Eis um exemplo de dupla interpretação, onde o conceito do avesso ganha maior relevância e realocaliza os modos de interpretação. Dessa maneira, precisaríamos levar em conta não somente o lugar de fala ou enunciação, mas também o lugar de escuta ou de interpretação. Na leitura do colonizador, o erro se aprecia de forma negativa, reforçando a ideia de um pensamento fraco por parte das comunidades. Embora o quadro tenha sido elaborado no contexto da arte colonial, é interessante como a sua concepção não escapa dessa outra versão dos vencidos, ao manter uma outra perspectiva e organização do território. O *conceitoimagem* sobrevive como peça de museu e mantém subversivamente o discurso futuro da resistência. O mapa ao avesso retorna como continuidade na representação de uma América Latina cujo Norte é o sul, símbolo dos discursos anti-imperialistas.



Anexo 3<sup>41</sup> *América invertida* (1946) desenho do artista uruguaio Joaquín Torres García

<sup>40</sup> <https://www.paginasiete.bo/gente/2016/7/28/cuadro-revela-como-cerco-1781-104242.html#!> Acesso em: 26/10/2020

<sup>41</sup> [https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaqu%C3%ADn\\_Torres\\_Garc%C3%ADa](https://pt.wikipedia.org/wiki/Joaqu%C3%ADn_Torres_Garc%C3%ADa) . Acesso em 08/11/2020

Perante os exemplos, entendemos como as imagens do erro e do avesso se posicionam no pensamento latino-americano, gerando uma outra perspectiva, compreensível para aquelas comunidades que mantêm o gesto da resistência. As interpretações contraditórias se conservam a respeito de um mesmo acontecimento histórico. Assim, o registro na tradição ancestral continua em imagens pictóricas, lendas, frases atribuídas ao herói, e fica, ao mesmo tempo, como parte do roteiro museográfico das revoltas fracassadas. No entanto, o futuro da sublevação só pode ser compreendido pelas comunidades submetidas. Assim, na continuidade do pensamento ancestral, o cenário da sublevação se duplica e as temporalidades se encaixam de novo no *passadofuturo* para conformar o presente da revolta.

Compreendemos, a partir do exemplo boliviano, a colisão de temporalidades e epistemologias em conflito. O *conceitoimagem* se construiu na ideia de esgarçamento. Mas, em uma segunda interpretação, a futura reunificação do corpo político indígena se manteve remanescente e emerge de novo nas Revoltas de Caminhos de 2000-2005, desta vez com uma vitória anunciada. Aquela repetição afetaria a concepção do tempo, já que as relações coloniais permanecem intactas sobre os dois episódios, porém aquela continuidade colonial só consegue ser vencida no triunfo da revolta. O pensamento colonizador detém o tempo em um fixo colonial, enquanto o pensamento ancestral tenta superá-lo.

Los temas retornan, pero las disyunciones y salidas son diversas; se vuelve, pero no a lo mismo. Es como un movimiento en espiral. La memoria histórica se reactiva y a la vez se reelabora y resignifica en las crisis y ciclos de rebelión posteriores. Es evidente que, en una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena. (Rivera, 2010, p. 13)

Por outro lado, aparecem outros modos de registro, tanto no museu, quanto nas expressões de caráter popular, na música e no teatro.

Esta escena ya fue introducida en el teatro: en 1786, cinco años después del suceso, en La Paz se puso en escena este episodio cruento en una obra pedagógica destinada al pueblo llano (Soria 1980). Las figuras del Museo Costumbrista retoman la tradición popular de las Alasitas con miniaturas de yeso, pero muestran a Katari en el momento mismo de su descuartizamiento. La escena plasma la soledad del cuerpo indígena – separado de sus bases comunitarias y atado a cuatro caballos– en medio de los verdugos que lo rodean. Pero la imagen debe tener resonancias distintas según quién la mire: para unos será un indio sanguinario que recibió su merecido; para otros un cuerpo desmembrado que se reunificará algún día inaugurando un nuevo ciclo de la historia. (Rivera, 2010, p. 11)

Os romances em estudo também carregam imagens poderosas, ignoradas na interpretação convencional, mas que a partir de uma perspectiva ancestral, ganham sentido.

Dessa maneira, Silvia Rivera, convida-nos a procurar as continuidades do pensamento ancestral. Para esta pesquisa, essas continuidades não se direcionam somente na preservação de resistência militante, mas como continuidades que preservam os sentipensamentos da terra. Vamos seguir o exemplo de leitura da sociologia da imagem para identificar nos romances aquelas continuidades que conservam a relação ancestral com o território que, pela sua complexidade, se desenvolverá como território epistemológico.

Por outra parte, o mundo ao avesso (*mundo al revés*) é o que Rivera determina como a teorização visual do sistema colonial registrado por Wamán Puma em *Nueva coronica y buen Gobierno* (1600-1615). Este texto de autoria indígena é retomado pela autora como objeto de estudo nos discursos de-coloniais com uma interpretação atualizada, a partir de categorias do pensamento ancestral.

Mundo al Revés es una idea recurrente en Wamán Puma, y forma parte de lo que considero su teorización visual del sistema colonial. Más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio, y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española. Una primera idea es la de orden/desorden. Son varias las secuencias en que toca este tema. Al principio de la crónica, muestra diversos tipos de órdenes: el orden de las edades, el orden de las calles o distribuciones espaciales en los centros poblados, y el calendario ritual. A pesar de que adopta el calendario gregoriano, esta secuencia nos muestra el orden de las relaciones entre los humanos y el mundo sagrado, que acompaña tanto las labores productivas como la convivencia comunal y los rituales estatales. Pero luego de haber detallado los daños de la conquista, los abusos del corregidor y las brutales usurpaciones y daños perpetrados por la ambición del oro y de la plata, vuelve al tema del calendario, pero esta vez despojado de la ritualidad pagana. Así muestra un orden productivo no exento de ritualidad y devociones, en el que se suceden los meses y las labores y se enlaza el santoral católico con las rutinas del trabajo. Este orden se funda en la tierra y tiene nexos con el calendario ritual de las primeras páginas. De este modo, se pone en evidencia la centralidad de la comida y de la labor productiva en el orden cósmico indígena. (Rivera, 2010, p. 22)

Conforme a leitura de Rivera, os primeiros desenhos expressam diferentes ordens. Assim, a ordem das idades, a ordem das ruas ou as distribuições espaciais nos centros e povoados e no calendário ritual, representam os relacionamentos humanos estabelecidos mediante o comunitário e o ritual como forma e organização do governo pré-colombiano. Nos desenhos decorrentes, as ordens adequam-se à ordem produtiva, adotando o calendário gregoriano. Rivera aponta que aquela outra ordem preserva a ritualidade, embora o tempo do colonizador se enlace com as rotinas ancestrais da lavoura. Na interpretação se faz destaque da comida e a sua relação com o trabalho na organização econômica indígena.

A comida é central na cosmogonia, não somente como necessidade básica de subsistência, senão como atividade humana. Na organização ancestral, não se tem um conceito de riqueza, mas de fartura, prosperidade e equilíbrio, bem como de transição permanente dos diversos planos da existência. Nas culturas ameríndias, o presente das entidades da natureza são as sementes e as técnicas de lavoura, em contraste ao mito do ocidente, baseado no fogo como principal presente da divindade. Rivera salienta esses conceitos para interpretar a organização do pensamento indígena. O tempo é cíclico conforme os ciclos da vida, não se tem bem ou mal, a chuva não é pior do que a seca, a morte não é mais prejudicial do que o nascimento. Nas cosmogonias ancestrais, o tempo é infundável, mas cíclico, não unilinear. O tempo pode se alongar, segundo a natureza precise. Essa concepção do tempo é característica dos povos andinos, bem como dos povos da América Central. Por outro lado, os planos cósmicos organizam o espaço da comunidade: na cosmogonia andina, a *Chakana* (cruzeiro do sul) organiza as quatro direções com seus correspondentes elementos, e a partir daí, os ciclos da vida organizam-se circularmente, isto é, o cruzeiro contido no círculo.

En la chakana están presentes las cuatro direcciones, las cuatro regiones y los cuatro elementos vitales: Nina (fuego), Yaku (agua), Wayra (viento) y Jallp'a (tierra). Con la Chakana nuestros sabios pudieron también establecer las estaciones del año, los solsticios, los equinoccios, determinar cuáles eran las épocas propicias para la siembra, para la cosecha, organizar socialmente a la comunidad, por ejemplo, distribuyendo los trabajos y los cargos de acuerdo con las capacidades de cada persona. Todo en común unidad, en reciprocidad, igualdad y armonía

**Carmelo Sardinas Ullpu**, qheshwa

Antigua Nación Wisijsa, Qilla Suyu, hoy estado plurinacional de Bolivia  
Organización Mink'akuy Tawantinsuyupaq, Provincia de Buenos Aires (Monashesi,  
2008: 159)

(Mártinez Sarasola, 2014, p. 30)

Assim, a pensadora boliviana se afasta da leitura estruturalista de Rolena Adorno, que desenvolve uma rigorosa divisão de planos acima, embaixo, esquerdo, direito, seguindo uma perspectiva conforme a distribuição no espaço. Silvia Rivera acompanha a sequência dos desenhos como *flash back*, ao recuperar as ideias do sistema *tempoespaço*. Rivera propõe que é uma crítica à ideia da exploração trabalhista, à ideia bíblica do trabalho como castigo. Nessas ilustrações também lê as humilhações e a condição de opressão: “parece haber internalizado el discurso racial español, pero a la vez revela la existencia de un orden jerárquico prehispánico” (2010, p.27). Desse modo, percebemos o começo da crítica histórica ao colonialismo, mantida no pensamento latino-americano, ainda que as formas de aborda-lo tenham se construído mediante diversas dimensões.

Todos los órdenes expuestos se concentran en mostrar la organización temporal y espacial de la sociedad indígena, entendida como un orden justo y un “buen gobierno”. La intención argumentativa y crítica se hace visible comparando unos dibujos con otros, explorando los contrastes y paralelismos, la reiteración de estilos compositivos y la organización de series. En cierto sentido, ya este ejercicio fue realizado por Rolena Adorno, al analizar las líneas divisorias internas de los cuadros, destacando los valores significativos de la derecha y la izquierda, el arriba y el abajo, el uso de las diagonales y de los espacios centrales, para argumentar que allí se esconde una suerte de inconsciente andino y una concepción indígena del espacio. Sin embargo, a mí me deja insatisfecha la aproximación estructuralista o semiótica que suele hacerse de su obra, tanto como la idea de su alteridad indígena. De manera más bien arbitraria, aplico a estos dibujos nociones anacrónicas, tomadas del cine, como la de secuencia o la de “flash back”, porque ello me permite explorar otras aristas, hipotéticas, de su pensamiento: ya sea en contraposición o como complemento al lenguaje escrito, estas ideas parecen apuntar a la comprensión, a la crítica y sobre todo a la comunicación de lo que él ve como los rasgos fundamentales del sistema colonial. En este sentido, considero que en sus dibujos hay elementos conceptuales y teóricos que se transforman en poderosos argumentos críticos. (Rivera, 2010, p.25-26)

A sociologia da imagem procura no arquivo colonial a continuidade ancestral, e a sua interpretação dos acontecimentos. Em um não dizer, serve-se das imagens de Wamán Puma para resgatar aquelas formas ocultas que convencionalmente interpretaram-se como registros errados, mas oferecem a complexa compreensão dos indígenas sobre a ordem social colonial. Na verdade, para compreender o pensamento ancestral precisamos ir além da representação, pois o pensamento ancestral tem uma elaboração simbólica tradicional, portanto precisa de um exercício hermenêutico, baseado na compreensão da carga simbólica e histórica pela qual constrói-se o significado. Uma das dificuldades dos estudos da literatura colonial indígena é precisamente subestimar o raciocínio ancestral, bem como desacreditar na continuidade desse pensamento. Julga-se ainda como um conjunto de crenças animistas, de teor mítico, próximas do pensamento primitivo sem considerar sua complexidade como sistema de pensamento. O fato de não considerar o ancestral como um sistema de pensamento e sua epistemologia como uma forma genuína de organização do mundo advém, ainda, daquela ideia de considerá-lo como fraqueza de raciocínio. De novo, o pensamento europeu sequestrou o termo razão, racional, para se colocar no cume do desenvolvimento da espécie humana; usou o termo para se diferenciar do outro diferente:

pensamento lógico racional / pensamento mítico  
 cultura escrita / cultura ágrafa  
 história / pre-história  
 individualidade/ colectividade  
 pensamento religioso/ crenças animistas  
 arte mimética / arte primitiva  
 artista /xamã - artesão

As dicotomias expõem os termos pelos quais o racional, histórico, escrito, sobrepõe-se hierarquicamente para manter o eurocentrismo como ponto de partida para estabelecer os critérios no estudo dos textos, inclusive sobre a qualidade de produção e interpretação. Aquela ideia vai permanecer e se naturalizar para construir a individualidade dos personagens subalternos nos romances do século XX.

De outro lado, as produções indígenas da época colonial sofrem aquele questionamento sobre a exatidão dos relatos, negando a capacidade intelectual de crítica e elaboração de um pensamento simbólico. Desse modo, considera-se esses documentos como rascunhos infantis, carentes de sentido:

Pero las lecturas historicistas, las apreciaciones basadas en ideas de “autenticidad” y autoría han hecho aún más daño a esta obra. Hay una enorme cantidad de estudiosos que se han propuesto mostrar las falsedades e invenciones del cronista, su uso de otros textos y la imprecisión de muchos de sus datos y personajes. El caso de Candia es elocuente: nunca se entrevistó en realidad con Wayna Qapaq, y no fue él sino Pizarro quien viajó a España con el oro del Inka. La visión estrecha de la crítica académica ha pasado así por alto el valor interpretativo de la imagen, atendida a la noción de “verdad histórica”, que salta por encima del marco conceptual y moral desde el cual se escribe o dibuja, desdeñando el potencial interpretativo de esta postura. Lo mismo ocurre con la representación de dos ejecuciones famosas: la muerte de Atawallpa en 1533 y la de Tupaq Amaru I en 1570. Los dibujos de ambos episodios son casi idénticos [ver imágenes en páginas 16 y 17]: el Inka legítimo y el Inka rebelde de Willkapampa yacen echados, orientado su cuerpo en el mismo sentido, mientras un español les cercena la cabeza con un gran cuchillo, en tanto que otro lo sujeta por los pies. Ya sabemos que Atawallpa no murió de esta manera, pues fue sometido a la pena del garrote. En el caso de Tupak Amaru I la representación es más fiel, y la cercanía vivencial al cronista más evidente. Pero el que proyectara esta visión hacia la conquista y la muerte de Atawallpa no se justifican por falta de fuentes. ¿Puede acaso sostenerse que Waman Puma se basó en versiones falsas, que fue víctima de la desinformación o la ignorancia? Tratándose de personajes tan importantes, ¿no amerita este “error” algo más que una corrección o puntualización historiográfica? La similitud de ambas figuras induce de modo natural a un “efecto flash back”, que nos permite ver en ellas una interpretación y no una descripción de los hechos. La sociedad indígena fue descabezada. (Rivera, 2010, p. 31)

Aquelas imagens permanecem no discurso oral para registrar o confronto cultural e civilizatório. A imagem se duplica nos dois sistemas, como documento do arquivo colonial e como imagem oral, que transita para explicar na época republicana a incongruência dos discursos de direitos e igualdades. O mundo ao avesso evidencia a prática de exclusão da escrita e seu valor de verdade só para os cidadãos da cidade letrada, ao mesmo tempo que aqueles fora do sistema da escrita ficam excluídos da proteção do Estado, mas forçados ao pagamento de tributo e ao cumprimento da lei. Assim, a interpretação ancestral usa a imagem do mundo ao avesso para lembrar a permanência da condição colonial. Rivera observa esses erros não

registrados pela palavra escrita e segue o destino deles na produção e interpretação das imagens, as quais não foram atingidas pela censura da ordem imperial.

La lengua en la que escribe Waman Puma está plagada de términos y giros del habla oral en qhichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nociones como el “Mundo al Revés”, que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización. Esta noción del Mundo al Revés vuelve a surgir en la obra de un pintor chuquisaqueño de mediados del siglo diecinueve, que en su azarosa vida política como confinado y deportado, llegó a conocer los lugares más remotos del país y a convivir con poblaciones indígenas de las que apenas se tenía noticia –como los Bororos en el Iténez o los Chacobos y Moxeños en las llanuras orientales. Para él, el Mundo al Revés aludía al gobierno de la república, en manos de bestias, que uncen a la gente de trabajo al arado de los bueyes (Rivera 1997). Ciertamente, Melchor María Mercado no conoció la obra de Waman Puma, que fue descubierta en una biblioteca en Copenhague recién a principios del siglo pasado. Esta idea tuvo que llegarle a partir de la tradición oral, quizás basada en la noción indígena de Pachakuti, la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos. (Rivera, 2010, p. 21)

O intérprete indígena estabelece essa relação de inadequação e percebe a continuidade do mundo ao avesso nas estruturas de governo, mesmo a incoerência do tempo do Estado e das suas relações de dominação. A República e o Estado de direito apontam relações de democracia, mas as práticas ainda se apoiam em relações de colonialismo, a respeito da propriedade da terra e aos privilégios de raça. Na presença do colonial, feudal, senhorial<sup>42</sup>, se deduz a incoerência. No entanto, se for denunciado pela boca do indígena, aquelas demandas seriam julgadas como uma incapacidade mental, uma incompreensão da ideia de progresso e das formas democráticas de governo. De novo, a capacidade intelectual de interpretação do discurso é negada e tomada como desentendimento.

Finalmente, Rivera reconstrói o conceito de *pachacuti*, “la revuelta o vuelo de ese espacio tiempo con la que se inaugura largos ciclos de catástrofe y renovación del cosmos” (2010, p. 12). Usa-se o termo da língua aimara como categoria para a leitura dos acontecimentos

---

<sup>42</sup> O senhorial feudal entendido como uma estrutura de organização social baseada na tenência da terra no continente europeu que se reproduz nos primeiros anos de organização colonial nas Américas. Usa-se o conjunto senhorial feudal porquanto os dois termos aparecem na historiografia colonial, às vezes sem maior diferenciação. Por este motivo me parece pertinente trazer o comentário do professor Hilário Franco Junior a respeito: “Não se deve [...] confundir senhorio e feudo, ainda que frequentemente tenham estado juntos. O primeiro era a base econômica do segundo, este a manifestação político-militar daquele. O senhorio era um território que dava a seu detentor poderes econômicos (senhorio fundiário) ou jurídico-fiscais (senhorio banal), muitas vezes ambos ao mesmo tempo. O feudo era uma cessão de direitos, geralmente, mas não necessariamente sobre um senhorio. Havia regiões feudalizadas sem ser senhorializadas. De fato, “das rendas do senhorio vive toda a sociedade feudal, do não livre ao senhor feudal. O que este retira em serviços e em dinheiro de seu vassalo, ele próprio senhor rural, não se concebia sem o suporte da terra, a qual é, frequentemente, a uma só vez senhorio rural e feudo” [...]. Franco Júnior, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 37.

a partir de uma epistemologia ancestral. Assim, as temporalidades se encontram para que o passado se realize no futuro presente. A catástrofe-renovação traz consigo aquela continuidade silenciada, lembrando uma renovação vindoura que modifica as ordens da vida. Não tem a surpresa do trágico porque o fim já aconteceu uma e outra vez. A mesma lógica continua em outros eventos como a morte humana que também não é definitiva<sup>43</sup>, pois os próximos voltam cada tanto, além de se incorporarem como ancestralidade na existência dos parentes. A continuidade se dá no espiral que ciclicamente chega em um ponto de avanço ao encontro desse futuro-passado.

O visual, o têxtil, o ritual, são os canais pelos quais se sistematiza o saber ancestral, dirigido para “leitores” específicos que também precisam ter uma tradição para a compreensão desse código; assim, garante-se a sobrevivência daqueles conceitos. Embora parte daquele acervo escrito e pictográfico mais antigo tenha sido sequestrado como troféu da conquista e acumulado em museus e gabinetes europeus, a tradição oral ancestral adaptou seus relatos para manter os sentidos ocultos.

No entanto, as leituras do passado colonial e do *passadofuturo* ancestral coexistem no mestiço, o que denota maior complexidade. Parte dos relatos e das formas de registro circularam nas sociedades miscigenadas, após a assinatura das independências. As elites andinas com poder político e econômico representam o mestiço da ideologia do branqueamento. Nessa mesma complexidade aparece um pensamento intelectual mais diverso. Educados pela babá indígena, os filhos da República percebem o mundo indígena, na coexistência do subalterno com a estrutura senhorial. Aquele mestiço adota a cidade letrada como o seu lugar de enunciação, mas se coloca também no lugar de escuta do mundo ancestral<sup>44</sup>. São mundos separados, com linguagens diferentes e afetos diferenciados. No entanto, certa sensibilidade pode ocasionar um tipo de parceria unilateral: o intelectual mestiço que pode agir como ponte para registrar umas realidades inéditas, daquele povo nacional, não índio, não branco, não negro. O autor que escreve seus romances na primeira metade do século XX insere o discurso de ideologia igualitária, mas preserva o seu privilégio herdado pela linha senhorial e reconhece a presença daquele povo injustiçado que conforma a nação.

---

<sup>43</sup> Na cultura boliviana também se mantém a comemoração do dia dos mortos, quando os ancestrais atravessam o umbral para visitar os parentes. Semelhantes às comemorações mexicanas, o altar, a música, a comida, fazem parte de uma ritualidade que alude a um outro plano de existência, mesmo de um tempo que é possível de acessar através das práticas ancestrais.

<sup>44</sup> A literatura registra esse fenômeno em personagens literários. Um exemplo, a menina e sua Babá no romance *Balún Canán* (1957) da mexicana Rosario Castellanos.

Estamos falando de um tipo específico de ser intelectual, não como característica geral, pois temos no século XX pensamentos extremamente conservadores que consideram a política do branqueamento como a melhor forma de atingir o grau civilizatório adequado para um mundo universalmente ocidental. Mas, por outro lado, se reconhece uma sequência de escritoras e escritores que conseguem enxergar o mundo mestiço a partir de uma outra perspectiva, às vezes associada a correntes sobre consciência de classes, mesmo aquelas correntes de pensamento vindas da sociologia, da etnografia e da antropologia. O escritor letrado constrói uma voz para aquele subalterno, mas o faz baseado nesse estereótipo colonial, ainda que, grudado àquele, emergja também o eco do ancestral, o que as suas primeiras memórias registraram. Finalmente, aquela experiência chega na literatura na produção do romance do século XX, com algumas diferenças quanto ao modo como o escritor da cidade letrada se relaciona com aquele conteúdo determinado como folclore ou cor local. Lembrando de novo Rodolfo Kusch, a valorização do popular atinge uma epistemologia, um sistema. O que o escritor registra é a continuidade do pensamento ancestral.

Nesse caso, trazemos mais um termo apresentado por Rivera: *chi'xi*, como 'o convívio de opostos que não se misturam'. Esse encontro de epistemologias precisa ser encarado como complexidade de leitura do repertório literário latino-americano. Não somente como a evolução de literaturas nacionais, conforme o programa da literatura universal (ocidental europeia), mas revisitando aqueles entronques de sistemas e epistemologias em jogo.

É muito ingênuo pensar que a estrutura colonial apagasse definitivamente a existência das culturas milenares. O colonialismo tentou sepultar, inclusive com solenidade, a presença de outras epistemologias, no entanto, ignorou, baseado na ideia da fraqueza mental, que os outros povos usaram estratégias de preservação para que a ancestralidade se mantivesse sempre em resistência ativa. O paradoxo é que o colonialismo mesmo serve de meio para preservar a materialidade da ancestralidade através da ideia de folclore. Os discursos, no entanto, são produzidos pelas autoridades do saber dos povos originários que se reorganizaram e atualizaram os relatos, inserindo nas mitologias a presença do branco e relatando aquela catástrofe que foi o começo do mundo ao avesso.

Nos romances sociais do século XX, essas imagens aparecem como descritores naturais da condição social dos personagens, mesmo sua localização na estrutura de poder. A permanência das imagens é usada no repertório da literatura culta, mas a leitura do pensamento ancestral também continua através desse suporte. O percurso seguido por Rivera convida a visitar as narrativas, mas desta vez, dando atenção às possíveis continuidades do pensamento ancestral e da retórica do colonialismo. A relação entre uma consciência social ancestral e uma

expressão do mestiço que de forma inconsciente, ou não, registra aquelas imagens. **A minha hipótese é que as formas de representar a vida camponesa e do sertão dão continuidade àqueles discursos coloniais que são excludentes e negam a condição de cidadão; ao mesmo tempo, a relação com a terra atualiza o discurso ancestral, gerando uma busca permanente no retorno ao território, conforme a especificidade dos povos originários dos quais o camponês é herdeiro direto.**

Assim, Rivera decifra o colonialismo como continuidade temporal, disfarçada na permanência das instituições de governo. Para Rivera e outros autores, o colonialismo e a colonialidade ainda precisam ser diferenciados. O colonialismo como sistema de ideias, focado nas práticas e estratégias exercidas para se manter nos territórios. Por outro lado, a colonialidade é o processo histórico que intervém na produção de conhecimento, no controle da subjetividade. Dessa maneira, a narrativa independentista e republicana se reinterpreta como um período de readaptação retórica do colonialismo, o qual não transforma a estrutura, pelo contrário, inclui excluindo, isto é, a instituição determina formas de exclusão para manter a continuidade colonial, embora os discursos sejam adequados à linguagem da ideologia igualitária. O mundo ao avesso tem a ver com aquela incongruência entre discursos e práticas.

Ao falar de colonialismo também é preciso falar de resistência, resposta imediata dos povos dominados. Nos relatos de longa duração, a resistência no território Abya Yala é diretamente proporcional ao nível de dominação. O território Abya Yala tem um histórico de resistência que carrega um modo de manter a memória, suportada numa heterogeneidade que foi assumida a partir da atomização em comunidades autônomas, afastadas do Estado, e que em momentos, fazem visíveis as relações de conjunto, trazendo mudanças ainda bem fragmentadas pela diversidade dos territórios.

Os acontecimentos de resistência se espalham como o rumor, as manifestações na América Latina acontecem quase simultaneamente, e a resposta do colonialismo também reage de modo semelhante. Períodos de ditadura, revoltas sociais, organização dos povos originários, movimentos migratórios, tudo isso, à luz de uma perspectiva histórica da resistência, faz sentido e encaixa numa temporalidade ainda mais complexa que precisa ser usada como ferramenta para a interpretação do mundo social, mesmo na literatura.

Sendo assim, uma releitura histórica do período da falsa democracia e do fracasso da República também merece a nossa atenção. Nos romances escritos no século XX, percebemos, após um centenário da independência, uma geração republicana com práticas incongruentes no discurso e no agir do Estado nos projetos de nação. Junto, vem também a reinterpretação da resistência como mundo ao avesso a partir de uma cosmogonia indígena ancestral. É uma

relação polissistêmica entre tradições que se reúnem sobre uma mesma narrativa, mas a partir de uma de-sincronia das temporalidades. Assim, um sistema visibiliza a incongruência do outro, no entanto ambos coexistem na mesma linha espaço-temporal. Os sistemas nem sempre geram uma síntese feliz, às vezes geram confrontos e abigarramentos<sup>45</sup>. O colonialismo reduz as contradições a partir dos conceitos de cidadão, participação democrática e Estado de direito, o que neutraliza as demandas da resistência. Porém, as práticas discriminam permanentemente através da exclusão pela raça, grupo social e gênero. Os submetidos têm plena consciência disso. Nos romances em estudo, vamos ver como os personagens questionam o poder e a instituição na sua lógica, um discurso que não é coerente com as suas práticas.

A incompreensão dos personagens populares diante da incongruência estatal pode se ler também como um choque dos sistemas epistemológicos. Na escrita do romance realista do século XX percebe-se esse choque, ainda que comumente se deixe como um elemento da cor local, mas através de outras epistemologias é possível reinterpretar esses registros. Neste caso, o mestiço colonizado também é essencial para compreender por que aparece na expressão de autores que não são parte desse grupo social camponês, mas estão permeados pelos discursos sociais. O intelectual latino-americano, mesmo tendo o privilégio, estabelece uma relação ainda hierárquica, mas a partir de um lugar da escuta. Mantém as estruturas, mas reconhece o lugar do camponês na estrutura do Estado e denuncia os maus-tratos a que tem sido submetido.

Para uma leitura polissistêmica, é fundamental ter acesso a essas outras epistemologias. Assim, desde as primeiras bases de construção do conhecimento literário, o leitor profissional precisa ampliar a sua visão para diversos campos epistemológicos que aparecem no texto latino-americano. Ao rever os relatos em estudo, o núcleo do conflito se faz evidente na tenência da terra, seu uso e sua produção comunitária. O governo ancestral se fundamenta no bem comum que estabelece as relações dos humanos com a natureza, das famílias com a comida e as comunidades com as suas autoridades, esta é a forma de manter uma relação equilibrada com a terra e a ordem cósmica.

Ao irromper o sistema temporal europeu, o equilíbrio se altera e todos os seus elementos entram em crise, o que não significa seu sumiço, senão uma readequação com elementos novos.

---

<sup>45</sup> O uso do termo se faz no seguinte sentido: “A la luz de este contexto político eferescente en el que lo indígena retorna y se convierte en el nodo articulador de múltiples luchas sociales (Sanjinés, 2009), cobra sentido la reflexión de Prada sobre lo abigarrado, es decir, sobre la multiplicidad histórica que en su complejidad delinea la formación social boliviana. Ya desde los planteamientos de Zavaleta Mercado está en ciernes la idea de la formación social abigarrada y con ella una pregunta por la identidad y la composición plural de las sociedades latinoamericanas, en particular de la sociedad boliviana (Antezana, 2009)”. (Alvares, 2019, p. 52)

Este processo foi diverso para cada território e comunidade. As resistências indígenas não aconteceram do mesmo jeito no território Abya Yala, alguns povos originários negociaram a submissão para conservar parte desse equilíbrio. O agir europeu se caracterizou pelo uso da violência, da traição e, no pior cenário, da exterminação sistemática dos indivíduos das comunidades baseada no frágil argumento de superioridade humana vindo de uma racionalidade suspeita.

A impossibilidade do pensamento europeu para reconhecer a diversidade tem gerado um prejuízo irreparável, não somente contra a mesma espécie humana da que faz parte, mas em menos de 500 anos tem alterado de tal maneira as relações com o território Abya Yala que agora se fala da crise iminente ambiental, o que ameaça a vida das comunidades originárias que ainda vivem nos seus territórios. Aqueles conhecimentos ancestrais continuam sendo preservados pelas comunidades, transformando aquelas épocas de catástrofe e inserindo a presença do branco nessas mitologias. A partir destas considerações, é aceitável a ideia de uma temporalidade e um pensamento ancestrais, que tem sido registrada em diversos formatos, que não somente o da escrita, e que chega a nós através de outras redes de organização. O mestiço colonizado também é veículo de transmissão, de maneira não consciente.

O Estado moderno supõe relações de democracia e de propriedade privada, mas a sua prática se ampara ainda em relações de colonialismo para a tenência da terra por meio da herança de títulos suspeitos, também pela venda forçada do pequeno proprietário ou na apropriação violenta dos territórios dos grupos étnicos minoritários. Estas práticas impedem o camponês de ser proprietário. Assim, percebe-se a continuidade do colonial, senhorial através dessa incoerência do tempo do Estado.

O camponês latino-americano mantém uma relação epistemológica com o território, mas aceita a lei de propriedade. Quando quer se servir dela é enganado, violentado pela força pública e diminuído na sua condição de cidadão. O camponês adverte aquela incongruência, mas o branco (mestiço colonizado), portador do discurso da razão, julga o protesto do camponês como um raciocínio esquisito e traz de novo o velho argumento de falta de entendimento da lei pela incapacidade mental herdada do sangue indígena. Nos romances em estudo, a imagem derrotista de Fabiano e Siervo como bichos do mato (*animal del monte*<sup>46</sup>) se reproduz na negação do status humano, a relação com a natureza reaparece como uma inadequação, é uma falta de compreensão da ordem que a filosofia e a religião estabelecem nessa distância de

---

<sup>46</sup> Expressão equivalente na língua espanhola.

homem-natureza. Talvez nessa inadequação advertimos a incoerência dos argumentos do ocidente, desta vez, o sentido do natural ou do inocente se traduz em duas expressões que respondem à forma de ser percebido o índio.

Na escrita do autor culto (Ramos, Caballero, Roumain), mas também observador das camadas sociais, aquelas imagens ancestrais e coloniais são naturalizadas e servem para descrever a condição social dos personagens, assumindo essa “fraqueza de pensamento” como característica natural, justificativa para o abuso do poder, mas ao mesmo tempo apresenta a consciência do camponês a respeito desse mundo ao avesso do Estado moderno. Eis a relação polissistêmica dos sistemas culturais que chocam na de-sincronia das temporalidades. Assim, um sistema permite visibilizar a incongruência do outro, no entanto ambos coexistem na mesma linha espaço temporal. Os sistemas nem sempre geram harmonizações ou parcerias, às vezes geram confrontações ilógicas. A relação ancestral com o território deixa ao personagem resistir no seu desejo: ao se pensar na possibilidade do mundo ao avesso, dá uma viravolta e restitui a coerência do ancestral e a incongruência do discurso do Estado.

### CAPÍTULO 3

## A LEITURA POLISSISTÊMICA NO DESENTRANHAMENTO DE CONTINUIDADES EPISTEMOLÓGICAS

Neste capítulo apresenta-se um exercício de leitura polissistêmica a partir dos conceitos desenvolvidos pelas autoras e autores no capítulo anterior. Na primeira parte são apresentados os três romances em estudo: *Vidas Secas* do Brasil, *Siervo sin tierra* da Colômbia e *Gouverneurs de la rosée* do Haiti. Faz-se destaque das características que permitem observar afinidades e contrastes, a respeito da ideia de um polissistema literário da região. É importante também situar, de forma geral, o contexto no qual se localizam os textos dentro do repertório nacional e internacional, igualmente aproximar as trajetórias dos escritores.

Na segunda parte apresentaremos a leitura polissistêmica, através do diálogo entre as obras, a partir das categorias estabelecidas nas leituras crítico teóricas do pensamento latino-americano. Para isso, inserem-se informações de caráter arqueológico, histórico e sociológico que sustentam a presença dessa diversidade epistemológica nas narrativas em estudo. Aliás, por ser o polissistema literário o conceito norteador desta pesquisa, integram-se outras referências literárias e críticas que permitem apresentar as categorias de análise como gatilhos para pensar o problema historiográfico da literatura no território América Latina-Abya Yala.

### 3.1 APRESENTAÇÃO DOS ROMANCES

#### 3.1.1 VIDAS SECAS

O Romance de Graciliano Ramos narra a história de uma família que foge da seca do sertão nordestino brasileiro. Treze capítulos compõem o romance, os primeiros cinco apresentam o ponto de vista de cada membro da família: Fabiano, sinha Vitória, o menino mais novo, o menino mais velho e Baleia. Os seguintes, narram situações do universo do sertão e do trabalho do vaqueiro, o que inclui o medo constante pela seca, a esperança do inverno e situações de subordinação com o soldado amarelo e o fazendeiro.

O romance começa com um momento agonizante, o menino mais velho se recusa a continuar o caminho, mesmo ganhando uma surra de Fabiano, o seu pai. A cena de sobrevivência já traz as reflexões de Fabiano: “pelo espírito atribulado do sertanejo passou a ideia de abandonar o filho naquele descampado” (Ramos, 1993, p.10), o que corresponde a um

caráter de coração duro. No entanto, segue a conclusão: “impossível abandonar o anjinho aos bichos do mato” (Ramos, 1993, p.10). Esse será o raciocínio pendular do vaqueiro: primeiro, uma resolução rude, mas logo o seu espírito considera outros sentimentos, como a piedade, a justiça, a responsabilidade familiar.

A história continua com a chegada da família a um rancho abandonado, pouco antes da primeira chuva; depois Fabiano consegue o trabalho de vaqueiro com o fazendeiro, dono dessas bandas. O dia a dia é narrado a partir da perspectiva de cada um dos membros da família e encerra com uma nova fuga do sertão devido à seca que acaba com a vida estável da família.

Durante esse percurso, outros acontecimentos alimentam a história. A família comemora o natal na cidade mais próxima. Também é apresentado o episódio da cadeia, quando Fabiano ganha uma bronca do soldado amarelo e fica uma noite no cárcere. Um outro problema é o engano no pagamento, quando Fabiano percebe que é explorado pelo fazendeiro, pois as contas não fecham conforme o calculado por sinha Vitória, que é mais hábil para fazer as contas corretas do trabalho. Esta forma de injustiça também é abordada no romance colombiano. Um outro capítulo é dedicado ao segundo encontro com o soldado amarelo: Fabiano faz uma profunda análise sobre o que é justo e sobre as relações que impedem de fazer justiça, considerando as consequências. Ele desvenda as relações de poder às quais está sujeito, e novamente aparece o movimento pendular do Fabiano, entre agir como um sertanejo rude, "cabra", ou pensar na família e não criar confusão.

Nos últimos dois capítulos, observamos a seca ameaçando a vida do sertão. As arribações acabam com a escassa água do bebedouro do gado, o céu não dá sinal de uma chuva próxima. Assim, Fabiano decide empreender caminho, então a família abandona o rancho que serviu de lar por alguns meses. Eles se dirigem para a cidade onde outras misérias lhes esperam. O vaqueiro cogita sobre o futuro da família em um lugar que é completamente desconhecido para eles: suas vidas secas de esperança e carentes de alívio vão se unir ao projeto modernizante da grande cidade.

A escrita deste projeto literário de Graciliano Ramos começou, primeiramente, com o conto “Baleia”, o sacrifício de um cachorro que o escritor presenciara na sua época de infância. Segundo a biografia *O velho Graça*, de Denis de Moraes, os capítulos foram sendo publicados em diversos jornais, mais ou menos no ano de 1937. A escrita, em aparência aleatória, apresenta já uma ideia do texto desmontável, segundo Moraes: “um romance desmontável, cujas peças podem ser destacadas para a leitura e seriadas de mais de uma maneira. Como telas de uma exposição que tem vida própria, independente das demais” (2012, p.159).

O que dá estrutura ao romance é o protagonismo da família sertaneja, sendo Fabiano o personagem que faz mais reflexões sobre cada uma das situações; no entanto, a família também intervém no desenvolvimento da trama. Graciliano Ramos vai na procura do raciocínio do indivíduo primitivo. É isso o que vamos considerar na análise como pensamento popular e epistemologia ancestral, conforme Rodolfo Kusch. O seu olhar a respeito da escrita parte de uma aproximação à condição humana daqueles indivíduos que poucas vezes são reconhecidos, os primitivos, quase selvagens que ocupam o sertão nordestino. Em carta enviada a João Conde em 1944, Graciliano se exprime a respeito da intencionalidade desse romance:

O que me interessa é o homem, o homem daquela região aspérrima, julgo que é a primeira vez que *esse* sertanejo aparece em literatura. (...) Procurei auscultar a alma do ser rude e quase primitivo que mora na zona mais recuada do sertão, observar a reação desse espírito bronco ante o mundo exterior, isto é, a hostilidade do meio físico e da injustiça humana. Por pouco que o selvagem pense – e os meus personagens são quase selvagens – o que ele pensa merece anotação. (Moraes, 2012, p.159)

Nesse sentido, Graciliano Ramos afasta-se dos estereótipos literários sobre os caracteres humanos do sertão e aprofunda no conhecimento da humanidade daqueles invisíveis. Na apresentação dos outros dois romances em estudo, vamos ver como seus protagonistas também são parte do povo anônimo, apagado da história da formação das Repúblicas.

Contudo, a voz autorizada para contar essas histórias continua a ser o homem letrado que está vinculado com uma elite privilegiada dona de terras, mesmo a partir de uma decadência econômica. Nesse sentido, podemos achar um traço comum com os outros dois autores em estudo, já que Graciliano não pertence a uma classe popular e subordinada.

Segundo a tese de doutorado “Como se faz um clássico da literatura brasileira” de Marisa Schincariol de Mello (2012), Graciliano Ramos, como outros autores da época do trinta, acumulou um capital simbólico em decorrência da sua origem social. O autor teve acesso a recursos financeiros herdados do ofício do pai, ainda que não fossem abundantes, também manteve as relações sociais com pessoas influentes na pequena cidade do interior. Isto para aclarar que o autor da década do 30 não é proveniente de família humilde e proletária. A história familiar de Graciliano Ramos corresponde a uma família de senhor de engenho arruinado – seu avô, no momento em que o ciclo do açúcar começou a perder protagonismo no Nordeste. Por conta dessa decadência econômica, o pai de Graciliano, Sebastião Ramos de Oliveira, dedicou-se ao comércio. Graciliano, o primogênito, continuaria com esta atividade como dono de loja de cidade do interior, o que o mantinha em contato com as pessoas comuns do interior nordestino. A ideia da escrita começa já na sua infância com a publicação de um jornal da

vizinhança, no qual narra os casos cotidianos. O acesso a referências literárias desde cedo, a possibilidade de estudo, ainda que fosse no interior alagoano, permite a Graciliano cogitar a carreira de escritor. Ele conservou o prestígio da sua origem social, no entanto, sem exercer um poder econômico como dono de terras. Mas o que fica nítido a partir de seus relatos de infância é que a sua experiência de vida lhe ensinou, desde muito novo, a crise da seca e o abuso da autoridade no interior nordestino.

Na década de trinta, começa a se perfilar um novo tipo de autor. O escritor regional é ainda um homem (com contadas exceções femininas), formado na tradição literária dos grandes clássicos da literatura universal e nacional, com relações sociais que lhe permitem entrar nos circuitos de produção e circulação local e depois nacional. No entanto, o que o diferencia dos autores pré-modernistas é a sua capacidade como observador, que consegue trazer os traços mais honestos desse habitante do sertão. O escritor regionalista abre bem seus olhos, aguça os ouvidos e captura a profundidade dos seres do povo que carregam as negativas consequências dos projetos modernizadores das repúblicas latino-americanas. Assim, o perfil desse escritor se aproxima ao que Josefina Ludmer nomeia como uma parceria unívoca.

A experiência de vida do escritor foi muito próxima da vida das pessoas. Sendo um homem sem uma farta herança econômica, o seu trabalho foi o sustento da família, o que o levou a exercer os mais diversos cargos, como comerciante, revisor e editor em jornais, prefeito na cidade de Palmeira dos Índios, AL, até supervisor de educação no Rio de Janeiro. A carreira literária de Graciliano Ramos está marcada pelo seu agir jornalístico, na escrita de crônicas e textos narrativos, como também pela sua participação política e as suas caras consequências: período no cárcere e saúde enfraquecida. Assim, o olhar jornalístico do escritor pousa sobre o membro da nação que é explorado por estruturas ainda senhoriais, feudais, onde a propriedade da terra e a educação estabelecem a estratificação social e definem a utilidade desse indivíduo para o projeto nacional. No caso de *Vidas Secas*, o futuro da família será conformar o proletariado das cidades em processo de modernização.

A sua formação literária autodidata, primeiramente no acervo do tabelião de Viçosa que possuía uma biblioteca com “os clássicos da literatura nacional e universal”, deixou já nele um mundo ainda mais extenso que a reduzida cotidianidade da loja. Na biografia de Graciliano se narra como o seu primeiro cargo como prefeito o leva a fazer relatórios administrativos, e foi nessa escrita que se descobriu o escritor. A composição de romances esteve paralela ao ofício de escritor para jornais, e suas crônicas trataram diversas questões, literárias, políticas e da cotidianidade. A sua escrita se adequa à linguagem acessível, concreta e sem enfeites desnecessários, pensando também no estreito limite do espaço do jornal. Destaca-se da sua

escrita a particular observação dos fatos e dos caracteres, o modo como consegue retratar nas suas crônicas a vida dos protagonistas com as suas dificuldades e contradições. Sua escrita não pretende arquitetar espíritos heroicos, caracteres extremamente sensíveis ou beatificados. Os personagens conseguem trazer a humanidade que encara as situações concretas da vida, e não pretende escondê-las nem as disfarçar. Esse tipo de observação vai ser compartilhado com os outros dois escritores que também tiveram uma aproximação à escrita jornalística.

*Vidas Secas* foi escrito depois do período de cárcere que Ramos passou em 1936. Esse período hostil da vida deixou uma negatividade a respeito da mudança nas estruturas sociais e econômicas que vão destruindo os destinos dos mais carentes. A sua narração se concentra na voz íntima dos retirantes e os seus pensamentos a respeito das coisas. Em uma linguagem básica, sem jargões sociológicos que tiram a natureza dos personagens, traz imagens, silêncios, gestos e sons guturais que revelam o nível de consciência que os protagonistas tem sobre a injustiça e ausência de um Estado que não se importa com os despossuídos. Desse modo, o texto demonstra um conhecimento dessa realidade, mas ao mesmo tempo permite ser crítico com a matéria narrada. Esta estratégia já foi exposta pelo historiador e crítico literário Alfredo Bosi, que descreve a proximidade ao tema e a distância do foco narrativo como uma estratégia que usa Graciliano Ramos para enformar o realismo crítico.

Ao revisar a fortuna crítica sobre este romance, tenho me deparado com três momentos da literatura brasileira que acolhem a produção de Graciliano Ramos: como um romance do regionalismo nordestino, como pertencente ao segundo modernismo brasileiro e ainda é incluído dentro do conjunto do romance de trinta. Os primeiros dois momentos podem alumiar uma tensão a respeito de um modo de colocar a literatura na sua função estética, mas também como um produto da cultura que precisava se dirigir a uma realidade brasileira que nos romances do começo do século XX não estava sendo representada. Assim, o primeiro modernismo teria tido a iniciativa de mostrar um caminho para a Literatura brasileira como projeto de nação. No entanto, esse projeto concentrou-se no círculo intelectual que participou da semana da arte moderna em São Paulo em 1922. Abrasileirar as vanguardas artísticas europeias, partindo de personagens locais, mas com o toque moderno da linguagem rebelde e transgressora dos poetas parisienses. Não é pelo acaso que os convidados à semana do 22 foram precisamente os poetas de moda da França. Por outro lado, nas outras regiões estava se produzindo romances que já tinham como temática o ser brasileiro do interior como

protagonista das suas histórias, com os seus próprios conflitos, formas de falar e paisagens do interior.

Graciliano Ramos se posiciona diante desta polêmica e se coloca do lado dos escritores do interior que produziram uma espécie de independência literária fora dos centros intelectuais do Brasil, isto é, São Paulo e Rio de Janeiro, principalmente. Por um lado, o chamado modernismo sediado pelos artistas da semana de 22 apresentou um projeto que pretendia virar seu olhar para a realidade nacional. De outro lado, a produção fora desse centro intelectual trouxe uns outros circuitos de produção e circulação.

Erwin Torralbo, professor da USP, publicou recentemente, o artigo “Tempos de insônia – Graciliano Ramos e as inflexões do romance em 30” (2023). Ele mergulha no Arquivo Graciliano Ramos do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), e acha dentro dos manuscritos do autor a seguinte anotação:

*Realizou-se na literatura o que indivíduos importantes não conseguiram em política: tornar independentes várias capitâneas desta grande colônia. Quem já viu fora de Porto Alegre a cara do sr. Érico Veríssimo [?]. Entretanto ele é hoje um romancista notável, um romancista notabilíssimo. O sr. Lins do Rego fez a maior parte dos seus livros em Maceió, lugar terrível, absolutamente impróprio a esse gênero de trabalho. E a sra. Rachel de Queiroz produziu excelentes romances numa rede. Estamos pois completamente livres da obrigação de ir à rua do Ouvidor e visitar as livrarias. Trabalharemos em qualquer parte, no Brás ou no Acre. Correremos o risco de ficar ignorantes, os homens sabidos dirão que somos analfabetos. (Ramos apud Torralbo, 2023, p.182)*

Este manuscrito não tem data exata. No entanto precisamos lembrar: Graciliano é detido e levado para a cidade do Rio de Janeiro. Uma vez que recobra a sua liberdade, ele se estabelece com a sua família na cidade carioca. Em Alagoas, ainda se manifestava uma hostilidade contra o autor que colocava em risco a sua segurança. Assim, a partir de 1937, Graciliano começou a atravessar cotidianamente a Rua do Ouvidor.

Mesmo assim, Graciliano Ramos não se impediu de fazer uma crítica a respeito do curso que foi tomando a produção literária regional. No artigo “A decadência do romance brasileiro”, publicado inicialmente na Argentina em 1941 e depois no Rio de Janeiro em 1946, Ramos afirma que os modernistas conseguiram derrubar os preceitos rudimentares da nobre arte da escrita para agir com um olhar mais sociológico: “Os modernistas não construíram: usaram a picareta e espalharam o terror entre os conselheiros. Em 1930 o terreno se achava mais ou menos desobstruído” (Ramos, 1941, p.1993). O autor parabeniza o surgimento de romances que são generosos na observação e na construção de situações honestas, realizadas por personagens do interior, com diálogos que não consultam o dicionário, dentre eles: *O quinze* de

Rachel de Queiróz, *Jubiabá* de Jorge Amado, *O ciclo da cana de açúcar* de Jose Lins Rego e *Os corumbás* de Amando Fontes. Desses romances, destaca o conhecimento que os autores têm da paisagem geográfica e humana. Mas, seguidamente, critica a produção depois de 1935, considerando a escrita desses mesmos autores como mais policiada a respeito da sintaxe e da moral. Acusa um estancamento, uma perda de fôlego que coincide com os fatos da repressão de 1935.

Erwin Torralbo expõe as contradições de um momento da produção literária brasileira atravessada pela ditadura, que conseguiu amedrontar o engajamento dos escritores que evidenciaram nas suas páginas o abandono do Estado a respeito dos territórios do nordeste. Ramos não saiu ileso disso, a sua prisão injusta e o convívio com os outros presos políticos marcaram também a sua escrita; mas em lugar de se acomodar, ele procura outro tipo de estratégia que lhe permita continuar com o seu projeto literário. Segundo Torralbo:

A ditadura não só enrijecia a ordem política, mas também parecia tornar inúteis os livros compostos na primeira metade dos anos 1930, cujo realismo denunciou os contrastes do país a fim de superá-los. Para remediar as duas faces do desastre, Graciliano decidiu então fabricar uma obra enraizada na matéria do sertão e – a originalidade às vezes nasce da pobreza – planeou ainda uma estratégia narrativa: cada peça seria ao mesmo tempo um conto, com unidade própria, e um capítulo de livro, quando se reunissem os treze relatos. Não será demasiado, logo, construir a hipótese de *Vidas secas*, quarto e último romance do autor, romper desse senso das contradições: se não subsiste voz possível (e *Angústia*, com efeito, é uma metáfora da asfixia), resta perscrutar as vozes há muito suprimidas, evocar os inocentes que a civilização enterrou – bichos, crianças e matutos. (2023 p.189)

O autor alagoano destaca essa distância, embora ambos os movimentos coincidam em um projeto literário que traga o Brasil real para a expressão literária. Torralbo, a respeito, oferece a seguinte conclusão:

Logo, a despeito das diferenças de tom e técnica, tão notórias entre autores e épocas, parece legítimo firmar a perspectiva modernista no esforço de descobrir e transfigurar os *traços locais*, manejando para tanto os *conceitos gerais* da arte moderna. Tal juízo nos permite divisar, acima das dissonâncias estéticas entre a euforia de 1922 e o neorealismo de 1930 ou dos selos *heroicos* e *engajados*, um vínculo estreito que une os dois momentos sob um impulso comum: investigar criticamente a realidade brasileira a partir de suas exigências de representação. (2023, p.183)

Contudo, a compreensão deste período é ainda uma caixa de surpresas, como expressa Alfredo Bosi no dossier dedicado ao romance de trinta na revista *Teresa*, 2017. Poderia ser interessante para próximas pesquisas pensar a ideia de polissistema como uma perspectiva para enxergar os diversos processos que estavam se desenvolvendo em um lapso de 20 anos aproximadamente na historiografia literária do Brasil.

Por outro lado, retomando a ideia do território na evolução literária, temos um momento no qual a apropriação da terra vai além da descrição das paisagens, e aproxima-se de uma geografia humana, isto é, a idiosincrasia dos povos que habitam esse território, e a relação que eles estabelecem como filhos da terra. No regionalismo, também se destaca a descentralização das histórias de cidade, assim aparecem outros territórios do interior que entram no imaginário literário para completar o mapa da nação. Assim, é estabelecido um território com seres que constituem o povo eleitoral, o povo que paga impostos, o povo que conforma os exércitos, o povo que produz a riqueza (mas não usufrui dela).

Nesse mesmo contexto, a figura do proprietário, amo, patrão, senhor, adquire uma presença mais afastada e antagônica, enquanto os protagonistas da história são injustiçados e muitas vezes acabam por abandonar o território na procura de recursos para sobreviver. Na literatura da região achamos exemplos que, aliás, acrescentam as revoluções camponesas e o confronto entre latifundiários pela posse da terra.<sup>47</sup> Esta é a temática que ocupa esses três romances, a aproximação ao povo anônimo, que começa a ser incluído como temática literária. As histórias são narradas a partir do ponto de vista do indivíduo subordinado, conferindo-lhe um modo específico de entender os acontecimentos. Nesse caso, a vida do sertanejo é mais complexa, pois não somente se localiza como a vítima, mas ele mesma gera uma crítica sobre a sua própria situação.

Nesta pesquisa, propõe-se mergulhar ainda mais nas fontes desse pensamento do personagem popular, considerando a continuidade epistemológica que une este personagem com outros romances que desenvolvem temáticas semelhantes em outras geografias da região latino-americana. Estabeleceremos, a partir das referências sobre o povoamento indígena do sertão nordestino, uma continuidade do pensamento ancestral que persiste no raciocínio dos personagens a respeito da ligação com o território, as temporalidades do poder e a crítica colonial às injustiças a que são submetidos. Tal procedimento é o que definimos como uma leitura polissistêmica.

---

<sup>47</sup> O repertório latino-americano traz esta temática da terra e do poder no espaço rural. As narrativas com estas características são classificadas como *novela telúrica* ou *novela de la tierra*.

### 3.1.2 *SIERVO SIN TIERRA*

No romance colombiano, de Eduardo Caballero Calderón, narra-se a história de Siervo Joya que retorna para o Valle de Chicamocha, depois de ter ficado dois anos no serviço militar. O romance se divide em três partes. Na primeira, composta por seis capítulos, é narrado o retorno e o pedido de compra da terrinha por parte de Siervo Joya. Na segunda parte, dividida em nove capítulos, relata-se o casamento de Siervo e Tránsito, a morte da criança, o assassinato de Atanasio pela mão de Siervo e a sua detenção. Na terceira parte, de onze capítulos, conta-se a vida na cadeia, a revolução do 1948 e a fuga de Siervo. Encerra o romance um epílogo que narra a morte do protagonista.

Siervo contempla a paisagem durante a viagem de ônibus e vai lembrando dos lugares conhecidos. Também emociona-se com a ideia de comprar a terra onde morou com a sua mãe, Sierva Joya, já falecida. Os Joya fazem parte de um sistema de aluguel e sublocações. Sua mãe, que trabalhou na fazenda dos donos da terra, morava com seu filho em uma pequena roça subalugada pelo seu Floro Dueñas, o locatário principal. Este aluguel era pago em dias de trabalho e com uma porcentagem da colheita. Os sublocatários não poderiam plantar tabaco ou produtos que concorreriam com os locatários principais. O acesso à água também estava restrito, o que gerava conflitos entre os camponeses.

Durante a viagem de retorno, Siervo é enganado por um conterrâneo que lhe oferece multiplicar suas economias investindo na falsificação de notas. Siervo confia na palavra do agente viajero, e achando-se esperto, dá parte do dinheiro ganho no serviço militar. Ao anoitecer, o ônibus faz uma parada no povo de Capitanejo. No outro dia, Siervo gasta o resto de seu dinheiro bebendo *guarapo*<sup>48</sup> e convida a todo freguês que aparece no boteco. No final do dia, ele fica sem dinheiro e muito bêbado. A dona do estabelecimento, sinha Dolorcitas, oferece-lhe uma mulherzinha *índia*<sup>49</sup> com uma criatura de colo, viúva de Ceferino, um vândalo fugitivo que foi morto no dia anterior. Assim, Siervo e Tránsito começam a conviver juntos no rancho. Siervo trabalha como empregado de aluguel no trapiche, a mulher se encarrega da

---

<sup>48</sup> Bebida de milho fermentada, de consumo rural.

<sup>49</sup> Embora o termo índio e índia seja depreciativo para se referir aos povos originários, vou conservar aquela denominação quando ela seja usada dentro do romance para evidenciar o modo de subordinação na linguagem do romance. Irei me referir como povos originários ou indígenas quando o assunto seja de caráter antropológico ou quando a fonte assim o exija.

criação de cabras e também toma conta das economias domésticas.<sup>50</sup> Siervo propõe ao patrão a compra da terrinha que a sua mãe tinha alugado por anos. Siervo não recebe uma resposta definitiva, mas o dono sugere-lhe ir juntando dinheiro para segurar o negócio.

A segunda parte começa com o batizado da criança e o casamento improvisado de Siervo e Tránsito, em um mutirão que realiza um pároco e os donos da fazenda. Como no romance brasileiro, a família vai comemorar o natal, Siervo e Tránsito vão para a cidade de Chiquinquirá, para a missa do galo. Nesse percurso, o filho de Tránsito morre de pneumonia, no meio do abafamento pela multidão na igreja. O casal retorna sem dinheiro, quase mendigando, já que todas as suas economias foram gastas no enterro do anjinho.

Alguns anos se passam, o casal tem dois filhos, Sacramento e Francelina. Um dia, o seu Floro ordena aos trabalhadores comparecer a um evento político na cidadezinha próxima. Siervo fica bêbado, vai dormir junto com outros colegas e acontece um arrastão. Nessa confusão, Siervo, ainda meio bêbado, reage e mata com seu machado um conterrâneo que resulta ser do partido liberal. Siervo é detido e passa alguns anos na cadeia, sem julgamento, nem processo. Finalmente, foge na revolução do 9 de abril de 1948<sup>51</sup>, retornando à terrinha como fugitivo.

A terceira parte descreve a onda de violência que chega nesses territórios, os vizinhos abandonam a roça, e Sacramento, o filho de Siervo, foge e se torna um vândalo. Siervo e Tránsito vão para Sogamoso, uma cidade vizinha, onde Siervo serve nos trabalhos mineiros. Tránsito fica doente e Siervo, que sempre tenta fazer uma poupança para a promessa de venda da roça, tem que fazer uso do dinheiro para comprar os remédios. Depois de muitos anos, retornam para o casebre.

O romance encerra com o epílogo. Siervo consegue a primeira parcela da compra, acerta o negócio na fazenda do patrão, mas voltando para o rancho, fica gravemente doente e morre. Tránsito desfaz o negócio da venda para pagar o enterro; assim morre Siervo sem terra.

---

<sup>50</sup> As mulheres nos relatos representam uma autoridade nesses aspectos domésticos. Sinhá Vitória (*Vidas Secas*) também administra as contas das diárias do Fabiano, e Annaïse (*Governadores do orvalho*) e as outras mulheres intervêm nas decisões dos homens.

<sup>51</sup> Este foi o evento que dividiu a história da Colômbia. Nessa época as disputas entre os partidos políticos, liberal e conservador, ocasionaram inúmeros confrontos, muitos deles organizados pelos latifundiários que obrigavam os empregados e arrendatários com a ameaça de expulsá-los das terras. No meio desta rivalidade, aparece como candidato do partido liberal Jorge Eliécer Gaitán, um advogado com ideias “comunistas” que pregava a justiça social. O candidato se converteu prontamente em uma ameaça para a oligarquia colombiana. No dia 9 de abril de 1948, ele é assassinado no centro da cidade de Bogotá. O caos toma conta, a cidade é incendiada, a multidão toma conta e começa a revolução desenfreada do povo. Nas cidades do interior, chega a notícia e o povo ataca as instituições públicas, prefeituras, delegacia de polícia, estabelecimentos penitenciários. É nessa revolta que Siervo consegue fugir da cadeia.

No romance colombiano, desembocam os percursos que Eduardo Caballero Calderón realizou através da crônica e dos quadros de costumes, um tipo de gênero literário breve que descreve tipos populares, costumes, atitudes e hábitos comuns a uma profissão ou a uma região. Segundo a tese de mestrado de Luís Roberto Rincón (2013),<sup>52</sup> a temática dos romances do autor dialoga em torno do camponês e do problema agrário na Colômbia. As publicações que antecedem *Siervo sin tierra*, isto é, *Tipacoque* (1940) e *Diario de Tipacoque* (1950), apresentam a pessoa real Siervo Joya<sup>53</sup> e outros personagens que aparecem como protagonistas de alguns dos seus relatos.

A linhagem de Caballero Calderón advém de um conjunto de famílias latifundiárias que ocuparam desde a época da colônia a terra do cacique Zipa do povo originário Muisca<sup>54</sup>, entre os departamentos de Santander e Boyacá<sup>55</sup>. As terras, que foram herdadas ao longo de quase cinco gerações, foram distribuídas segundo os casamentos entre famílias da mesma classe social. Na genealogia do autor, inclui-se um herói da independência, um general da guerra dos mil dias e um ministro do presidente Rafael Núñez. Sua formação, portanto, foi a de um homem destinado para o poder político, em um país que tem sido governado conforme as relações parentais com possessão de imensas extensões de território<sup>56</sup>. Caballero Calderón encarna a classe dirigente que conduz há séculos os destinos da Colômbia, sobretudo na distribuição e posse da terra. Entretanto, segundo os aspectos descritos no artigo "El caballero de Tipacoque"

---

<sup>52</sup> “Configuraciones estéticas del campesino en *Tipacoque* y *Siervo sin Tierra* de Eduardo Caballero Calderón”. Rincón Vargas Luís Roberto, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

<sup>53</sup> A casa do escritor, no município de Tipacoque, conserva os retratos dos personagens, entre eles, segundo informações do administrador da casa, o retrato de Siervo Joya, pessoa que inspira a criação do personagem literário.

<sup>54</sup> “O povo Muisca faz parte das etnias ameríndias que habitaram o vale da Cordilheira Oriental da Colômbia, especificamente no Departamento de Cundinamarca e na parte Norte de Santander. Muitos cientistas identificam a cultura chibcha com os Muiscas, como um povo que emigrou do planalto Cundiboyacense entre o ano 5.000 e 1.000 antes da era cristã. Do mesmo modo, aconteceu com as outras Culturas Pré-Clássicas da América. A cidade de Zipacón tem descobertas arqueológicas com data desde 1.270 a.e.c., o que demonstra a existência de agricultura e cerâmica dessa cultura americana. Ali, encontram-se localizados os mais antigos assentamentos das terras altas”. Disponível em: (<https://wikisivar.com/la-cultura-chibcha/>).

“No momento da invasão dos europeus, calcula-se pelo menos um milhão de moradores organizados em 56 tribos, governadas pelos caciques (Giraldo, 1986). Os muiscas cultivavam milho, batata, abóbora, feijão e frutas. Fabricavam na técnica da olearia suas próprias panelas, teciam seus vestidos em algodão branco, elaboravam peças na técnica da ourivesaria” (Giraldo, 1986). (<http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20MUISCA.pdf>)

<sup>55</sup> O departamento de Boyacá é considerado por antonomásia o território campesino do país. A ocupação data de 12.000 anos, com a presença do povo originário Muisca. Nessa região se localizam zonas arqueológicas. A divisão do território colonial ocupou os domínios do cacique Zipa. O romance em estudo acontece no Vale de Chicamocha, que é fronteira com o departamento de Santander.

<sup>56</sup> O tipo de relações familiares no poder é a temática do livro *Historia de Colombia y sus oligarquías* (2018), de Antonio Caballero Holguín, filho de Caballero Calderón, também escritor e jornalista.

(2017), de Gustavo Páez Escobar, Caballero Calderón é lembrado como crítico desse tipo de estruturas. Apesar de ter se formado no *Gimnasio Moderno*, colégio da elite presidencial, seu olhar sobre a classe camponesa foi mais antenado a respeito da injustiça social. No artigo em menção se cita uma opinião do autor colombiano:

(Caballero Calderón) Captó las desigualdades sociales entre oligarcas y plebeyos, entre terratenientes y proletarios, entre poderosos y explotados, y descubrió el engaño de nuestro mundo político y social. “La política en Colombia –manifestó- parece un sida intelectual, a mí siempre me interesó el pueblo, la gente humilde, y eso se ve en mis personajes. Me duele el olvido en que se tiene al pueblo de este país. Los políticos nombran al pueblo, pero siempre lo desconocen. Le prometen esta y la otra vida, pero lo único que le interesan son sus votos”. (Páez Escobar, 2017, p.201)

Durante seu período como proprietário latifundiário, o escritor vendeu parte das terras para os camponeses da região. A posse da terra, como se insinuou nas primeiras páginas desta pesquisa, é fundamental para construir a imagem de cidadão na Colômbia. Caballero Calderón fundou o município de Tipacoque em 1960 e exerceu a função como seu prefeito.

Contudo, também não podemos projetar ao extremo uma imagem beatífica do escritor, pois ele seguirá sendo o amo, patrão e senhor do território e desenhará, através da sua escrita, a imagem de um camponês alienado, de violência primitiva, fraco de pensamento e incapaz de subverter a ordem estabelecida. A imagem no romance é de um amo distante, contemplativo e dono dos destinos dos camponeses.

A personalidade do escritor desestabiliza o estereótipo do homem de poder representado nas narrativas da terra. Embora sua biografia não seja temática de análise, é possível sublinhar estes tipos de contradições nos discursos reivindicatórios da luta de classes que cruzaram os romances telúricos do século XX. O dono das terras adquire outras possibilidades. É importante lembrar que no início do século as ideias do comunismo e do marxismo e a visão crítica sobre os problemas da região são introduzidas dentro da intelectualidade oligarca, entre outros, pelos ensaios de José María Mariátegui. Assim mesmo, parte da elite latino-americana, educada na Europa, fica exposta às ideias de esquerda. O escritor peruano José María Arguedas, no romance *Todas las sangres* (1964), apresenta um momento chave nesse percurso das oligarquias para o momento da república constituída: um personagem latifundiário se “indigeniza”, assume para si um tipo de liderança que o convence de ser o governador espiritual e legítimo dos seus índios, mas conserva a sua autoridade de dono ante eles. O amo deseja ser idolatrado como um pai. Gera-se um tipo de serventia voluntária na qual o camponês fica sujeito a uma relação parental. Nesse caso, obtemos uma outra aresta desse quebra-cabeça, que é a

conformação de uma suposta ancestralidade mestiça que atravessa as classes sociais da América Latina.

Caballero Calderón, nos seus quadros de costumes, mantém um ar de compaixão pelo camponês explorado, mas no romance em estudo, nega qualquer intenção heroica aos personagens, nem sequer na posição de anti-herói, senão a completa ausência de heroicidade. Os personagens são construídos a partir da falta de governo de si mesmos e de coragem e inteligência ante às adversidades. Esta postura contrasta com *Governadores do Orvalho*, o outro romance em estudo, no qual há uma intenção explícita de reivindicar a temeridade do camponês e o trabalho comunitário.

Assim, estas circunstâncias podem ser acolhidas para a análise no seu caráter incongruente, pois é precisamente este dono de terras quem na escrita consegue construir um personagem camponês que nos seus diálogos, pensamentos e gestos expressa a relação com a terra (território epistemológico), estabelece uma crítica a respeito das forças que o oprimem (mundo ao avesso), mas ainda assim, o autor demiurgo nega toda possibilidade de desenvolvimento humano ou de saída digna para o homem do campo (mestiço colonizado).

Foi comum no século XX separar a vida do escritor da sua obra, isto com a intenção de atender à chamada autonomia da obra de arte literária. No entanto, é a experiência humana o que permite falar do mundo, mas este falar se circunscreve a modos culturais, de organização do pensamento, isto é, as formas como classificamos e categorizamos o mundo, as coisas, os seres, os sentimentos, a sociedade e demais aspectos da vida. Este aprendizado se dá a partir do tipo de educação recebida que se relaciona frequentemente com o lugar que o indivíduo ocupa na organização da sociedade. Contudo, na experiência social, valores, costumes, categorias vão se transformando nas escolhas do indivíduo. Não é um processo completamente consciente, é assim que a contradição entra no raciocínio. Embora os discursos sobre justiça social, consciência de classe, tenham engajado um tipo de narrativa na região, é preciso fazer destaque da elitização da expressão da palavra, enquanto foram as pessoas da “alta cultura” as autorizadas para falar sobre estas temáticas. Algumas vezes percebemos o outro e suas circunstâncias, mas conforme nossa categorização, podemos julgá-lo e determinar seu lugar na estrutura social de modo a imobilizá-lo. Caballero Calderón consegue reproduzir o sentimento da terra, mas ele é o seu dono, não tem as unhas sujas nem calos nos pés, não tem sido injustiçado, ele observa em sua rede mexida pela mão curtida dos camponeses, que se aproximam para lhe contar histórias a partir de seu “mundo ao avesso”. Assim, ambos os sistemas, aquele da escrita e aquele ancestral do camponês, relacionam-se.

Um posicionamento atual para entender estas questões é a análise de Djamila Ribeiro a respeito da forma como as comunidades são representadas e o tipo de voz e de pensamento que se outorga. Além disso, ela faz menção do regime de autorização discursiva como forma de admitir essa incongruência, isto é, o sujeito com poder reflete sobre seu lugar no mundo, percebe aquele sobre quem tem domínio e consegue, até certo ponto, gerar um sentido de compreensão da estrutura:

Um dos equívocos mais recorrentes que vemos acontecer é a confusão entre lugar de fala e representatividade. Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social, assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas, de fato, possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem. Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos. Como disse Rosane Borges, para a matéria O que é lugar de fala e como ele é aplicado no debate público, pensar lugar de fala é uma postura ética, pois “saber o lugar de onde falamos é fundamental para pensarmos as hierarquias, as questões de desigualdade, pobreza, racismo e sexismo”. (Ribeiro, 2017, p.46)

Embora o texto se produza para a problemática específica do racismo e a discriminação de gênero no Brasil do século XXI, é interessante pensar nessa quebra de lógica na qual a representatividade limite a possibilidade de falar a partir de outros lugares, mesmo sendo os lugares do poder. No repertório latino-americano, são os homens letrados os que exercem publicamente a crítica social do século XX, mas alguns deles conseguem estabelecer um tipo de empatia com o povo anônimo da nação. A observação do autor também fica atravessada pelo olhar jornalístico sobre os fatos e não precisamente pela intenção de elaborar uma obra de teor estético. Poderíamos aventurar que Caballero Calderón consegue enxergar o camponês na sua epistemologia ancestral, no entanto, apesar de si mesmo, aquele olhar contraditório do camponês só consegue ser compreendido como uma falta de juízo ou produto de uma incapacidade de raciocínio. É assim que o estereótipo fica reforçado diante de um conjunto de pensamentos sobre aquele mundo ao avesso. A lógica aplicada para os eventos sobre o que é direito, moral cristã, lógica do Estado, não consideram a incongruência entre a prática e o discurso. Para o camponês, de origem ancestral e submisso a uma lógica colonial, algumas relações ficam nítidas diante dos seus olhos, mas como incongruências que justificam injustiças.

*Siervo sin Tierra* entra no capítulo da literatura da violência ou romance social dentro da história literária nacional. Ali se agrupam aqueles romances que relatam fatos relacionados com os acontecimentos violentos de *el bogotazo*, 9 de abril de 1948, data que inaugura com exatidão a história da violência na Colômbia e a conformação dos grupos armados à margem da lei. Esta temática se relaciona diretamente com o problema da terra, pois o momento caótico do país foi aproveitado pelos latifundiários para se apropriar mais cruelmente das terras dos pequenos proprietários, usando como pretexto a luta de partidos<sup>57</sup>. O romance também compartilha características do *género costumbrista*, cujos protagonistas são homens e mulheres que retrataram situações do cotidiano. Nesses relatos se foca na linguagem “coloquial e pitorescamente errada” do povo, com a presença de um julgamento moral por parte do autor. Os camponeses são considerados criaturas de Deus que sofrem as vicissitudes da vida, mas, pela sua fraqueza mental, não são capazes de modificar seu entorno, a não ser pela ajuda de pessoas caritativas, ou homens de bem, proprietários de terras, que os acolhem e os empregam em troca da sua lealdade.

Assim, o escritor é o retratista da paisagem que observa. É também nessa reflexão que o desenlace do romance é desesperançado para o camponês, que não tem possibilidade de fugir do seu destino. As estruturas serão mantidas, não há triunfo nem reivindicação, nem heroicidade, o camponês terá uma existência fadada, porque a vida é assim. Aproxima-se de *Vidas Secas*, porquanto se mantém a inferioridade do protagonista. No entanto, no relato brasileiro se vislumbra uma esperança nas crianças que vão para a escola. Em *Siervo sin tierra*, destrói-se qualquer possibilidade de progredir, a cabeça do camponês fica para baixo, sem redenção. A estética do camponês faz parte da visão de mundo do escritor. De fato, ele não cria do nada aquelas metáforas, pois elas fazem parte do acervo oral camponês. Essa estética camponesa é poderosa no romance, pois Caballero Calderón enxerga e registra as invenções de pensamento do camponês, que se relaciona com a terra, além do sentido produtivo.

Além disso, o romance revela como o camponês fica no meio dos jogos de poder, alheio às polaridades dos partidos políticos que o empurram de um lado para o outro, custando-lhe a sua liberdade, além da falta de oportunidade para a compra da terrinha que depende do poder

---

<sup>57</sup> O filme “Condores no entierran todos los días” (1984), baseado no romance de Gustavo Álvarez Gardeazabal, pode ser uma referência para melhor compreender a luta de partidos no período da violência. O filme foi selecionado para concorrer aos prêmios do Oscar desse ano.

latifundiário e do intermediário locatário. O camponês é humanamente retratado e socialmente condenado no seu papel de vítima. Caballero Calderón logra interpretar modos de ver e sentir o território, consegue colocar nos diálogos a honestidade da expressão nos pensamentos de Siervo, o que gera identificações e reconhecimentos.

O trabalho da escrita compartilha a observação crítica, a narração de fatos e a expressividade literária. A polêmica antiga entre jornalismo vs literatura é posterior à escrita e quase alheia à ideia teimosa de declarar a pureza da literatura. A escrita de Caballero Calderón não é, então, uma exceção no conjunto de escritores que exerceram o ofício em diferentes formatos e para diversos públicos<sup>58</sup>. A narração da realidade, a geração de opinião e a expressividade estética da palavra não são deslindadas na reconfiguração do sistema culto latino-americano.

Assim, a literatura latino-americana do século XX tem sido caracterizada pela consciência social que expressa o olhar antropológico sobre o comportamento humano culturalmente específico da América Latina. Além disso, a forma de participação política, pelo menos na Colômbia, esteve nas mãos do jornalismo: políticos jornalistas, jornalistas escritores, gramáticos presidentes, antropólogos literários. O conhecimento e o uso da palavra escrita ficam ligados às questões do poder da cidade letrada. A divisão de águas é somente um defeito de vaidade profissional bem posterior à prática. A observação é justamente a vantagem desses autores, como diz Luís Roberto Rincón, a respeito de Caballero Calderón: “La actividad periodística le permitió enfrentar la realidad que lo rodeaba y sumergirse en los conflictos internos de su país sin dejar de resaltar la belleza de su paisaje y sus gentes” (Rincón Vargas, 2013, p. 20).

O paradoxo aparece quando os autores, Graciliano Ramos e Caballero Calderón, fazem parte do sistema culto letrado, mas na sua sensibilidade expõem o seu olhar sobre o despossuído, cientes ou não que aquelas características não surgem espontaneamente, senão que se manifestam no que eles têm observado daquele grupo social, o qual reconhecem pelo seu contato permanente com a história pessoal de vida: Graciliano como prefeito do extinto povoado de índios, e Caballero Calderón pela posição de sua família latifundiária no interior da Colômbia. Eles registram o pensamento popular nas falas dos seus protagonistas. Esse

---

<sup>58</sup> Gabriel García Márquez desenvolveu primeiro sua profissão jornalística, sobretudo na crônica. Muitos autores têm escolhido esse percurso também.

pensamento popular lembra o princípio ordenador relacionado à natureza, conforme Rodolfo Kusch. Nesse caso, o polissistema literário colabora como um organizador dessas continuidades epistemológicas, explicando assim movimentos articulatórios e temporalidades em encontro a partir de diversos sistemas.

É por esse motivo que esta pesquisa vai atrás da continuidade ancestral como um modo de evidenciar que quando um autor se propõe descrever personagens populares em condição de subordinação, os traços que elege para ganhar verossimilitude correspondem na verdade a traços que já tem uma configuração ancestral, vinda de continuidades na forma de raciocínio que para esta pesquisa se denominam como continuidades epistemológicas. O escritor também não teria controle sobre esse fluxo se quisesse recriar personagens ligados à terra. Para não ficar em uma obra em particular, a pesquisa fará o mesmo exercício com outros dois romances da região latino-americana, o que permite reforçar, aliás, a perspectiva de um polissistema literário latino-americano.

### 3.1.3 GOVERNADORES DO ORVALHO

O romance do haitiano Jacques Roumain relata a história de uma comunidade que sofre a seca em um pequeno povoado do interior haitiano chamado *Fonds-Rouge*. É dividido em 14 capítulos e um epílogo intitulado “O fim e o começo”. A narração inicia com a descrição da seca. Um casal de velhos fuma na varanda do seu rancho, diante de uma paisagem desolada que se estende no horizonte. Os redemoinhos de pó trazem as lembranças. A mulher, sozinha na varanda, pergunta pelo filho que partiu há quinze anos, e do qual não teve mais notícias. O homem e a mulher falam dos tempos quando a água não lhes fora esquivada. Logo, o relato conduz para a contemplação da estrada por onde vão indo os vizinhos, abandonando as terras. Por esse mesmo caminho, aparece de repente a figura central do relato, Manuel. O filho, o retornado, volta de um ambiente de exploração trabalhista nos canaviais em Cuba<sup>59</sup>.

Manuel regressa para a casa dos seus pais com a ideia de trabalhar a terra, não obstante a escassez da água seja o primeiro obstáculo para resolver. Quando Manuel chega em *Fonds-rouge*, conhece Annaïse, uma mulher nova e ativa. Ele fica interessado nela, em seguida sabe que a moça faz parte da família inimiga com quem seu clã tem uma trajetória de vinganças.

---

<sup>59</sup> Ainda que não haja referências temporais exatas, podemos enquadrar o relato no período no qual os Estados Unidos governam como protetorado, forma eufemística usada para recolonizar as ilhas de Haiti (1915 – 1934) e Cuba (1902-1958).

Manuel se propõe acabar com a disputa entre duas famílias que levam um histórico de confronto, vingança e morte. A missão de Manuel será consertar os conflitos para reestabelecer a harmonia da comunidade e assim empreender com a ajuda de todos à procura da água. Para isso, junta as famílias, aproveitando um encontro comunitário de boas-vindas, o que inclui um ritual vodu. Infelizmente, seu propósito de reestabelecer a harmonia vê-se atrapalhado de novo pelo desejo de vingança de Gervilen, primo da Annaïse. Paralelo a isso, Manuel consegue localizar a fonte da água, ele a cheira através dos campos desérticos como um outro ser que precisa ser seduzido, preso e administrado. Encontra uma fonte bem afastada do povoado, então para abrir o caminho da água, precisa-se da força de todos os membros da comunidade; só através do *cumbite*, forma de trabalho comunitário, pode-se cumprir a tarefa. Ele ensina o caminho da água para Annaïse, já sua namorada, e planeja uma estratégia para convencer o pessoal para organizar o *cumbite*. Outros interesses entram no jogo: Hilarion Hilaire, agente da polícia rural, quer aproveitar a situação da seca para se apropriar das terras dos camponeses. A descoberta da água não convém para seus propósitos, assim, na sua autoridade, ameaça Manuel com a cadeia por espalhar ideias subversivas; além disso, Gervilen começa também a sua perseguição. O desenlace é trágico, Manuel é ferido de morte pelo primo antes de conseguir seu propósito. No entanto, esse sacrifício restaura a consciência da comunidade, sobretudo pelo trabalho das mulheres. Desse modo, será Annaïse quem guiará o povo para a fonte viva, além disso, ela leva a descendência do herói no seu ventre. A história encerra com a restituição da ordem comunitária e a continuidade da vida. Assim é como se logra a emancipação dos governadores do orvalho.

A história de vida de Jean Jacques Roumain está diretamente ligada ao desenvolvimento do indigenismo haitiano, movimento que surge como resposta à segunda colonização estadunidense. Jacques Roumain é descendente de uma família da elite mulata. Roumain pertence a uma linhagem de poder político e econômico: seu avô, Tancrede Auguste, foi presidente entre 1912 e 1913. Ele teve uma educação privilegiada, primeiro no liceu católico e depois, aos 16 anos, viaja à Suíça para encerrar a sua educação. Retorna quatro anos depois para o Haiti. Com vinte anos, vincula-se à política, é fundador do partido comunista haitiano e desenvolve sua vida profissional entre a política, a escrita e a diplomacia.

Segundo a biografia estabelecida por Michelle Ascencio, o escritor Nicolás Guillén foi um dos seus amigos mais próximos. Eles conheceram-se em Paris em 1937, quando Roumain se dirigia para Barcelona a participar no II Congresso Internacional de Escritores para a Defesa da Cultura. Ambos na casa dos 30 anos, mantiveram correspondência e foram alternando seus

papeis de anfitriões. No prólogo à edição publicada pela *Casa de las Américas*<sup>60</sup> (1971), Guillén elabora o seguinte perfil:

Nació en cama rica. Todo conspiraba en él para convertirlo en uno de esos mulatos que forman la aristocracia haitiana –el negro es pueblo menospreciado– y que hallan en la cominera política nacional o en los negocios a la sombra del imperialismo norteamericano, medios adecuados para alcanzar buen éxito. Nieto de un ex-presidente, joven, instruido, de maneras agradables y atrayente figura, el pequeño mundo de su país y de su clase estaba a sus pies (Roumain, 2004, p.309).

A revista *Revue Indienne* publicou os pontos básicos do indigenismo haitiano em 1925, dois anos antes do retorno do escritor. Na sua volta, Roumain empreende seu segundo processo formativo: conhece melhor a ilha, e se vincula intensamente à luta contra a ocupação estadunidense. Publica em jornais de recorte militante até que ocorre sua primeira detenção em 1928, onde passa na cadeia quatro meses, como no caso do escritor Graciliano Ramos. A causa da luta de classes sociais se espalha desde o continente europeu e estrutura o discurso ideológico de uma geração de intelectuais que, nascidos em berço de ouro, conseguem ultrapassar a bolha que os mantém ignorantes da realidade social da maioria da população. Para os filhos da elite, aquela saída do círculo social gera uma solidariedade retórica com a maioria anônima, sem acesso à informação, educação, mas que preserva uma estrutura ancestral que os liga à terra.

Em 1934, Roumain participa como cofundador do partido comunista haitiano. Nesse período é culpado por subversão e cumpre uma sentença de dois anos pelo “delito de imprensa”, o que afeta sua saúde. Depois desse período, exila-se na Europa e continua sua militância. Roumain tem a vantagem de ser reconhecido nos círculos sociais e intelectuais europeus. Desse modo, começa em 1937 os seus estudos de antropologia e assiste o professor Paul Rivet no Museu do homem, na França.

Em 1939, Nicolás Guillén o convida a visitar a ilha de Cuba, depois Roumain viaja para os Estados Unidos onde participa em cursos de antropologia e é recebido pelos intelectuais engajados nos movimentos de reivindicação negra. Quando Elie Lescot é designado presidente do Haiti (1941-1946), Roumain retorna para a sua terra na tentativa de fundar o Instituto de etnologia. Nessa época, publica alguns artigos sobre antropologia e botânica. Apesar de tudo, Roumain continua a ser uma presença indesejável para o Estado, embora seu tratamento seja especial. É diplomaticamente afastado do Haiti, sendo designado encarregado de negócios no

---

<sup>60</sup> Centro cultural fundado em 1959, quatro meses depois do triunfo da Revolução Cubana. A casa realiza atividades encaminhadas a desenvolver as relações socioculturais com os povos da América Latina, do Caribe e do mundo. As suas publicações, prêmios e encontros são muito prestigiados na região.

México, e é ali onde vai se dedicar à escrita do romance. Sua saúde se deteriora e regressa para a sua terra em 1944, mas, antes disso, visita a seu amigo Guillén em Cuba, com quem deixa o manuscrito de *Governadores do Orvalho*. Morre logo depois, em 18 de agosto. A obra é publicada de maneira póstuma nesse mesmo ano.

Esses episódios de vida coincidem com os outros autores: tanto Caballero Calderón quanto Roumain pertencem a uma elite. Por outro lado, os episódios de cadeia coincidem com a experiência de Graciliano Ramos, que em março de 1936 foi preso sem ter acusação formal durante a ditadura de Getúlio Vargas. Foi libertado pela pressão dos intelectuais em janeiro de 1937. Também coincidem os autores na sua afiliação ao Partido comunista, todavia a militância do escritor brasileiro fosse mais discreta.

A partir desses dados biográficos, podemos estabelecer uma aproximação dos sistemas literários nacionais, pelo menos com Caballero Calderón e Roumain, que enxergam o povo e registram suas condições sociais, e também um modo de ser da identidade camponesa. Em contraste, os dois romances se distanciam, já que Caballero Calderón não oferece alternativa a respeito do futuro do camponês, pois o desenlace é devastador e não há possibilidade de mudança. O autor da cidade letrada faz parte da estrutura do poder e ocupará o lugar do amo, patrão, senhor; reconhece o direito à posse da terra pelo camponês como uma demanda utópica, ainda que justa. No caso de Jacques Roumain, essa identidade do camponês fica atravessada pela ideia do indigenismo haitiano, uma saída renovadora que integra os três sistemas epistemológicos.

A história do Haiti tem o prestígio de ser a primeira independência liderada e conquistada pelos escravizados africanos em território americano. Seu líder mais reconhecido foi Toussaint-Louverture (1743-1803), escravizado até os trinta e três anos, que era descendente da realeza Benin, sequestrada e enviada à ilha de Santo Domingo. Apesar de Toussaint ter sido executado em 1803, a independência e a abolição da escravidão foram realidade em 1804. A República do Haiti foi conformando uma sociedade com uma porcentagem de homens brancos e mulatos. A burguesia haitiana se conforma pelos brancos úteis (médicos, soldados, membros do exército) e pouco a pouco por uma elite mulata que foi herdando as plantações coloniais distribuídas entre aqueles que lutaram na revolução independentista. Essa elite foi responsável pelo desenvolvimento econômico do Haiti. Vale lembrar a categoria de mestiço colonizado de Rivera, já que situa uma elite que exerce formas de domínio sobre uma comunidade da qual é descendente enquanto povo escravizado.

No entanto, a conformação dessa república de homens livres e iguais seguiu o curso previsível dos grupos sociais de outras colônias. Mulatos que participaram da revolução

coobraram sua recompensa em terras; assim, uma classe de proprietários latifundiários foi se mantendo perto do poder, junto com os brancos que continuaram na ilha. O Haiti passou pelas diversas formas de governo, mantendo no começo a monarquia sob o modelo agroexportador através das plantações. Teve mais dois governos irregulares, posteriores ao assassinato de Jean Jacques Dessalines (1758-1806), proclamador da independência e primeiro governante da ilha.

Segundo a lenda independentista, em 1816, o Haiti apoiou a independência do continente, assim se apresenta como o exemplo a seguir<sup>61</sup>. Em 1820, a elite mulata é o bastião sob o qual Jean Pierre Boyer estabiliza e unifica o território e seus habitantes. Na primeira reforma agrária se beneficiam os cultivadores, o que diversifica os produtos de cultivoura, não obstante, as plantações continuam. Em 1825, a França reconhece a independência e estabelece uma dívida externa do primeiro país livre. A primeira forma de dupla dívida externa do Haiti: uma, com a nação francesa, e a outra, com os bancos franceses. É nesse contexto que se conforma uma elite mulata comercial e outra de oficiais terratenentes negros.

A economia haitiana não logra estabilizar-se no mercado internacional. As disputas entre a elite mulata e a negra, as revoltas populares e a dívida eterna, impedem tal desenvolvimento. Nessas circunstâncias se chega ao contexto político de Jacques Roumain. Em 1915, o Haiti é finalmente invadido pelos Estados Unidos sob pretexto de uma intervenção militar, ficando a ilha submetida a um acordo de protetorado que todavia exigiu concessões econômicas, controle da alfândega para o pagamento da dívida externa, além do controle do exército. Em resposta, nas classes sociais médias negras, surge um movimento cultural anti-imperialista e de afirmação negra comandado por Jean Price Mars (1876-1969), de quem Roumain é seguidor. Contudo, o controle perdurou por mais 19 anos até 1934.

O indigenismo haitiano reestabelece a historicidade dos povos que ocupam o território sem que sejam originários, mas trazem e reinstalam epistemologicamente sua ancestralidade para um território que pelo menos tem sido ocupado por várias gerações, o que os fazem pertencentes à terra, eles se sentem vinculados a ela ancestralmente.

O indigenista haitiano diferencia o originário do ancestral e o reconstrói como estratégia contra a recolonização. Assim, o originário é de origem africana e a organização ancestral se reconstrói na relação com a terra. A proposta do indigenismo haitiano deu seus melhores frutos

---

<sup>61</sup> A literatura do continente já faz referência a este evento histórico como modelo para os movimentos independentistas no resto do continente, no caso, *Um defeito de cor* (2006) de Ana Maria Gonçalves, *La tejedora de coronas* (1982) de German Espinosa da Colômbia. Esta revolução também será o tema de *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier (1949).

no campo literário. Por isso, a ideia de polissistema literário latino-americano precisa ser flexível e inacabada, na medida em que reconhecemos cada processo inédito, não como modelo, mas como evidência de sistemas que se sobrepõem, e, ao mesmo tempo, garantem sua continuidade um dentro do outro.

O indigenismo haitiano como movimento literário, cultural e anti-imperialista desestabiliza a ideia de um sistema especificamente originário, como se tem abordado através das linhas-vetores de continuidade pré-hispânica entre a ilha e o continente. É difícil estabelecer se há reconhecimento atualmente de um tipo de comunidade indígena na parte haitiana, pelo menos não se reconhecem grupos que se auto determinam como povos originários, como tem acontecido na parte continental. Por ser um território menor, parece que o genocídio realmente atingiu o extermínio integral do povo indígena e, se houverem linhagens sobreviventes, provavelmente não conseguem seu reconhecimento oficial como continuidade da memória ancestral para sua autodeterminação<sup>62</sup>. Essa memória, no entanto, é resgatada por essa nova etnia majoritária dos povos escravizados de origem africana.

Infelizmente, os registros sobre a permanência do povo Taino na ilha são muito exíguos, ou ainda não admitidos. Nesse sentido, estabelecemos pela permanência de estruturas relacionadas ao trabalho com a terra uma continuidade epistemológica que ainda não pode oferecer evidências materiais, mas culturais, conforme explicado no artigo de Rodriguez & Pagan (2006). Por um lado, podemos conservar a ideia das continuidades pré-colombianas, na medida em que reconhecemos vestígios na vida cotidiana do camponês na sua relação com a terra, a água, a fertilidade – e idêntica nos três relatos. Sem dúvida, diante do conceito de indigenismo, ficamos ante uma inversão arbitrária que procura se ligar enquanto o povo assume sua territorialidade, seu destino e a defesa de sua autodeterminação. O que se pretende com este termo é distanciar-se do modelo colonizador e colocar-se em uma posição de maior vantagem como não assimilado. Os escravizados, uma vez libertos, já estavam integrados ao esquema ocidental, ainda que em liberdade. Os desejos e a autodeterminação dirigem-se para um modelo branco. Assim, o espaço social em uma sociedade hierarquizada é uma meta que restitui a dignidade humana, a luta está em garantir as mesmas oportunidades para os homens livres, independente da sua origem. No entanto, a reivindicação indígena não manifesta exatamente esse propósito. Pelo contrário: estabelece como prioridade o respeito pelo território ocupado e pela possibilidade de viver conforme seu sistema ancestral.

---

<sup>62</sup> Na parte da República Dominicana, o outro país que ocupa a ilha, permanece uma reduzida porcentagem de ascendência taina.

El indigenismo, al mismo tiempo que representó una fuente de resistencia cultural e ideológica a la ocupación norteamericana, replanteó las bases sociales, políticas y culturales de la nación. Con él se planteó la cuestión de la cultura nacional, la ciudadanía, los derechos culturales del pueblo haitiano y la necesidad de repensar la nación desde su especificidad cultural. (Mezilas, 2008, p. 32)

O indigenismo haitiano dá uma viravolta nesse mundo ao avesso no que confere a um horizonte epistemológico nacional. O movimento é ainda mais complexo, pois não se trata de reinstaurar uma ordem, mas de instaurar uma ancestralidade de diáspora como substituto daquele sistema originário exterminado, para que conserve o gesto do popular mítico e legendário. Como aclara Mezilas, “En este marco debe ubicarse el movimiento indigenista haitiano. Es un movimiento cultural que reivindica la nación desde sus mitos, sus fábulas, sus leyendas, para rechazar y recuperar su soberanía violada por la intervención extranjera”. (2008, p. 33). Isto é, um sistema literário ancestral, desse modo, o restaura como base da nação através dos conteúdos do povo, que chega a ocupar o território e que estabelece relações semelhantes com a terra. Um sincretismo que se assenta entre o indígena e o africano:

El ejército de liberación nacional que enfrentó las tropas de Napoleón Bonaparte se llamó “ejército indígena” para significar que los haitianos eran los dueños del país, recuperando la memoria colectiva de los primeros habitantes de la Isla. Un ejército indígena luchó contra un ejército extranjero, colonialista e imperialista. En este caso, el calificativo no se refiere estrictamente a los indígenas sino a los esclavos en lucha contra una potencia extranjera. Es un término nacionalista y antiimperialista e incluso bélico. Así, el imaginario indígena estuvo muy presente en ese tiempo. (Mezilas, 2008 p. 35)

O projeto epistêmico comanda o projeto nacional. O indígena significa resistência, defesa e direito de ocupar o território e ser o seu soberano. De maneira similar, o projeto mexicano com as mesmas intensões se apoia na presença de povos indígenas existentes, sobreviventes que não foram exterminados integralmente. O sistema indígena tem se posicionado em outras nações efetivamente como identidade da nação, mesmo que se mantenham as formas de discriminação do Estado, mais uma incongruência da história da região.

Os romances em estudo apresentam semelhanças, contrastes e continuidades a partir de vários sistemas. Considerar esses elementos como representações de outras epistemologias pressupõe reconhecer a continuidade daquelas, muito além dos 530 anos de colonização. No tempo atual, questiona-se o extermínio indígena e a aculturação dos povos africanos, como justificativa para explicar a sua ausência dentro dos projetos de nação, assim como o

“desenvolvimento isolado” das literaturas nacionais na região latino-americana para desprestigiar a possibilidade de outras redes de organização e cooperação. A leitura polissistêmica abre a oportunidade de fazer perguntas sobre o que aconteceu com essas culturas “exterminadas”, das quais agora se fazem processos de resgate e se reapresentam, desta vez, como autoras de uma literatura indígena contemporânea e afrodescendente, com linhas de continuidade que precisam ser reconhecidas nas histórias das literaturas nacionais e da região. No entanto, as obras em estudo compartilham um processo comum dentro do repertório latino-americano, o que vamos desenvolver no seguinte item.

### 3.2 CONTEXTO DAS OBRAS NO REPERTÓRIO LATINO-AMERICANO

Nesta pesquisa, procura-se a presença de trajetórias epistêmicas outras. A leitura polissistêmica visa rastrear na expressão da palavra as diversas formas de organização do mundo, na sua temporalidade, espacialidade, cosmogonia e estruturação do pensamento. Esses modos de organização permanecem em uma memória coletiva, fluem subterraneamente e se fazem audíveis, intermitentemente, através das suas diversas formas expressivas. Nas obras em estudo, aparecem por meio de personagens populares na relação cosmogônica com a terra, na noção do território, no modo como se percebe o tempo em formas paralelas, na presença de entidades que coabitam em vários planos de existência e, finalmente, na inversão traumática do mundo ao avesso. Assim, estes outros sistemas se inserem epistemologicamente no discurso literário, integrando-se aos modelos da literatura escrita e oferecendo outros sentidos que podem ser captados através de categorias que partam de outras tradições, como a ancestral indígena e ancestral africana, entre outras possíveis.

Na crítica literária, esses movimentos articulatórios ou confluências têm sido discutidos convencionalmente como regionalismo, visto que os protagonistas desses relatos formam parte das culturas populares e locais. O regionalismo tem sido considerado como um capítulo encerrado da historiografia literária, sendo superado pela força das novas correntes narrativas do “boom (masculino) latino-americano” que se determina como o debute da literatura da região no mercado editorial global. Na introdução ao terceiro volume de *America Latina: Palavra, literatura e cultura*, que é dedicado à Vanguarda e modernidade, Ana Pizarro afirma:

La línea que articula los trabajos que forman el presente volumen, tiene, pues, el interés común de observar la modernización de los lenguajes de nuestro siglo, aquella que permite el desplazamiento alguna vez señalado por Antonio Candido de los modelos referenciales desde los patrones ibéricos y luego franceses a la generación de modelos propios, que sin invalidar los anteriores, enriquecen el espectro de una

construcción identitaria más arraigada en la memoria cultural propia. Es sin duda el papel que desempeñan en la historia de la construcción de nuestra cultura obras como las de Borges, Neruda o Mario de Andrade, como la de Matta o Lam, como la de Villa-Lobos y Ginasterra. El movimiento que en estos seis decenios observa esta construcción parece asentarse con mayor visibilidad en la tensión de lo que R. Williams describía como la dialéctica de lo residual y emergente, esto es, entre, por una parte, el orden regionalista que apunta a una forma de expresión de la diversidad cultural y, por otra, la modernización asentada en el prestigio del repertorio formal europeo y norteamericano. (O grifado é meu) (Pizarro, 2005, p.21)

Assim, de onde advêm esses modelos próprios e essa diversidade cultural senão de formas de pensamento não ocidentais que têm permanecido na memória cultural ancestral e que nos constitui identitariamente? Esse é o escopo desta pesquisa, o que determinamos como continuidades epistemológicas e que, ao ser rastreadas na produção literária da região, permitem-nos estabelecer vetores de evolução a partir de diversos sistemas literários, isto é, um polissistema literário latino-americano.

Os romances em estudo antecedem esse momento e ainda se associam à ideia de influência. O regionalismo é descrito como uma escrita primitiva, muito local e que apresentou a paisagem e os modos idiossincráticos dos povos. Nesta pesquisa, pretende-se visibilizar a continuidade e a origem desse folclore local em termos epistemológicos. Ao pensar-se o fenômeno como característico da América Latina, podemos superar o localismo para abranger um fenômeno muito mais complexo e que pode dar conta de um modo mais significativo da evolução da expressão da palavra da região Abya Yala como um polissistema literário.

Como dito antes, as obras em estudo se localizam dentro da história da literatura nos períodos correspondentes ao segundo modernismo brasileiro, o realismo social na Colômbia e o indigenismo haitiano, com características mais ou menos parecidas. Por serem textos principais dentro do repertório nacional, estes romances carregam uma ampla interpretação e crítica ao longo das décadas. O repertório latino-americano do século XX tem se relacionado diretamente com as tendências realista e naturalista europeias, ao ponto de dividir a historiografia literária conforme a periodização europeia, fazendo destaque de textos que se correspondem com as características dessa região. A escrita latino-americana da primeira metade do século XX se interpreta e qualifica em sentido de um tipo de influência hierárquica. Esses outros sistemas expressivos ainda não têm sido contemplados como influentes na mesma proporção para a evolução da literatura da América Latina-Abya Yala. Nas linhas das periodizações, não se contempla o desenvolvimento de temáticas e formas do narrar a partir de diversas origens epistemológicas.

Nesse sentido, a ideia de polissistema pretende considerar aquelas outras continuidades não europeias nos exercícios de interpretação e crítica. Isto é, uma outra presença

epistemológica e estruturante. A proposta considera aquelas continuidades que, de maneira subterrânea, permaneceram como memória coletiva, embora não de todo ciente, e como parte de processos que se agrupam sob o conceito de transculturação, mestiçagem cultural, cultura popular ou folclore.

O termo transculturação, desde a sua presença no pensamento latino-americano com Fernando Ortiz (1940) e posteriormente nos estudos literários com Angel Rama (1982), tem aberto a possibilidade de pensar a produção do boom (masculino) latino-americano a partir de outros conteúdos. Após a aparição do artigo de Ángel Rama, a transculturação tem evoluído, conforme seu uso no âmbito dos estudos literários<sup>63</sup>. Nesta pesquisa, o termo direciona-se para uma dimensão diacrônica, isto é, considerando a sua historicidade, como um processo de longa duração. A continuidade cultural dos povos submetidos foi desestimada e ainda censurada; por isso parece que a literatura latino-americana foi possível como ressonância de movimentos estéticos europeus e da literatura estadunidense, deixando de lado a sua origem ancestral e sua função de resistência ao longo do tempo. Segundo isso, o modelo da escrita “universal” estrutura o discurso literário latino-americano em termos de influência. No entanto, Ángel Rama, ao apresentar o termo transculturação narrativa, oferece como explicação a presença de outras tradições culturais que intervêm na elaboração narrativa, não somente em suas temáticas, mas nas suas formas de narrar:

De hecho, esta concepción del proceso transformador (aprobada entusiastamente por Bronislaw Malinowski en su prólogo al libro') traduce un perspectivismo latinoamericano, incluso en lo que puede tener de incorrecta interpretación, por cuanto en ella se percibe la resistencia a considerarse la parte pasiva e inferior del contacto de culturas, la destinada a las mayores pérdidas. Nace de una doble comprobación: registra en su cultura presente -ya transculturada- un conjunto de valores idiosincráticos que puede reencontrar si se remonta hasta fechas remotas dentro de su historia; corrobora simultáneamente en su seno la existencia de una energía creadora que con desenvoltura actúa tanto sobre su herencia particular como sobre las incidencias provenientes del exterior y en esa capacidad para una elaboración original, aun en las difíciles situaciones a que ha sido sometida históricamente, encuentra una prueba de la existencia de una sociedad específica, viva, creadora, distinta, la cual alienta, más que en las ciudades estrechamente asociadas a las pulsiones universales, en las capas recónditas de las regiones internas. (O grifado é meu) (Rama, 1982, p. 16)

---

<sup>63</sup> A morte acidental de Angel Rama (1983) deixa uma obra inacabada. O artigo sobre transculturação narrativa (1982) brinda uma primeira leitura sobre as diversas tradições que podem estar presentes no repertório da literatura produzida na segunda metade do século XX, o chamado boom latino-americano. No entanto, nos diários escritos pelo autor entre 1974 e 1983, é possível perceber que o termo vai se dirigindo para outros possíveis desenvolvimentos.

O termo transculturação ficou muito localizado para um fenômeno específico, como uma forma de explicar a novidade do boom (masculino) latino-americano alinhado a um conceito de literatura universal. Para se referir ao conjunto América latina, o termo pode evoluir ainda mais para atingir a emergência das literaturas étnicas, marginais, de periferia, que têm maior visibilidade no século XXI, como um outro boom editorial, mas, de novo, aparecem como fenômenos espontâneos sem historicidade, como parte de uma geração específica ou como casos isolados de autorias individuais. A presença dessas outras epistemologias é estimada de modo sincrônico e local, ignorando a presença diacrônica e contínua da evolução da palavra da região latino-americana. É preciso trazer à tona as características dessa literatura marginal, de periferia, de minorias étnicas, não reconhecidas, como expressões de resistência, o que implica acrescentar uma característica mais da expressão da palavra e reconhecer a sua historicidade a partir do momento da invasão europeia, ou seja, mais de 530 anos de resistência cultural. Isso já significaria uma continuidade diacrônica para as outras epistemologias presentes no território Abya Yala e que chegam atualmente como evolução da nossa história literária.

Aquilo *distinto, original, aquela energia criadora, aquela idiosincrasia* é um modo ainda insuficiente da linguagem para determinar essas outras heranças. Mas não somente Rama contornou esse conjunto. Antonio Candido, no ensaio "Ficção e confissão", também se aproxima desse distinto primitivo em *Vidas Secas*:

O matutar de Fabiano ou Sinha Vitória não corrói o *eu* nem representa atividade excepcional. Por isso é equiparado ao cismar dos dois meninos e da cachorrinha, pois no primitivo, na criança e no animal a vida interior obedece a outras leis, que o autor procura desvendar. (o grifado é meu, Candido, 2006 p.65)

A crítica de Candido sobre o romance de Ramos salienta a relação que integra o fluxo interior com o fluxo exterior, achando um denominador comum no meio físico (Candido, 2006 p.66). Esta relação que tenta estabelecer, não poderia ser parte dessa relação epistemológica dos povos originários com a natureza, que fora da lei cartesiana, estabelece uma relação direta com a natureza sem nenhum distanciamento, ou em termos de Kusch/Quiroga, a natura? Levando além essas reflexões, uma análise das continuidades epistemológicas permite enxergar mais diretamente aquilo original que ainda é tão volátil, tanto em Rama como em Candido.

A ideia de polissistema lembra permanentemente das diversas dimensões epistemológicas que se expressam no texto, as quais configuram um entrecruzamento de sistemas, os quais têm resistido durante quase seis séculos e mantêm uma presença, de maneira subterrânea, como continuidade epistemológica na presença de textos que até agora não têm

sido abordados a partir dessa perspectiva. Por isso, para esta pesquisa, foram escolhidos textos representativos de três literaturas nacionais, nos quais podem-se rastrear formas diversas de entender o mundo, advindas de outras epistemologias, distantes de um olhar da cultura colonizadora. Também foi importante que fossem de geografias distantes para evidenciar como este fenômeno, além do nacional, pode ser visto como uma característica comum do conjunto da literatura latino-americana; isto é, essas continuidades estão presentes nos relatos de diversas regiões do território, embora se distanciem geográfica e linguisticamente. No entanto, lidas em conjunto, revelam a ideia de região cultural ancestral ou o que Cornejo Polar menciona como “eixo unificador” ou “curso histórico global”.

A ideia de polissistema propõe visibilizar os percursos desses contatos e distâncias no que se refere aos entrecruzamentos de vários sistemas literários a partir de uma perspectiva historiográfica. É importante salientar que a leitura polissistêmica tem um sentido parcial inacabado, uma vez que não pretende ser um substituto da historiografia literária da região, mas pretende ser um aporte conceitual para a interpretação das diversas tramas narrativas do discurso histórico, modificando a trajetória unívoca do repertório literário latino-americano.

Também funciona como um alerta de leitura pelo qual o leitor profissional precisa aprofundar nessa densidade historiográfica e social, na procura de outros referentes, critérios de análise, conceitos sobre a função da palavra e formas de composição para além da teoria literária eurocêntrica e estadunidense. Os programas de ensino devem corresponder a esta época onde a diversidade cultural se manifesta na liderança de comunidades cada vez mais empoderadas e com uma voz própria e propositiva. O profissional literário precisa ter as ferramentas necessárias para encarar tais processos que estão modificando as formas expressivas da palavra. Não somente pela comunicação virtual, mas também por outro tipo de produções que estão fora do eixo da tradição literária ocidental. Sem falar no protagonismo que estas comunidades possuem nos problemas mais crônicos da sobrevivência humana.

Nesse sentido, abrir a porta para as epistemologias diversas também implica revisar o leque da circulação, não somente como obra publicada, mas como circuitos fechados nos quais aquelas tradições da palavra são mantidas no segredo da comunidade, como experiência performática das periferias (o sarau literário, o slam poético) e na edição de obras em projetos editoriais alternativos (literatura de cordel, livro artesanal, edição de papelão) que trazem movimentos com formas de composição, temáticas e público específico. Na atualidade, as redes sociais propõem outras formas de interagir com o autor e a expressão da palavra, o que permite

considerar tradições com um desenvolvimento diacrônico alicerçado em diversas epistemologias, ancestrais, originárias, transculturais, migrantes, entre outras.

No momento atual, os povos originários convergem territorial e organizativamente na estrutura de Abya Yala, nomenclatura que re-elabora a história a partir dos primeiros povoamentos do continente. As comunidades originárias aproximam-se na ideia específica da sua relação com o território. Esta forma ancestral de estar no mundo contrasta com a ideia do pensamento do ocidente europeu que se distancia na contemplação da paisagem. A racionalidade ancestral estabelece uma relação simbiótica da vida em diversas formas, na qual o ser humano é prescindível nessa totalidade, enquanto outros seres, em outras camadas da existência, garantem a consciência e a permanência da vida, em uma ordem cosmológica maior. Ao contrário, a ideia de homem/natureza no paradigma europeu do século XVI localiza a vida humana como o cume da evolução da vida, e ao homem como o modelo, afastado da natureza. Essa diferença gera desencontros e falhas na interpretação desse entrecruzamento de tradições culturais.

De outro lado, é preciso reconhecer que, dentro do repertório latino-americano, também tem se privilegiado a produção escrita de uma elite letrada, também de uma preferência pela produção que circula nas cidades, deixando, de novo, o local como uma etapa a ser superada em favor de um suposto universalismo.

Os escritores dos romances em estudo agem como observadores de uma outra forma de vida, da qual eles são distantes, seja por sua formação letrada, ou pelo grupo social no qual se desenvolvem e são privilegiados. Nessa observação, eles conseguem registrar, na forma do romance, modos de organização e compreensão do mundo. A partir de seu lugar de escuta, desenham uma imagem do camponês, do homem da terra, do homem do sertão. Ao ler em conjunto os romances, alguns desses modos coincidem, o que leva a se perguntar: o que origina aquelas semelhanças? Assim, ao admitir outras possíveis linhas de pensamento que configuram o caráter do povo, é possível presumir a presença de outras continuidades epistemológicas na escrita dos romances, por conseguinte, na conformação de um estilo da região. Com certeza, aquela descrição fica atravessada pela experiência pessoal de quem escreve, o que faz ainda mais complexa a leitura dos textos.

Os romances se localizam nessa encruzilhada. O pano de fundo é o gênero do romance, como forma estruturante, isto é, o texto escrito como objeto material. O livro, na sua materialidade, corresponde ao sistema da escrita e à tradição literária culta da cidade letrada. Contudo, as histórias se desenrolam com protagonistas afastados da cidade, em contextos que correspondem ao âmbito rural, onde sua relação com a paisagem adquire preponderância. As

classificações às vezes limitam o campo de interpretação, isto é, o grifado de literatura comprometida/social/telúrica tem saturado as possibilidades de interpretação. Não obstante, os próprios autores têm se manifestado a partir de outras intenções expressivas. Graciliano Ramos dá exemplo disso<sup>64</sup>. O autor critica a função de uma literatura ideológica:

O que é certo é que não podemos honestamente apresentar cabras de oito, homens da bagaceira, discutindo reformas sociais. Em primeiro lugar, essa gente não se ocupa com semelhante assunto; depois os nossos escritores, burgueses, não poderiam penetrar a alma dos trabalhadores rurais. (Moraes, 2012, p.107)

### Linhas de tempo dos autores

#### GRACILIANO RAMOS, Brasil

|                          |  |  |  |                       |
|--------------------------|--|--|--|-----------------------|
| Nasce em 1892<br>Alagoas |  | Publica<br>Vidas Secas 1938<br>36 Anos |  | Morre 1953<br>61 Anos |
|--------------------------|--|--|--|-----------------------|

#### JACQUES ROUMAIN, Haiti

|  |                                  |  |  |
|--|----------------------------------|--|--|
|  | Nasce em 1907<br>Puerto Príncipe |  | Morre 1944<br>Publicação<br>Póstuma, 37 Anos |
|--|----------------------------------|--|--|

#### EDUARDO CABALLERO CALDERON, Colômbia

|  |                         |  |  |  |                       |
|--|-------------------------|--|--|--|-----------------------|
|  | Nasce em 1910<br>Bogotá |  | Publica<br>Siervo sin tierra,<br>1954, 43 Anos |  | Morre 1993<br>83 Anos |
|--|-------------------------|--|--|--|-----------------------|

A publicação das obras corresponde ao período de modernização das repúblicas, cujos habitantes eram certamente filhos do território, tributários de um Estado mal cravejado no ideal de uma fraca tentativa democrática, embora com grupos sociais mais definidos. O conhecimento cartográfico do território permitiu estabelecer a organização da propriedade pública e privada. Do mesmo modo, os governos definiam o produto nacional com o qual participariam do mercado mundial. Todas essas grandes transformações ecoaram apenas na vida daquelas famílias do interior, as quais mantinham uma relação de serventia com famílias que, pela linhagem europeia, declaravam o seu direito à posse da terra e das almas. Aquela presença colonialista contrasta com essa outra linhagem apagada, mas não totalmente suprimida, dos habitantes originários (miscigenados) do território, que dão continuidade à relação ancestral com a terra.

Neste período, a liderança política foi conturbada, como tem sido desde as fingidas independências. Já no começo do século XIX até os nossos dias, os governos transitam através de processos ditatoriais, golpes militares, impeachment, fraude eleitoral, breves tentativas

<sup>64</sup> Em carta dirigida a Oscar Mendes, 5 de abril de 1935.

populares de governo e uma economia dependente de agiotas internacionais, que mantém ingerência nas políticas das repúblicas latino-americanas. Este panorama geral sobre a região serve de pano de fundo para a trajetória dos autores, enquanto eles se vinculam à política local, à diplomacia e ao jornalismo.

Graciliano Ramos, Eduardo Caballero Calderón e Jacques Roumain foram figuras públicas, exerceram o ofício do jornalismo e, no caso de Roumain e Caballero, assumiram atividades diplomáticas. Ramos foi prefeito da cidade de Palmeira dos Índios (AL) e Caballero foi prefeito do povoado de Tipacoque. Ramos e Roumain coincidem na experiência no cárcere, acusados de ideias comunistas, opostas à ideologia do governo. Por sua vez, Caballero desenvolve uma trajetória jornalística e diplomática até idade avançada.

É possível estabelecer um perfil comum dos escritores quanto a sua atitude humana. A sua formação, além da literária, fundamenta-se na participação na vida social e política da sua localidade, o que foi determinante para desenvolverem uma carreira literária de linha estética, como também encarar o compromisso social da mão da sua escrita, tanto política como jornalística.

Roumain e Caballero já tinham uma tradição intelectual e política, sendo filhos de famílias aristocratas, com educação no exterior e em contato com os grupos dominantes da sociedade. Esses escritores lograram, com conhecimento de causa, falar da natureza do poder e, além disso, expressar a sua afinidade frente aos grupos sociais explorados, descritos como um povo ignorante pela sua condição camponesa.

Ainda que não se tenha dados biográficos sobre contatos possíveis entre esses três autores, é razoável vincular as estruturas dos seus romances através do pensamento de corte marxista, que tocou as mentes dos intelectuais sociais dessa primeira metade do século XX. Parte desta pesquisa tenta recuperar as coincidências como fenômenos não “isolados”, pelo contrário, ligados por um ambiente e, por que não, por um sistema de pensamento específico da região, que possibilitou a expressão desses três relatos de forma semelhante, mesmo que sujeitos aos seus próprios contextos.

Os romances foram escritos e publicados em um lapso de 15 anos, em um período classificado convencionalmente pela historiografia latino-americana entre o realismo e o regionalismo, sem chegar a estabelecer vínculos estratégicos e colaborativos, mas como desenvolvimentos “isolados”, sustentados pelos modelos estéticos europeus, de forma tardia, mesmo as ideias marxistas que estavam sendo difundidas entre os pensadores latino-americanos

neste período<sup>65</sup>. Para essa época, os intelectuais, críticos ante as novas formas de dependência econômica e cultural das nações latino-americanas, começaram a revisar os discursos de nação, desmascararam o discurso romântico da independência para afrontar a real condição do povo que era acorrentado novamente às relações de colonialismo e imperialismo, tanto local como internacionalmente.

Com este apanhado sobre a descrição dos romances e o contexto dentro do repertório latino-americano, damos início à leitura polissistêmica.

### 3.3 ANÁLISE DOS ROMANCES

Pretende-se abordar os textos em estudo como um entrecruzamento de trajetórias epistemológicas que convergem no texto e que apresentam traços comuns de pelo menos três tradições: a indígena originária, a ancestral de matriz africana e a europeia colonizadora. A análise procura estabelecer a presença de outras formas de organização do mundo que caracterizam formas de pensamento diverso, focado principalmente nas experiências das temporalidades, nos sentipensamentos da terra, na noção de mundo ao avesso e nas relações de mestiçagem.

Para os romances em questão, tais características estruturam a linha de raciocínio dos personagens Siervo, Fabiano e Manuel. Também se reconhece no texto um protagonismo coletivo representado na família e na comunidade que segue princípios de organização semelhantes. Ao final da análise, espera-se enxergar, com maior nitidez, como essas categorias coincidem nos textos como continuidades que estabelecem um diferencial na literatura da região, isto é, o desenvolvimento de diversos sistemas literários que estruturam a realização da literatura latino-americana, que convergem precisamente desde essas continuidades epistemológicas e que, afinal, são os alicerces da expressão da palavra do território Abya Yala - América Latina. Estas continuidades não se consideram somente como uma síntese, no sentido de uma transculturação narrativa, mas como sistemas epistemológicos que emergem nas obras apesar do sistema (imposto) da escrita, lembrando que nesta pesquisa se usa o conceito de polissistema literário latino-americano para estabelecer como os sistemas em relação preservam a sua autonomia e também criam formas expressivas de amalgamento. Dito isto, a análise tenta rastrear essas outras epistemologias advindas de outros sistemas culturais, além do sistema

---

<sup>65</sup> A publicação de *7 ensayos sobre la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui em 1928 foi importante para este período.

cultural da escrita e da tradição da “literatura universal”. Para esta leitura polissistêmica, propõe-se as seguintes categorias de análise.

### 3.3.1 TEMPORALIDADES

Consideramos as temporalidades como uma forma de enxergar os diversos sistemas epistemológicos. Ludmer se refere às culturas do tempo, ou seja, o tempo habitado e imaginado. A partir desta ideia, podemos considerar que cada sistema carrega uma forma específica do tempo e também uma historicidade. Nessas formas temporais, os personagens transitam estabelecendo relações de equilíbrio e desequilíbrio. Ainda que os romances sigam um desenvolvimento sequencial dos acontecimentos, vamos dar atenção à experiência que tem o personagem principal conforme o regime histórico que obedece a cada sistema epistemológico.

Assim, em *Vidas secas* observamos que Fabiano organiza o tempo no sertão conforme os fenômenos da chuva e da seca. A historicidade, entendida como a perspectiva temporal sobre a qual se organizam as experiências do indivíduo ou da comunidade, pode obedecer a diversas formas epistemológicas. Para Fabiano, a sua historicidade se organiza conforme o ofício de vaqueiro do avô, do pai e dos antigos, ele projeta o futuro dos meninos nessa mesma linha temporal.

A inadequação do personagem às estruturas do Estado também poderia se pensar a partir do tempo. Fabiano sente desconforto quando está na cidade, mas a cidade obedece a um outro regime temporal, o que vamos determinar como o tempo do Estado. Assim, para as seguintes categorias, vamos pensar os sistemas epistemológicos cada um carregado com a sua própria forma de experimentar o tempo.

No romance colombiano, isso acontece de um jeito semelhante. Vamos determinar o tempo ancestral como o regime temporal no qual o personagem Siervo fica imerso no tempo da Natureza. A *natura*, em termos de Kusch, obedece nesse caso à linha temporal do trabalho da terra. Assim, para Siervo, a posse da terra passa das mãos de Deus para o latifundiário e depois para quem planta e cuida da terra. A percepção do tempo no cárcere fica esvaída porque os fenômenos da natureza não são mais perceptíveis para ele. Assim, cada choque com um sistema epistemológico é também um choque na organização do tempo. Siervo se atrapalha nesse outro regime do Estado e da burocracia, ele não consegue entender as demoras no seu processo

No romance haitiano, vamos ter, além do tempo determinado pelo fenômeno da seca, o tempo ritual, no qual os personagens ingressam no tempo da espiritualidade. Esse tempo

conecta-se aos participantes com as entidades africanas como força espiritual que lembra as origens e governa a vida da comunidade.

A categoria das temporalidades vai ser melhor desenvolvida conforme as outras categorias para lembrar que os trânsitos entre sistemas também têm que ser considerados a partir da perspectiva de um tempo epistemológico. Através dessa leitura, pode-se evidenciar melhor a presença das diversas epistemologias que intervêm no texto.

Neste caso, considera-se o entrecruzamento de temporalidades, enquanto a organização e a atividade humana mantêm estruturas coloniais, na posse da terra e das almas. Assim, os enredos acontecem em torno da posse desse território, no qual há um obstáculo legal que impede as famílias camponesas de manterem sua relação temporal-ancestral com a terra. Esses espaços conservam diversas experiências temporais: dentre delas, a experimentada na solidão do território como sentipensamento. Assim, os monólogos interiores dos protagonistas entram no tempo da natureza e seus ciclos, mas ao entrar em contato com o branco, o patrão, o senhor, surge uma des-harmonização ao violentar essa temporalidade ancestral com o conceito de propriedade.

A temporalidade colonial, ou temporalidade do poder, atualiza em pleno século XX (tempo nas narrativas) o trauma epistemológico da invasão europeia que modifica os conceitos fundamentais de tempo e espaço, evidenciados no conflito jurídico pela posse do território e dos seres que nele habitam. Ainda poderia se presumir uma terceira temporalidade, isto é, a onda modernizadora, com a presença/ausência do Estado, que através da lei, muda os processos de produtividade e coloca os protagonistas num atraso a respeito de um projeto de Estado modernizante, proletário e urbano. No entanto, ausente na proteção do povo de ‘pé rapado’, que não faz parte do projeto nacional, ainda que esses indivíduos sejam -nas palavras de Ludmer- os produtores da riqueza. Para enxergar estes entrecruzamentos, a perspectiva do tempo como poder ajuda a desemaranhar as múltiplas experiências temporais, assim como os sistemas epistemológicos presentes no texto.

A não compreensão da estrutura do poder do Estado pode-se traduzir como o mundo ao avesso. Por um lado, a modernização é um projeto que atinge primeiramente o desenvolvimento dos centros urbanos. No entanto, no interior rural, percebemos uma temporalidade colonial ainda ativa, que substitui, no espaço rural, as formas da modernidade e suas estruturas, isto é, o Estado de direito, a cidadania, seus direitos e deveres. Essas temporalidades impostas invertem o rumo da vida para os protagonistas camponeses e suas comunidades. Esse desajuste do poder é percebido e criticado, no caso do Fabiano, no encontro com o soldado amarelo e o fazendeiro;

em Siervo, no seu julgamento e na revolução; finalmente, em Manuel, na experiência de exploração trabalhista nos canaviais em Cuba.

Essa ordem do Estado na qual os tempos da vida são subjugados pelos tempos da produtividade vai na contramão dos tempos da natureza. Sua imposição foi violenta e radical, mas a ordem ancestral permanece na forma do *sentipensamento*, enraizada ao território. Estabelecemos, aqui, a emocionalidade como aquela força energética que dá sentido à existência dentro do pensamento popular. Assim, os personagens se acham perdidos e impotentes para se encaixar nesse mundo ao avesso. No espaço rural, experimentam-se as temporalidades da colônia, a ancestralidade e o tempo do Estado<sup>66</sup>.

Nos romances, também se observam saltos de uma temporalidade para outra. No desenlace de *Vidas secas*, Fabiano sai do tempo do sertão para o tempo do projeto nacional, e enxerga a modernização como único destino possível: a cidade. Em contraste, em *Siervo sin tierra*, as mudanças do projeto de nação interrompem seu tempo natural. Os filhos de Siervo ainda ficam fora do projeto de nação, conformam essa outra força destruidora que justifica o longo período de violência, portanto justifica também a sua eliminação. Com *Governadores do orvalho*, o projeto progride na ideia do cooperativismo, forma de governo que se instaurou como projeto nacional. Assim, concluo com Ludmer: “las formas narrativas son formas del tiempo” (2010, p.43), o tempo é a forma do poder.

Os três cenários localizam-se em uma temporalidade da pré-modernização<sup>67</sup>. A técnica ainda não chegava nessas paisagens, ainda era possível estabelecer uma relação direta do homem com a natureza, sendo parte dela. O que se acha francamente alterada é a ordem estatal. Nos três relatos, o Estado<sup>68</sup> aparece como um ente distante, representado apenas no personagem

---

<sup>66</sup> Esta noção também se aproxima da modernização tardia exposta por Ana Pizarro.

<sup>67</sup> Modernização entendida como o período no qual o Estado define o seu papel no mercado internacional, burocratiza as instituições, constrói infraestruturas que permitam o desenvolvimento econômico e industrial.

<sup>68</sup> A conformação dos Estados nacionais na América Latina é um caso específico a ser considerado. Mesmo que o conceito tenha surgido no contexto europeu, após a revolução da burguesia (tendo a revolução francesa como episódio de ruptura), é importante compreender que o processo de organização dos territórios emancipados tivera suas próprias características. O Estado latino-americano não parte de um consenso nacional; pelo contrário, as primeiras tentativas de governo surgem com o fim de manter uma elite ainda aristocrática *criolla* e/ou mestiça que mantém a posse das terras. No entanto, no século XX já pode se estabelecer um território com fronteiras definidas, estruturas administrativas militares e burocráticas. O paradoxo nesse processo é que as formas pelas quais se justificaram tanto a independência como a organização o Estado partiram de ideais românticos e liberais, isto é, um Estado de direitos, democracia, cidadania, direito à propriedade privada, administração de justiça e economias nacionais.

soldado, juiz, comissário. Aquela autoridade se reconhece pela capacidade legítima de maltratar e agredir sem justificativa, pouco compreensível e incongruente aos olhos dos personagens subalternos, que não conseguem entender as diferenças entre a prática e o discurso. Os personagens transitam entre uma e outra temporalidade e seus respectivos sistemas.

### 3.3.2 TERRITÓRIO EPISTEMOLÓGICO

Para abranger a emergência de um sistema literário ancestral nos romances em estudo, vou considerar a noção de território como uma continuidade epistemológica que sobrevive à divisão cartográfica do império, isto é, uma representação cultural do colonialismo. Para o olhar imperial, a imagem do novo mundo é a abstração de um espaço vazio para ser ocupado e explorado. Em contraste, a noção de território epistemológico supõe a relação dos povos originários e ancestrais com uma totalidade ordenadora do pensamento que justifica a existência da comunidade, já que ela é a responsável por manter o equilíbrio de toda manifestação de vida, o que implica uma forma genuína de se relacionar com o território. Os povos invasores tiveram na sua frente uma quantidade incomensurável de terra, seu olhar não conseguia contê-la. Os grupos humanos que a habitavam pareciam não estabelecer uma restrição para seu ingresso, por isso, é possível que aos olhos do invasor só conseguissem enxergar um espaço vazio que precisava de governança.

No sistema ancestral, os povos originários são designados para cuidar do território, já que fazem parte dele. Ao invés disso, os brancos invasores estabeleceram sua relação com o território mediante a exploração de recursos e a propriedade privada. Eles chegaram em um lugar sem lei, sem rei, sem fé. Os impérios colonizadores que ocuparam estas terras o fizeram em nome de Deus, para governar; assim, estabeleceram as capitânicas, audiências e *virreinos*. Além disso, integraram o território ao paradigma racional através da cartografia, desenhado como um croqui que determinava as fronteiras como aspirações territoriais, na medida em que os dados cartográficos foram completando o mapa.

No caso do império de Portugal, a divisão do mapa em faixas de terra, projetadas para o interior, obedeceu a uma primeira tentativa de governança do território (1534), a qual permitia, por um lado, proteger a soberania portuguesa sobre o território e, por outra parte, encomendar a exploração do território aos capitães donatários, tudo isto após se resolver os conflitos entre a coroa espanhola e a portuguesa no Tratado de Tordesilhas, em 1494. Estas capitânicas funcionaram como territórios limites para a exploração por parte dos donatários autorizados, que ficariam com a posse do território atingido. É importante ressaltar a vantagem

que tinham estes donatários para legitimar a posse de terra mediante títulos outorgados pela coroa, o que garante um recurso tangível e hereditário. No entanto, essa divisão no território foi uma projeção geométrica abstrata, sem consideração nenhuma com a realidade da paisagem ainda desconhecida.

No caso da coroa espanhola, foi através dos conquistadores e *La casa de contratación de las Indias* (1502), que se organizaram as expedições de navegação e extração de recursos mineiros e de todo tipo. Após esse primeiro período, estabeleceram-se os *Virreinos* como forma de governo nos territórios de ultramar; junto a isso, os expedicionários, ou conquistadores, reclamaram sua parte na posse de territórios além de títulos nobiliários<sup>69</sup>. Desse modo, os homens brancos se apropriaram do território e das almas que o habitavam.

Desde aquela época se desconhecem os direitos de posse das comunidades indígenas sobre os territórios que tradicionalmente habitam<sup>70</sup>. Os povos originários foram submetidos, expulsos e reduzidos em zonas às vezes alheias da sua historicidade territorial, nas formas de *encomienda*, *mita* e *resguardo*<sup>71</sup> -para as colônias espanholas- e, missões e reduções, para os domínios portugueses.

Os donos da terra se definiram a si mesmos por uma ordem jurídica e com a benção eclesiástica. O trabalho forçado no território alheio, cuja produção não foi redistribuída, determinou a relação dominadora entre esses dois sistemas de pensamento. Em consequência, o sentido de propriedade privada e ocupação do território entram em disputa.

O tema da propriedade tem sido discutido no âmbito jurídico. Nesse sentido, são fundamentais as explicações que oferece o artigo intitulado “El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas”, de Mónica Gómez Salazar e Mauricio del Villar Zamacona, integrantes do projeto *Sociedad del conocimiento y diversidad cultural*, UNAM:

---

<sup>69</sup> A literatura da colônia ajudou muito na lendarização dos expedicionários. O poema épico *Elegias de varones ilustres* (1589), de Juan de Castellanos, justificou a entrega de títulos nobiliários para os plebeus mercenários, muitos dos quais não tinham linhagem nobiliária nas terras da Espanha.

<sup>70</sup> E que ainda se mantém, visto os acontecimentos mais recentes, no que tange às ações dos povos originários em relação as suas demandas na defesa do território e da vida. No momento da escrita desta pesquisa, uma das discussões mais importantes no Brasil tem a ver com a aplicação de um marco temporal para as terras indígenas, a partir de 1988, data de promulgação da atual constituição. Essa discussão é um exemplo de como as noções epistemológicas sobre tempo e espaço chocam nas decisões jurídicas que afetam diretamente a existência das minorias indígenas.

<sup>71</sup> Formas de exploração de trabalho dos indígenas no sistema espanhol. Embora a rainha Isabel tivesse declarado os originários como vassalos livres, na prática, eles foram obrigados a pagar tributos através do seu trabalho. Assim a *mita* forçava os indígenas a trabalhar nas minas, a *encomenda* era o governo que tinha o *encomendero* sobre uma comunidade nativa a qual era praticamente escravizada até a morte e que fazia parte de um cargo hereditário. O *resguardo* ou *pueblos de indios*, funcionava como uma redução no território, onde a comunidade era obrigada a pagar tributo por meio do trabalho, a produção de alimentos, tecidos, entre outros.

Las naciones indias entendían sus derechos sobre la propiedad de la tierra como derechos sobre el uso de la tierra, no derechos sobre la tierra misma, a la que concebían como inalienable. Para ser más precisos, los indios americanos no consideraban que les perteneciera la tierra, ellos pertenecían a ella. Por otro lado, los clanes y las familias tenían diversos derechos y responsabilidades respecto al uso y usufructo de la zona geográfica en la que sus actividades tenían lugar. (2006, p.121)

É importante entender o sentido de propriedade e a confusão que gerou o conceito para, arbitrariamente, designar a posse jurídica do território a partir da conquista e colonização europeia. Cito o trabalho de Hector Omar Noejovich, “La noción abstracta de propiedad en América: una visión desde los Andes”, que responde à pergunta de como funcionava uma sociedade sem propriedade:

La perdurabilidad del sistema -anterior al *Tawantinsuyu*<sup>72</sup>, conduce a preguntarnos: ¿cómo funcionaba una sociedad sin «propiedad»? Se trataba de una sociedad agraria, en la cual el principal recurso era la tierra y las categorías tales como dominio, tenencia, posesión, usufructo y otras similares carecían de significado para su interpretación. La función de los jefes étnicos, los horizontes culturales, la estructura de las obligaciones personales entre los grupos, respecto de la organización jerárquica y, muy especialmente, los vínculos de parentesco al interior de la etnia, fueron los elementos relevantes para el acceso a los recursos. El vínculo de parentesco es la sustentación del derecho andino. El derecho a tierras de los individuos, es ancestral en los Andes y subsiste en la actualidad. El derecho a tierra para el sustento es una condición inherente al ser humano; la tierra es su pariente. Aquel que no tiene tierra es un *wakcha*, o sea un huérfano. (2003, p.998)

Ao impor uma ordem nova para o território, as comunidades entraram em uma contradição que comprometeu a totalidade da sua existência, essa foi a catástrofe anunciada no rumor, -conforme a ideia de Hermes Tovar (1997) -, pois não somente foi um extermínio material, senão epistemológico: a medida do tempo, a representação do território, sua autodenominação como pessoas e comunidade, tudo isso ficou comprometido, pois o território tinha sido organizado, desde os primórdios, a partir de uma disposição cosmográfica e ancestral, e o tempo, conforme um movimento cíclico da natureza.

No entanto, a máquina exterminadora europeia não conseguiu acabar com essas estruturas ancestrais, já que elas permaneceram nas ações, nos gestos e nesses outros sistemas milenares que a mente invasora ignorou como “coisas de índio”. A divisão das coroas, que estabeleceu limites e áreas de exploração e saqueio, representa esse mundo ao avesso que

---

<sup>72</sup> *Tahuantinsuyo*, palavra de origem quéchua, provém da fusão de dois termos *tahua*, que significa “quatro”, e *suyo*, que significa “região”. O nome faz referência às quatro regiões do império incaico. Ao noroeste se encontra o *Chinchaysuyo*, ao nordeste o *Antisuyo*, ao sudoeste o *Contisuyo* e ao sudeste o *Collasuyo*.

denuncia Wamán Puma nos seus desenhos e comentários. Para os povos originários, o território ainda se considera dentro da epistemologia ancestral como uma responsabilidade ao cuidado dos povos. A terra, o céu, o mundo subterrâneo são uma totalidade viva, consciente e sagrada.

Este pensamento ancestral fica como um pensamento popular do povo anônimo das repúblicas: índios, pardos, mestiços, negros, caboclos. Geralmente, a historiografia sobre os estados latino-americanos se estabelece a partir da conformação das instituições, o estabelecimento de fronteiras, a participação no mercado com o produto nacional<sup>73</sup> e a unificação da língua em uma cultura oficial esbranquiçada e homogênea. A conformação da população é descrita de modo geral e homogênea, sendo que é sobre essa população, isto é, os produtores da riqueza, que se sustentam a conformação dos exércitos, os ofícios, a construção civil e a mão de obra para consolidar as economias nacionais, que entram no mercado internacional do século XX. O povo anônimo participa também como proletariado no processo de modernização das estruturas urbanas e industriais. Este povo anônimo e majoritário produz uma cultura popular, que passa à literatura como um traço de ‘cor local’, idiossincrasia ou folclore. A maior produção sobre essa temática conforma um período na nomenclatura historiográfica como o período dos *costumbrismos* e os diversos regionalismos nas repúblicas latino-americanas.

É nessa lacuna que a análise se enquadra. Ao não ter textos autorais individuais representativos das comunidades subalternizadas, vamos resgatar a presença do pensamento ancestral como uma transição não reconhecida, que ainda aparece no discurso histórico e literário oficial, mas considerado como um processo de assimilação e aculturação. Em contraste, nesta pesquisa, vamos analisar a tradição literária escrita sobre a temática da terra, como uma escrita atravessada pelo sentipensamento dos mestiços, camponeses, caboclos e vaqueiros, na qual se registra a relação epistemológica com o território de origem ancestral.

A noção de território percebe-se através dos olhos dos protagonistas; estabelece-se com um sentir próprio daquele indivíduo mais próximo da terra. Assim, os autores – sendo educados dentro do sistema culto da escrita e se assumindo como escritores –, conseguem observar o comportamento camponês e o registram nos seus relatos. A proposta para uma análise polissistêmica é considerar essa forma do ser camponês e a sua expressão como uma forma de

---

<sup>73</sup> As repúblicas passaram por diversas escolhas a respeito do produto com o qual entrariam no mercado mundial. Os comércios nacionais transitaram entre o café, o açúcar, o algodão, o cobre, o cacau, a carne bovina, entre outros, o que estruturou também a conformação das sociedades locais e as primeiras características dos regionalismos ao interior dos territórios.

permanência de um tipo específico de sentipensamento, ou seja, uma epistemologia ancestral que se conserva no camponês e que chega ao registro escrito através da observação dos autores. A construção destes personagens parte de um modo de existência que ainda está presente no camponês, nos seres da terra. Aqui vale a pena mencionar que a atitude dos autores tem a ver com a rigorosidade na observação e a sua experiência no jornalismo e na etnologia, não somente pela intenção estética da linguagem.

Os três romances narram como primeiros acontecimentos o momento do retorno à terra de origem – no caso de Siervo e Manoel – e, com Fabiano, a chegada a um rancho abandonado do sertão, que será o seu lar ao longo da história.

No era cosa fácil explicarle a esa intrusa que lo seguía con la criatura cargada en los brazos, lo que representaba la orillita de tierra donde él había nacido entre las piedras, como una iguana (...) Siervo señaló con el dedo su rancho, un montoncito de tierra gris cubierto de paja amarillenta, que se sostenía en vilo sobre el barranco. Se veía solo y desamparado en medio de la ladera pedregosa, a la sombra de dos arbolitos de mirto y de un naranjo coposo, cargado de naranjas que desde aquella altura no podían verse. La orilla de Siervo era una cuña de tierra seca que chupaba ávidamente la poca agua que escurría de la toma (...) Las piernas duras y elásticas de Siervo median la tierra sin mayor esfuerzo. Los pies muy anchos y de dedos gruesos y separados, se pegaban a las rugosidades del camino como si tuvieran ventosas. El abismo que se abría y se ahondaba a su izquierda, a medida que trepaban por el atajo, no lo preocupaba. Tenía el pensamiento hincado en su tierra, en ese pegujal sumergido en el cañón a muchos centenares de brazadas bajo sus pies, y que don Floro Dueñas decía que no servía para nada. (Caballero, 1973, p. 39-40)

Agora Fabiano era vaqueiro, e ninguém o tiraria dali. Aparecera como um bicho, entocara-se como um bicho, mas criara raízes, estava plantado. Olhou as quipás, os mandacarus e os xique-xiques. Era mais forte que tudo isso, era como as catingueiras e as baraúnas. Ele, sinha Vitória, os dois filhos e a cachorra Baleia estavam agarrados à terra (...) Vivia longe dos homens, só se dava bem com os animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia. (Ramos, 1982, p. 19)

Si uno es de un país, si uno nació allí, como quien dice: nativo-natal, bueno, uno lo lleva en los ojos, la piel, las manos, con la cabellera de sus árboles, la carne de su tierra, los huesos de sus piedras, la sangre de sus ríos, su cielo, su sabor, sus hombres y sus mujeres: es una presencia imborrable en el corazón, como la mujer que uno ama: conocemos el manantial de su mirada, el fruto de su boca, las colinas de sus senos, sus manos que se defienden y se entregan, sus rodillas sin misterios, su fuerza y su debilidad, su voz y su silencio (...) No, no se había olvidado de nada y ahora otro olor familiar venía a su encuentro: el relente del humo enfriado del carbón cuando, de la carbonera, no queda en el claro del monte sino un montón de tierra dispersada en círculo. Una quebrada angosta y poco profunda se abría delante de él. Estaba seca y matorrales y toda clase de hierbas picosas invadían su lecho. El hombre levantó la cabeza hacia ese pedazo de cielo empañado de vapor caliente, sacó un pañuelo rojo, se esponjó el rostro y pareció reflexionar. Bajó por el sendero, apartó algunos guijarros, raspó la arena ardiente. Raíces muertas se desmoronaron en sus dedos cuando consultó al borde del zanjón la tierra granulosa, inconsistente y que se deslizaba como polvo. (Roumain, 2004, p.133)

O território restitui a ligação com o tempo ancestral, é uma descrição íntima dos detalhes daquela paisagem. O olhar resgata um valor diferente do econômico. O contato físico, com pés e mãos que acariciam a terra produtiva e feminina. Ainda que nos três casos sejam paisagens agrestes, secas, em aparência inertes, os protagonistas veem nelas a vida e o futuro para a família. É ali onde eles tencionam ficar, é uma possibilidade de realização. Siervo retorna depois da sua experiência no serviço militar, onde não tinha dignidade, sempre na serventia dos outros, já Manuel retorna dos canaviais em Cuba, onde conheceu a injustiça e a exploração por parte do homem branco. Nessa paisagem conhecida, os personagens recuperam a sua dignidade. A linguagem é constituída de gestos, olhares, onomatopeias, em um outro registro de comunicação com a natureza.

Os três momentos se constroem no contato dos pés com a terra, e as mãos no caso de Manoel. Essa imagem vai se desdobrar em múltiplas possibilidades, os pés livres e ágeis, os “pé rapado”, expressão popular para expressar aqueles que não tem posse, “los pata en el suelo” do romance haitiano, que também identifica a condição camponesa. Nos romances colombiano e brasileiro, ainda vamos encontrar o calçado como uma forma pela qual os personagens tentam ingressar na temporalidade da cidade, como um elemento de progresso das pessoas e a sua condição de cidadãos, ainda que signifique a dor e o desconforto, pois eles não têm o costume de usá-los.

Assim, nos três romances se estabelecem diversos espaços e temporalidades, conforme a epistemologia que organiza o mundo. Fabiano fica mais confortável “longe dos homens”, das palavras difíceis da gente da cidade. Aquela distinção é nítida no pensamento de Fabiano, que se reconhece enraizado nessa terra afastada que fala a sua própria linguagem. O que traz dignidade a Fabiano é o ofício de vaqueiro. Em contraste com os outros dois protagonistas, ele tem um outro destino:

Entristeceu. Considerar-se plantado em terra alheia! Engano. A sina dele era correr o mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante. Um vagabundo empurrado pela seca. Achava-se ali de passagem, era hóspede. Sim senhor, hóspede que demorava demais, tomava amizade à casa, ao curral, ao chiqueiro das cabras, ao juazeiro que os tinha abrigado uma noite. (Ramos, 1982 p. 19)

No entanto, o pensamento pendular de Fabiano volta com o medo da seca e a sua condição errante, mas que não o impede de se relacionar com a vida que permanece no grande sertão. Poder-se-ia pensar que o extenso território do sertão é o seu lar, o seu espaço de trânsito. Nesse sentido, encontra-se uma ligação com o nomadismo indígena do sertão, temática que será desenvolvida mais adiante. Além disso, ao não se definir um sentido de propriedade, o romance

se aproxima ao sentido de pertença, não de posse. Fabiano não se organiza em torno à posse e à titulação, mas para a possibilidade de ser peão, da liberdade de trânsito pelo território no qual ele é digno, aliás, parte da estrutura do trabalho de vaqueiro. Fabiano não tenta fugir do seu lugar de subalterno, de trabalhar para alguém no cuidado dos animais, pois o sertão é um território hostil, difícil para o cultivo, mas viável para a criação de animais que providencie o dinheiro para sobreviver. Essa relação o aproxima e o identifica com a natureza do sertão, ele mesmo é um bicho do mato. Corresponde à sinhá Vitória a parte da produção agrícola para o sustento. Ela, por outro lado, anseia uma cama confortável, um cantinho sossegado.

No caso de *Vidas Secas*, essa relação pode-se determinar a partir das reflexões que Fabiano faz em torno do *sertão*, do qual ele faz parte e ao qual se considera ligado. No romance, Fabiano transita pelo território sentindo-o como parte dele. Assim, no primeiro capítulo a terra ressuscita, e com ela, a vida da família. A descrição lacônica de Fabiano apenas nos deixa imaginar os gestos e os pensamentos que ocupam a sua cabeça. Fabiano reconhece a vida da caatinga que se arrepia na presença das nuvens. O relato passa da agonia do menino desfalecido, para o júbilo e a esperança recuperada quando soam os primeiros trovões que anunciam a chuva. Fabiano matuta no futuro; desse modo, a dignidade da família se recupera. Assim, a vida do território é um outro protagonista na história.

De maneira semelhante é a abertura dos outros dois relatos em estudo: uma observação afetiva do território e a esperança dos homens que dela dependem.

No drama de Siervo Joya, do romance colombiano, estabelece-se uma pertença umbilical com o território, apresentando-se com maior urgência o desejo de posse, o que pode lhe outorgar a dignidade de cidadão. Na lógica de Siervo, quem trabalha a terra merece a posse, bem alugando a terrinha, com direito ao cultivo e à água, bem como proprietário, mesmo sendo a terra um vale seco, pois a água é controlada pelos arrendatários e os donos do latifúndio. Assim, no *sentipensamento* de Siervo:

“toda la tierra sirve, mientras el hombre no este de balde, no es que valga o no valga, sino que el hombre y el agüita del cielo, los brazos y la lluvia, son los que la hacen reventar, y ablandarse, y esponjarse, y criar semilla, y prorrumpir en tallos, y cubrirse de palos de maíz, o de matas de caña. ¡tierra mala! dígaselo a mi mamá, que vivió de ella, sesenta años, tragándose, porque del mero viento del Chicamocha y el calor de las vegas no iba a vivir. Mejor que digan que es mala, porque así me la arrendarán más barata. (Caballero Calderón, 1973, p.40)

Lo único que vale la pena en esta vida es la tierra, la tierra propia, pues todo lo demás se acaba y no da contento. ¿Para qué quiere dinero don Bauta López, sino para redondear su finca de la quinta? ¿Para qué se mata trabajando Don Angelito Duarte sino para “mercar más tierra? Y si los Valdeones se roban el tabaco del caney de don

Floro, desafiando los perros y la cárcel. ¿Por qué será, sino porque todos viven soñando en comprar una orillita de tierra? (Caballero Calderón, 1973, p. 136)

O trabalho do homem em conjunto com os ciclos da água, as etapas da plantação e o cuidado da terra é o que justifica a pertença e a posse. Faz parte de uma ideia epistemológica sobre o território e corresponde a essa ideia da propriedade da terra do sistema indígena andino. No entanto, Siervo fica no meio do enfrentamento de dois partidos políticos e também depende do latifundiário, dono da terra. O romance oferece um retrato das oligarquias que durante décadas se estabeleceram no interior da Colômbia: o dono da terra, apenas conhecido, identificado pelo apelido: o amo, o patrão, o branco. Ele obriga os camponeses a fazer proselitismo pelo partido ao qual ele está inscrito. O que deixa sem liberdade aos camponeses, mas também os deixa expostos quando o poder troca de mãos. Neste caso, o patrão encarna a figura do pai. Quando, pelas vicissitudes da guerra partidária, o patrão abandona a fazenda, os camponeses se declaram órfãos, sem proteção, sem dono. No território colombiano, a posse da terra organiza a sociedade e outorga dignidade de cidadão ao camponês. Siervo manifesta desde o começo a sua vontade de compra da terrinha que a sua mãe alugou por anos, para sair desse estágio incompleto de pessoa.

Por outra parte, em *Governadores do orvalho*, Manuel retorna a seu país depois de trabalhar no sistema de plantação em Cuba, ele é mais ciente das relações escravocratas e da exploração estadunidense na segunda colonização das Antilhas. Chega com a ideia de lavrar a terra, ser o gestor de um território do qual já é seu dono, mas onde é preciso re-harmonizar o vínculo da comunidade com a natureza. A impossibilidade do cultivo pela falta da água restringe as atividades econômicas. A queima das árvores fica como atividade alternativa para a produção de carvão. Manuel se atenta da urgência pela preservação da paisagem, ele se propõe à busca da água para recuperar o território; de outra forma, as terras seriam abandonadas para começar a migração camponesa para os centros urbanos, movimento característico da modernização. Estabelece-se uma atitude de cuidado e preservação da vida do território, lembrando a postura de guardião da comunidade originária. A experiência dos canaviais em Cuba o aproximou aos discursos marxistas sobre exploração de classes, isso define o seu caráter libertário. Manuel é um emancipado por ser o dono da terra, seu governador. Por isso, este personagem tem um entendimento maior sobre as formas de exploração, ele procura autodeterminar-se no seu próprio território.

Nessa relação, nos aproximamos ao romance haitiano, que trata a noção do território a partir da ideia de propriedade, mas também com a ideia do trabalho comunitário.

Primeiramente, para inserir *Governadores do orvalho*<sup>74</sup> à ideia de território epistemológico, precisamos lembrar do conceito de indigenismo haitiano, a partir da leitura de Glodel Mezilas (2008), já que o acontecido na ilha do Haiti foi um processo interessantíssimo de apropriação do território a partir de uma matriz africana. Neste caso, entra no enredo um outro sistema cultural que vai se manifestar nitidamente no relato de Jacques Roumain, pois ali configura-se o perfil do camponês haitiano de origem africana, que assume a ilha como território para a afirmação da sua ancestralidade. A partir disso, desenvolve sua bagagem cultural, que contempla o indígena<sup>75</sup> africano como entretecido da tradição vinda do continente de origem para se inserir epistemologicamente em um conjunto de relações que coincidem com os trabalhos da terra. A propósito, Eurídice Figueiredo, no artigo "Haiti, literatura e cultura", especifica o termo indígena:

A palavra *indigène* designa o elemento autóctone, mas cabe ressaltar que, naquele momento, ela designava os nativos dos países asiáticos e africanos, sendo comum o seu uso com valor depreciativo na literatura colonial francesa. O termo não evocava, portanto, o “indígena” ou o “índio” natural da América, sendo empregado nos textos haitianos da época como sinônimo de nacional, podendo ser associado a nativismo, particularmente reativado por causa da ocupação americana, episódio traumático na história do país. (Figueiredo, 2004, p.380)

O indigenismo haitiano aparece como uma aproximação de uma intelectualidade mais nova, filha de uma elite mulata com trânsito pelos países da Europa. As ideias da época moldaram uma jovem elite negra formada no exterior, de ideias voltadas à etnografia, à diversidade cultural e ao reconhecimento de uma história nacional que entra em xeque, pela estratégia imperialista dos Estados Unidos. No Haiti, uma elite negra e mulata deu continuidade às relações coloniais com respeito aos seus outros iguais, isto é, o povo anônimo, camponês, falante de creole. No entanto, o indigenismo haitiano foi um movimento intelectual que reconheceu no povo haitiano um ideal identitário. Assim, autores como Jean Price-Mars (1876-1969), Jacques Stephen Alexis (1922-1961), Jacques Romain (1907-1944), posicionaram a língua creole como língua literária, na tentativa de reconhecê-la como a língua nacional

---

<sup>74</sup> A obra foi traduzida para o espanhol e publicada pela Biblioteca Ayacucho, projeto editorial organizado pelo crítico Ángel Rama, durante seu exílio na Venezuela. A biblioteca Ayacucho constitui-se como o acervo de referência sobre o que se consideram os clássicos da literatura latino-americana. Além disso, o projeto traz estudos críticos rigorosos, incluindo aquelas obras escritas em outras línguas que não o espanhol, o que garante a difusão nos países latino-americanos. A presença do romance neste projeto adverte da sua importância para a literatura da região.

<sup>75</sup> Indigène, na língua francesa, se traduz como o habitante desse território. Na língua espanhola se faz diferença entre os povos originários e os povos colonizadores, para lembrar o modo violento de ocupação.

haitiana. No romance em estudo, o créole aparece, não somente como fala, mas como instituição com as suas próprias formas compositivas. Desse modo, o indigenismo haitiano é uma oportunidade para se autodeterminar, além do esquema de dominação cultural do francês culto que se quer manter na ilha.

Segundo a professora Michaelle Ascencio<sup>76</sup>, tradutora do romance para o espanhol, a respeito da simbologia dos nomes no relato, indica que *Fonds-Rouge*, o povoado no qual transcorre o relato é geograficamente inexistente, mas culturalmente possível. Pode representar qualquer dos povoados do interior haitiano de terra enxuta e hostil: *Savane desolé*, é uma região do interior haitiano, de cor incandescente, queimando a paisagem. Assim, *Found-rouge*, avermelhado, traz segundo Ascencio a futura prosperidade da região. A tradutora atribui ao autor sua capacidade de achar as palavras-símbolo que contêm “o um, e seu oposto”, assim, *Governadores do orvalho* (*Gouvèné rouzé* em creole) refere-se ao camponês encarregado da rega e de tudo o que tem a ver com a distribuição da água. O título refresca a intensidade do lugar, purifica a autonomia e a dignidade, resgata o fundo habitado pelos ignorados do interior haitiano. Lembremos que as cidades imaginárias são características na literatura latino-americana: Santa Maria de Juan Carlos Onneti, Macondo de Gabriel García Márquez, Comala de Juan Rulfo.

Como nos outros dois romances, o título é emblemático e sintetiza a questão central do relato: a relação com a terra, o cultivo e a vida que se gera no acesso à água. Ademais, este título recupera a autonomia, uma dignidade do homem oposto ao servil. Implica também um tipo de organização e de administração do recurso natural. Nas culturas originárias é comum serem os povos responsáveis pelo cuidado e preservação dos recursos para manter o equilíbrio da vida, contrário à ideia de exploração e esgotamento dos recursos naturais do paradigma europeu.

*Governadores do orvalho* é um romance que evidencia o conhecimento ancestral dos caminhos da água e do comportamento da terra, o que também mostra uma imagem da fertilidade que será desenvolvida através da relação erótica dos personagens Manuel e Annaïse,

---

<sup>76</sup> A tradução, prólogo e estudo da edição da biblioteca Ayacucho foram responsabilidade da professora Michaelle Ascencio (Haiti 1943 – Venezuela, 2014). Sua família migrou para a Venezuela quando ela estava com cinco anos de idade. A ligação com o seu país de origem determinou a linha das suas pesquisas na área da literatura, tornando-se especialista na literatura haitiana e do Caribe e nos estudos afro-americanos na Universidade Central da Venezuela. Por outro lado, recentemente aparece no Brasil a tradução feita por Monica Stahel, com posfácio da professora Euridice Figueiredo (Carambaia, 2020). A edição foi consultada para a elaboração da pesquisa, no entanto, para a citação do texto se mantém a tradução para o espanhol da professora Michaelle Ascencio.

a água que umedece a terra para fertilizá-la. É um romance camponês porquanto é o homem da roça quem melhor conhece a pureza das gotas que umedecem a terra na alvorada, o homem da terra tem a destreza para governar até o fenômeno mais delicado do ciclo da água. Assim, o romance torna-se desde o seu título em uma proposta emancipadora. Esta será a postura ideológica do relato, enquanto em *Siervo sin tierra* a proposta é condenatória, já que o autor sentencia em seu título o protagonista do romance, pois não oferece saída nenhuma que reivindique a dignidade do camponês.

Ainda que exista uma tensão com a propriedade da terra, no romance haitiano, as ações principais giram ao redor do restabelecimento do trabalho comunitário como alternativa para a sobrevivência da comunidade nesse território. Nesse caso, a atividade do cumbite é a evidência de uma linha ancestral, mas não necessariamente originária. A autoridade do Estado é um pano de fundo, mas não intervém nas temáticas fundamentais de justiça, da divisão do trabalho e da propriedade.

No começo e no desenlace do romance, resgata-se a figura do cumbite<sup>77</sup> como forma de organização produtiva, mas também como cerimônia carregada de cantos e modos de expressão camponesa realizados pelo *simidor*, que acompanham o trabalho da lavoura. A linguagem erótica e caricata exerce um modo de liberdade da linguagem, mas também nesse trabalho comunitário se percebe um ato emancipatório, enquanto os camponeses tornam-se governadores de si mesmos, do seu trabalho e do seu território.

O enredo do romance não estabelece um confronto direto com o amo ou senhor, embora seja uma presença ameaçante. O enredo se desenvolve em um assunto de organização e conciliação da comunidade dos *pata en el suelo*, e concebe os atos de reciprocidade como solução para o assunto da água. É precisamente esta atividade que aparece no começo do relato e é a temática que coincide na vida camponesa do continente, considerada ademais como tradição ancestral. A abertura do relato de Roumain narra da seguinte forma:

“Ah, esos cumbites”, recuerda Bienaimé... Desde el amanecer estaba allí, como jefe de escuadrón, serio, con sus hombres, todos campesinos de mucho valor: Dufontaine, Beauséjour, el primo Aristhène, Pierrilis, Dieudonné, el cuñado Mérilien, Fortuné Jean, el compadre Boirond, y el Simidor Antonio: un negro hábil para el canto, capaz de remover con su lengua más malicias que diez comadres juntas, pero sin mala intención, sólo para divertir, ¡palabra de honor!  
 ¡Entrábamos en la hierba de Guinea! (los pies descalzos en el rocío, el cielo pálido, la frescura, el repiquetear de las gallinetas a lo lejos...). Poco a poco, los árboles ennegrecidos, su follaje todavía cargado de jirones de sombra, retomaban su color. Un

<sup>77</sup> *Coumbite* no texto original, vindo do espanhol *convite*. Manteremos cumbite por ser o termo usado na tradução de Michaëlle Ascencio.

aceite de luz los bañaba. Un pañolón de nubes azufradas ceñía la cima de los cerros elevados. El país emergía del sueño. En el patio de Rosanna, el tamarindo danzaba de repente, como un puñado de guijarros, un torbellino chillón de cornejas. Casamajor Beaubrun, su mujer Rosanna y sus dos varones los saludaban. Decían: gracias, hermano; por pura cortesía, porque un favor se hace con gusto: hoy, yo trabajo tu campo, tú, mañana, el mío. La ayuda mutua es la amistad de los desgraciados, ¿no es verdad? (Roumain, 2006, p. 123)

Alguns elementos coincidem no que tange ao parentesco, o trabalho comunitário e o sentido de uso da terra nas epistemologias originárias. No livro *Fulcaxó ser e viver karirii-xocó*<sup>78</sup> (São Paulo, 2013), faz-se menção do *mutirão*, uma forma de cooperação da comunidade indígena:

Esta ação coletiva exercida pela comunidade Kariri-Xocó sempre superou as dificuldades que, num empreendimento por um único indivíduo, tomariam muito tempo. O mutirão possibilita a redução da operação pelo envolvimento maior de pessoas nas atividades. Quando o dono da plantação ia limpar a roça, convidava outros agricultores para ajudar nas atividades da limpa do milho ou feijão. Bastava avisar os trabalhadores e oferecer uma “panelada” para todos, com bebidas animando a empreitada. No dia do mutirão, os agricultores se reuniam na roça do dono do serviço com suas enxadas afiadas pra cortar o mato. Ali era escolhido o “boca de eito”, pessoa mais hábil na arte da limpa, que puxava a dianteira da atividade. Formavam-se as duplas de cantadores de “rojões”, cantos típicos de mutirão, um fazendo a primeira voz, o outro, a segunda enquanto trabalhavam juntos na limpa do mato. (Fernandes, 2013, p 83)

Por outro lado, a *minga* é uma tradição do trabalho comunitário praticada pelos povos originários da área andina. A palavra *minga* advém do quéchua *mink'a*: trabalho coletivo em benefício geral da tribo. Esse conceito tem sido estudado como forma de representação social.

La minga, la chagra y el ayllu, son descritos en algunos trabajos de antropología (Murra, 1987; Uribe, 1988, 1999) como formas típicas del trabajo originadas en el periodo prehispánico que aún son parte de la vida de los pueblos indígenas de los Andes. La definición más común de la minga la inscribe en una forma de trabajo comunitario de origen ancestral, la cual ha sido recogida por otras disciplinas, incluyendo aproximaciones desde el derecho como las de Guerrero (1994) y más recientemente la de Chaves (2005). (López Cortez, 2018, p.3)

O conceito ultrapassa o trabalho agrícola para se tornar, na atualidade, uma estratégia política de representação e diálogo das comunidades indígenas na defesa do território, também de organização supra-territorial dos povos Abya Yala. Considera-se, na atualidade, como uma forma de trabalho político e comunitário<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Moradores do Baixo São Francisco, no Estado de Alagoas.

<sup>79</sup> No momento da escrita desta pesquisa (2020), a Colômbia atravessava uma crise social, onde milhares de pessoas saíram para a rua, dia a dia, manifestando-se contra a injustiça social, a violência policial e a corrupção dos governantes. A *minga* indígena, isto é, o conjunto de autoridades indígenas, ofereceram aos manifestantes da

O cumbite é uma forma de economia cooperativista segundo o livro *Haiti por si*, publicado pela Agência de Informação Frei Tito para América Latina ADITAL, 2013. Além disso, informa-se que a constituição haitiana de 1987 define a República como cooperativista, livre democrática. Isso se relaciona com um tipo de economia solidária que, segundo Lionel Fleuristin, diretor do *Consejo Nacional para el financiamiento popular*, tem uma história antiga desde antes da independência:

os equadros, ou ‘escouades’, disse ele, são os ancestrais da economia social no Haiti. Segundo Fleuristin, nesta forma de economia, que não visa ao lucro, a criação de riqueza não deve ser feita em detrimento da pessoa humana e do meio ambiente. (Santiago, 2013, p. 108)

Os camponeses oferecem seus serviços para os agricultores vizinhos, voluntariamente e aguardando reciprocidade. Essa prática de trabalho intensifica a elaboração do indigenismo haitiano como um conceito que procura ligar conscientemente a forma de habitar um território a partir de um conceito epistemológico diferente. O termo indigenismo se revela como continuidade de práticas que puderam chegar em dupla mão do continente para a ilha, talvez na época pré-colombiana, mas adaptadas para o povo e o trabalho solidário. Optar por outro modelo de produção econômica já é um ato emancipador. O termo se ajusta para um momento de resistência e se posiciona como elemento de origem ancestral.

Um outro aspecto do romance haitiano é a prática espiritual de matriz africana que organiza as relações na comunidade rural. Na história religiosa e cultural do continente, tem-se adotado o termo sincretismo para descrever uma forma de viver a ancestralidade religiosa e espiritual dentro de um sistema cultural dominante. Observamos no romance como a preservação da comunidade e o trabalho se conectam diretamente com as práticas religiosas do vodu, como sistema cultural e espiritual que conserva a ancestralidade da comunidade. O sistema que se estabelece é aquele que domina a terra, isto é, um sistema ancestral das culturas originárias, que coincide com as práticas ancestrais de raiz africana e que agora suporta identitariamente a comunidade africana, a qual substituiu os habitantes originários da ilha no trabalho com a terra. São práticas de autodeterminação e de fundação, o haitiano declara a si mesmo como pertencente à terra que ocupa, supera a nostalgia de ultramar e se assenta no

---

primeira linha (jovens que cuidavam da segurança dos outros manifestantes) estratégias de proteção e organização nas práticas de resistência. Além disso, exerceram função mediadora entre a comunidade e as forças armadas. Mais informações em: <https://www.vozdeamerica.com/america-latina/minga-indigena-protetas-colombia>

território, declarando-se nacional em oposição a uma elite que mora fora e que ainda se comporta como estrangeira.

No seu artigo, Mezilas também destaca o vodu e a língua creole como as formas características da cultura nacional. Essas duas estão presentes no romance de Roumain. O indigenismo haitiano modifica a noção de ancestralidade e se direciona para outro tipo de passado; além disso, funda uma temporalidade. Conserva os costumes dos ancestrais africanos, mas define sua atualidade histórica, relevando aquela temporalidade originária de longa duração. Este processo também traz uma questão do grupo social, para Mezilas: “el campesino haitiano há sido siempre indigenista em lo que respecta a la defensa de las tradiciones africanas. Lo que demuestra que el campesino no tuvo crisis de identidade como la élite decimonónica” (Mezilas, 2008, p.31). Com Jacques Roumain, o creole é uma forma, não só de sincretismo, no sentido de sobreposição de sentido, no uso dos códigos da colonização, senão que é uma construção intencionada de elaborar novos sentidos no código imposto. O *cimarronaje*, então, é um ato revolucionário no sentido de reformar o código do colonizador. Assim, a relação com os ancestrais conservados na sua relação com a terra é mais próxima dos povos; por outro lado, as relações de mestiçagem e a elite se aproximam da cultura escrita, ou seja, do colonizador. Assim, o indigenismo haitiano funciona como estratégia para a construção de um nacionalismo ameaçado no período da invasão estadunidense.

Mezilas realocaliza a categoria de sincretismo no *cimarronaje*, como um ato revolucionário no âmbito da estratégia e da resistência; isto é, enxerga esses fenômenos como construções intelectuais de autodeterminação do povo. Essa mudança traz também uma altivez, uma dignidade que tem sido atacada, reduzida, maltratada pelo sistema dominante.

Neste ponto, *Governadores do orvalho* se distancia de *Vidas Secas* e *Siervo sin tierra*. Embora se encontrem no texto expressões semelhantes que pretendem inferiorizar os “negros pata en el suelo”, o camponês haitiano se posiciona e se autodefine. Não discrimina a si mesmo. Neste caso, o nacional não se determina como um ideal imposto pelo Estado (construção do nacional através de uma mestiçagem branqueada), senão como um fenômeno de negritude e indigenização intelectual e popular.

Nesse tipo de registros, reconhecemos a continuidade ancestral africana e sua conciliação com a ideia de um sistema ancestral originário na sua funcionalidade. Erige-se como sistema indigenista porque assim legitima seu direito à terra, além da propriedade privada, mas no sentido de território. Esse é o tecido finíssimo e elaborado que expressa um profundo grau de complexidade de categorias identitárias.

Para estabelecer o sistema ancestral como uma continuidade epistemológica no romance, precisamos explicar que o ancestral se refere a um sistema de organização e forma de conhecimento. Ainda que o vodu como prática religiosa acompanhe o cotidiano da comunidade, é na forma do cumbite onde se percebe com maior intensidade essa procura do antigo. Para um personagem como Manuel, que se expressa contra a superstição como única explicação da desgraça da comunidade, é também verdade que, para ele, a prática do trabalho comunitário é a restauradora da ordem perdida, se opondo à vingança e ao crime de sangue, alguns dos temas que perduram na literatura do ocidente; no entanto, no romance haitiano, esquiva-se esse círculo contínuo de sangue e se resolve através do segredo. Quando Délira faz prometer aos homens não revelar a causa da morte de Manuel, o trabalho comunitário é estabelecido como a saída definitiva para a preservação da vida da comunidade, a vingança é rejeitada, a opção da tradição colonizadora é rejeitada. Caso contrário, o desenlace seria o que Hilarion deseja: apoderar-se das terras dos camponeses afundados na miséria da seca.

No romance, não é o vodu que estrutura o relato, é uma forma ainda mais poderosa que leva inclusive Manuel como homem menos supersticioso<sup>80</sup> a optar pelo cumbite. Não é pelo acaso que seja este episódio que abra e encerre o romance. No entanto, existe sim, um certo modo de dominação erótica e física a respeito da terra, imaginada como a parte feminina que deve ser conquistada, mas também dominada, submetida para que ela, finalmente, se entregue e reconheça a força e a virilidade do homem. Assim, Manuel, embora não abandone essa ideia opiácea da religião, pode acreditar fervorosamente nas instituições ancestrais que organizam a relação do homem com o seu território. Desse modo, coincidimos com o expressado no artigo *La religiosidad en Gouverneurs de la rosée de Jacques Roumain: entre la inmovilidad y la redención* de Pablo Mauricio Hurtado Ruiz:

Esta visión de la religión como adormecedora de los pobladores y el papel que juega Manuel frente a ésta es descrita por Anny Dominique Curtius en su estudio “Unidad en la diversidad en el Caribe: religiones y espacio literario”, con las siguientes palabras:

Manuel, en *Gouverneurs de la rosée*, invita a los campesinos de Fonds-Rouge a unírsele en torno al credo del *coumbite* para encontrar el agua, fuente de renacimiento, en vez de creer en el vudú y el catolicismo, que según él no son más que opios de los campesinos [...]. Las grandezas y las miserias de Manuel

---

<sup>80</sup> Algumas leituras sobre o romance haitiano sugerem a oposição entre o pensamento racional de Manuel e o pensamento animista da comunidade. Outro romance de Roumain apresenta um enredo semelhante: *A montanha enfeitada* (1931). Nesse sentido, a literatura haitiana oferece um conflito sem resolução. No romance *Pais sem chapéu* (1996) também se estabelece um pensamento racional do protagonista, mas que sucumbe às visões e experiências em um outro plano existencial no qual ele não consegue se explicar.

no están relacionadas con su práctica del vudú, sino más bien sus creencias en otra religión: el *coumbite* (Curtius, 2002, p.98).

El protagonista de la novela intenta reemplazar esta religión, que adormece a los pobladores, por otra más humana y menos redentora: el *coumbite*. Esto es, la unión de los trabajadores en un canto de alegría con el fin de trabajar solidariamente la tierra. (Hurtado, 2017 p. 13)

Chegamos, assim, ao território epistemológico seguindo a prática ancestral do cumbite. Algumas leituras do romance apontam a visão marxista do texto. No entanto, ao lê-lo a partir de outras tradições ou epistemologias, podemos observar que outras estruturas e formas possíveis de organização social estão presentes também na tradição de outros povos e comunidades. Embora Roumain fosse um militante das ideias comunistas, é interessante observar como o romance não exhibe uma doutrina partidária ou ideológica, mas suportada em uma estrutura que pertence ao cotidiano do povo haitiano. A ancestralidade estrutura o pensamento popular que atravessa a missão do indigenismo haitiano de elevar o creole como língua literária, isto é, o ancestral também estrutura e modifica uma tradição ocidental da escrita.

Um sincretismo que amalgama a tradição ancestral originária, a estrutura religiosa africana do vodu e a doutrina cristã do colonizador. As três convivem na expressão oral da comunidade, na prática dos rituais e na organização comunitária. Os cantos de lavoura trazem a memória da Guiné e elaboram um canto novo para o herói da água, enquanto a oração cristã acompanha o ritual da morte e a dor. Assim, o cumbite traz a prática do trabalho da terra.

Percebemos, assim, a noção de território que varia segundo o sistema epistemológico do qual emerge. Nos relatos em estudo, enxergamos um modo diferente de descrever o entorno, especificamente na relação dos personagens com o território. Mesmo assim, é nítido como o território organiza a vida dos três protagonistas, como lugar do retorno, como ponto de partida para um futuro próximo, como espaço de conforto. O território é conhecido, apalpado, cheirado, a existência se encaixa ao entorno e eles mesmos se fundem em uma coisa só. Ele é epistemológico porque dá sentido à existência, explica o lugar no mundo do vaqueiro, do camponês e do governador do orvalho. As formas como cada romance expressa essa relação é específica conforme os processos históricos que os atravessam: no caso brasileiro, o nomadismo, pela seca e o trabalho de aluguel; no romance colombiano, pela titulação de terras que eleva o camponês à condição de cidadão; e, no caso haitiano, como um complexo processo pelo qual o camponês africano torna-se o dono da terra e planta ali suas raízes. A partir destas relações com o território, conseguimos nos distanciar da relação do homem afastado da

natureza, ideia principal que define o homem da modernidade europeia, para nos dirigirmos a outro horizonte epistemológico cuja origem está no pensamento ancestral originário e africano.

Assim, nos três textos em estudo, a voz dos protagonistas instala-se nessas relações. As primeiras expressões dos protagonistas a respeito do entorno dão conta disso: no caso de Manuel e Siervo, que retornam para sua terra, e no caso de Fabiano, que chega a um território no qual quer ficar. Os três textos inauguram para o leitor o tipo de relação que se estabelece com o entorno. Em outros momentos poderia se afirmar que se trata da cor local regionalista ou *costumbrista* do camponês pela sua atividade dentro da estrutura social, mas se acompanharmos o conhecimento do sistema ancestral, encontramos-nos diante de um sistema diferente de pensamento e conhecimento: a terra feminina, antediluviana, o homem como raiz, como amante.

### 3.3.3 O MUNDO AO AVESSE

O mundo ao avesso será uma categoria de análise que permitirá enxergar o pensamento crítico do personagem popular. Seguindo a leitura crítica que faz Silvia Rivera sobre o texto colonial e suas diversas leituras, vamos fazer destaque, nos romances em estudo, dos fragmentos que imprimem uma crítica ao poder, a forma como os personagens percebem a incoerência interna desse poder imposto, e também as reflexões que contrastam com a relação epistemológica com o território, porquanto essa relação organiza a existência do homem da terra, do vaqueiro e do camponês. Nessas reflexões, evidenciamos o choque de duas tradições que geram uma incompreensão e a inadequação ao sistema colonial. Os protagonistas, cientes da sua desvantagem enquanto indivíduos que não dominam a retórica do poder, questionam sua lógica, a qual declara justiça, igualdade, cidadania, mas que na hora da prática e dos fatos, acaba só beneficiando o proprietário da terra.

Recapitulando, Silvia Rivera reconhece na imagem do mundo ao avesso de Waman Puma, uma crítica ao mundo colonial. Seguindo o exemplo, vamos estender essa atitude crítica ao camponês, ao vaqueiro, como indivíduos com plena capacidade de raciocínio e entendimento, uma característica negada permanentemente aos grupos mais baixos na pirâmide social. O que surge desta crítica é o confronto de epistemologias divergentes que têm seus alicerces sobre princípios opostos. No entanto, as epistemologias da terra – ou território epistemológico –, ao ficarem aprisionadas no preconceito, acabam sendo ignoradas ou, no pior dos casos, consideradas como ingênuas, como a manifestação de um pensamento primitivo.

Lembrando a Ludmer quando se refere ao tempo do poder, podemos identificar que, no momento em que Fabiano sai do seu território, isto é, do sertão para a cidade, aproxima-se de uma outra temporalidade, a vida do Estado e da lei. Na cidade, Fabiano sente um certo desconforto, ele não gosta da multidão, de ser interpelado, e quando acontece fica “procurando as palavras de seu Tomas da Bolandeira” (Ramos, 1982, p.27). Quando Fabiano precisa entrar nessa temporalidade do poder, vai na procura da sua primeira referência, o homem letrado. Para Fabiano, a linguagem de palavras difíceis é uma característica daqueles que o oprimem, os donos da terra.

Em *Vidas Secas*, observamos esses questionamentos nos episódios relacionados com as autoridades: o soldado amarelo e o fazendeiro. O primeiro episódio no qual encontramos essa atitude crítica é o encontro com o soldado amarelo, ele entra na história como esse poder ao qual o indivíduo é submetido<sup>81</sup>. No primeiro encontro, Fabiano reconhece a hierarquia da farda; ele segue, sem protesto nenhum, o convite forçado do soldado amarelo e entra no jogo de carteadado. Através da descrição do espaço, afirma-se a presença do poder. No momento em que o soldado amarelo provoca Fabiano depois de perder no jogo, a cena reforça a presença das outras autoridades, elas aparecem alumadas pelos lampiões da praça: “o doutor juiz de direito foi brilhar na porta da farmácia; o cobrador da prefeitura passou coxeando com talões de recibos debaixo do braço” (Ramos, 1982, p.28), até o vigário aparece na cena. Com esse pano de fundo, Fabiano é desafiado, mas, sem possibilidade nenhuma de fugir, “olhou as coisas e as pessoas em roda e moderou a indignação. Na catanga ele às vezes cantava de galo, mas na rua encolhia-se”. Fabiano ainda diz: “vossemecê não tem direito de provocar os que estão quietos” (Ramos, 1982, p.28), mostrando que o vaqueiro tem censo de discricção. Apesar do desconforto, Fabiano gagueja as respostas. O soldado continua a provocar Fabiano pisando no seu pé, e ele reage com um xingamento, e “aí o amarelo apitou, e em poucos minutos o destacamento da cidade rodeava o jatobá” (Ramos, 1982, p. 29). Fabiano é levado para a cadeia, espancado e humilhado, então começa a questionar:

por que tinham feito isso? Quem não ficaria azoretado com semelhante despropósito? Então porque um sem-vergonha desordeiro se arrelia, bota-se um cabra na cadeia, dá-se pancada nele? Merecia castigo? Afinal para que serviam os soldados amarelos?

---

<sup>81</sup> Na biografia de Graciliano Ramos, faz-se destaque do conhecimento que o autor de *Vidas Secas* tinha sobre aquela situação: “a imagem da polícia como poder coercitivo era simbolizada pelos soldados ‘insolentes e grosseiros’ que vagavam ameaçadores, sempre dispostos à cachaça e ao exibicionismo da força”. Nesse mesmo fragmento: “mas não se apagariam de sua memória outras formas do exercício do poder na região. A violência no meio rural -com mortes atribuídas a pistoleiros a mando de fazendeiros e chefes políticos- preservava o domínio das oligarquias. A injusta estrutura fundiária vedava aos pobres a posse da terra”. (De Moraes, p.28)

Porque vinham bulir com um homem que só queria descansar? Então mete-se um homem na cadeia porque ele não sabe falar direito? Que mal fazia a brutalidade dele? Tinha culpa de ser bruto? Quem tinha a culpa? (Ramos, 1982, p.30)

Vamos nos aproximar ao modo como funciona o pensamento de Fabiano. Primeiramente, reconhece a fraqueza do inimigo: “sim, havia um amarelo, criatura desgraçada que ele, Fabiano, desmancharia com um tabefe”; ele poderia acabar com ele, mas segue a reflexão que considera a família como o alicerce, a sua responsabilidade, o que o impede de reagir violentamente, “pensou na mulher, nos filhos e na cachorrinha” (p. 30). Ele retorna à resignação, pois “Sabia perfeitamente que era assim, acostumara-se a todas as violências, a todas as injustiças”. (33) “E, por mais que forcejasse, não se convencia de que o soldado amarelo fosse governo. Governo, coisa distante e perfeita, não podia errar. O governo não devia consentir tão grande safadeza” (34). O pensamento de Fabiano revela a incoerência retórica da estrutura de poder, a ideia de governo como uma estrutura perfeita que não devia agredi-lo. No entanto, o soldado amarelo evidencia a incoerência, surge a suspeita de um governo que pode errar. O governo é uma ideia abstrata. Na realidade dos povos do interior, aquela abstração se materializa nos indivíduos que a representam e precisam ser coerentes com aquela estrutura de poder. A safadeza corresponde aos brutos, pois o governo representa um estágio maior de civilização.

Fabiano não consegue localizar as palavras, o que não o impede de raciocinar sobre isso, um sentipensamento que o perturba fisicamente, inexplicável na linguagem dos homens letrados, mas perceptível na sua existência como uma forma de injustiça. “Havia muitas coisas. Ele não podia explicá-las, mas havia”<sup>82</sup> (Ramos, 1982, p. 34). Assim, esta ideia toma maior relevância, “difícil pensar, vivia tão agarrado aos bichos” (Ramos, 1982, p. 36). As reflexões na cadeia atingem uma profundidade pouco comum para ‘um bicho do mato’, ele fica esgotado, doe a cabeça, só quer ir para casa com Sinhá Vitória.

Os pensamentos de Fabiano fazem dele um personagem muito mais complexo, pois é a partir de uma outra lógica que o personagem popular organiza seu sentipensar. Vale a pena lembrar aqui a ideia de sentipensamento (Fals Borda) como uma outra forma de se relacionar com o mundo, e que às vezes escapa à linguagem da cidade letrada já institucionalizada.

Se pensarmos o vaqueiro a partir desse mundo ao avesso, de sua capacidade crítica de questionar o poder, teríamos um outro tipo de heroicidade; já não a personagem passiva sobre

---

<sup>82</sup> Essa mesma reflexão aparece em Siervo: o camponês colombiano também se atrapalha com as palavras, o que não significa que careça de juízo e sentido crítico.

a qual se inflige todas as injustiças, mas uma consciência crítica, questionadora do Estado e do poder. Em consequência, submissão é a forma de reagir diante da ameaça constante contra a vida. O protagonista não carece de coragem, mas as forças de poder são devastadoras e se rebelar contra elas resulta uma ideia suicida, pois jamais a justiça ficará do lado do subalterno. Fabiano oscila entre uma reação de "cabra" e, posteriormente, recua para uma postura mais subjugada, ao pensar nas consequências para ele e a sua família. Essa escolha está presente também no romance colombiano.

Eis a crítica ao poder. É interessante neste romance como o monólogo interior do subalterno apresenta um pensamento crítico a respeito dessa condição de opressão. Com certeza, o injustiçado não tem como se defender, ele foi rodeado pelo destacamento, foi preso e espancado, não possui o poder da linguagem. Ele é só um cabra que questiona.

O protagonista Fabiano é uma construção ficcional, pela qual pode se compreender um caráter humano agarrado à terra. No sentipensamento do injustiçado, reforçamos a ideia de uma crítica a partir do oprimido, com perguntas simples. Sem as palavras difíceis das pessoas como seu Tomas da Bolandeira, Fabiano tem a plena capacidade de questionar as estruturas de poder. Desse modo, o seu questionamento é uma crítica colonial, conforme a ideia de Silvia Rivera.

Acontece que, ao expressar livremente esses pensamentos, os personagens se dirigem para a luta e para a morte, perfilando o herói social camponês, como acontece no romance haitiano. Contudo, Fabiano não consegue se livrar da situação, ainda que em seus pensamentos, considere agir como o cabra safado e acabar na faca com seus vitimizadores. O vaqueiro não o faz. No décimo primeiro capítulo, Fabiano vai ter um segundo encontro, no qual há uma inversão: o soldado amarelo é quem se encontra no território do sertão, isto é, na temporalidade do vaqueiro.

Este tipo de leitura também reconsidera o lugar do subalterno nos romances da terra, nos quais a violência e a injustiça parecem um acontecimento “natural” e uma resposta instintiva. Ao reconhecer o exercício da crítica colonial nos personagens, podemos nos afastar do clichê pelo qual se caricaturiza o subalterno, como um ser que não produz crítica, nem um pensamento estruturado. Por outro lado, as respostas a essas perguntas trazem também a consciência plena do mundo ao avesso: “estava tudo errado”, conclui Fabiano, ali na cadeia.

Pensando nos três romances, o que nós temos é uma leitura dos indivíduos, que mesmo compreendendo o esquema do poder, não conseguem escapar dele sem arriscar a vida. Já no romance haitiano, vamos encontrar esse herói social, o mártir subalterno, que troca a vingança da sua morte em favor da emancipação da comunidade.

Um outro momento, no qual podemos enxergar o mundo ao avesso, é o questionamento aos modos injustos de pagamento conforme o combinado com o fazendeiro. Fabiano se sente roubado, apesar das contas feitas por sinha Vitória, a quem Fabiano considera mais esperta. O vaqueiro não consegue contestar as justificativas do branco: “a diferença é proveniente dos juros” (Ramos, 1982, p. 93). Fabiano sente-se impotente para emitir qualquer desacordo, mesmo manifestando a sua dúvida a respeito das contas. As falas do fazendeiro o amedrontam e não tem outra saída que receber as poucas notas pelo seu trabalho. Mesmo nessa situação, Fabiano não deixa de refletir.

Novamente, a impossibilidade de entrar nessa outra lógica deixa em desvantagem ao sertanejo. Ele até pode pedir satisfação, mas as palavras do fazendeiro confundem Fabiano, ele aceita e sai mudo, de cabeça baixa. A ameaça de sair da fazenda e começar de novo esse perambular pelo sertão, com os meninos, Baleia e sinha Vitória, faz com que Fabiano aceite as contas do fazendeiro. E é assim que ele começa o seu monólogo:

Pois não estavam vendo que ele era de carne e osso? Tinha obrigação de trabalhar para os outros, naturalmente, conhecia o seu lugar. Bem. Nascera com esse destino, ninguém tinha culpa dele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? Se lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-se-ia. Tinha vindo ao mundo para amansar brabo, curar feridas com rezas, concertar cercas de inverno a verão. Era sina. O pai vivera assim, o avô também. E para trás não existia família. Cortar mandacaru, ensebar látégos -aquilo estava no sangue. Conformava-se, não pretendia mais nada. Se lhe dessem o que era dele, estava certo. Não davam. Era um desgraçado, era como um cachorro, só recebia ossos. Porque seria que os homens ricos ainda lhe tomavam uma parte dos ossos? Fazia até nojo pessoas importantes se ocuparem com semelhantes porcarias (Ramos, 1982, p.96)

...

Safados, tomar as coisas de um infeliz que não tinha onde cair morto! Não viam que isso não estava certo? Que iam ganhar com semelhante procedimento? Hem? Que iam ganhar? (Ramos, 1982, p.97)

Uma síntese do que é injustiça. Fabiano aceita seu destino, é a sua herança, faz o que tem que fazer, mas depois vem a pergunta: porque homens ricos se ocupavam em pegar sua parte? O que tem de bom nisso? Fabiano expõe a contradição dessa estrutura de poder. Para ele, não tem lógica nenhuma, aliás não tem justificativa. Para nós leitores, também não. Mas o que fazer? Mesmo sendo injusto, Fabiano pensa na família.

Outro aspecto a salientar é o jogo de palavras que encobre a trapaça do fazendeiro: “ouvira falar em juros e em prazos. Isto lhe dera uma impressão bastante penosa: sempre que os homens sabidos lhe diziam palavras difíceis, ele saía logrado. Sobressaltava-se escutando-as. Evidentemente só serviam para encobrir ladroeiras” (Ramos, 1982, p.96).

Silvia Rivera chama a atenção sobre a linguagem do colonizador como um discurso encobridor:

Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarlas. (o grifado é meu) (Rivera, 2010, p.19)

Esta observação é importante para compreender os romances em estudo, já que os protagonistas tem uma relação difícil com a linguagem. Fabiano, Siervo e Manoel comunicam-se na sua temporalidade ancestral através de gestos, cantos, rituais da lavoura. Ao sair para a cidade, aquelas expressões carecem de sentido e se veem atordoados pelas palavras difíceis que são usadas, geralmente, por aqueles que representam a autoridade. Assim, vemos no caráter dos personagens um receio cada vez que precisam ouvir as pessoas das cidades, pois as suas palavras encobrem as injustiças e enganosa a que são submetidos pelos proprietários da terra.

As comunidades sabem disso, é por isso que desconfiam da palavra do branco. Assim, todos nós alguma vez já fomos Fabianos: o medo, a impotência, o saber-se enganados e ainda assim ter que aceitar os termos de um empréstimo bancário, de um trabalho sem benefícios, de um contrato ganancioso, porque a linguagem é complicada demais. Fabiano bem que reflete a condição dos ninguém que produzem a riqueza, mas são excluídos do usufruto. Assim, os questionamentos de Fabiano, como já se apresentou, cobram essa injustiça. Fabiano não questiona a ordem social, ele nasceu como cabra, como seu pai e avô, mas o que o enfurece é o roubo, por parte do fazendeiro, do que ele acha justo pelo seu trabalho. A ideia das temporalidades permanece nos diversos sistemas de opressão, situações se repetindo, sendo o tempo do poder.

Desse modo, podemos afirmar que Fabiano e a sua crítica ao poder é o que diferencia *Vidas secas* dos outros romances que abordaram a temática da seca no romance de trinta. O modo como coloca-se no pensamento do vaqueiro as perguntas sobre o injusto não somente é verossímil, mas compreensível, além de qualquer dissertação sociológica sobre luta de classes ou questões trabalhistas. Fabiano, visto a partir da imagem do mundo ao avesso como forma da crítica colonial, adquire maior densidade que muda a forma de interpretação do romance em estudo.

Em contraste, em *Siervo sin tierra*, o mundo ao avesso se enxerga como uma completa incompreensão por parte do camponês a respeito da política, da lei e da autoridade. O personagem construído no romance caracteriza-se por uma submissão paralisante, a qual impede Siervo de encarar as diversas injustiças as quais é submetido. Chama a atenção como, nos três romances, o sentipensamento pela terra é apresentado nos primeiros capítulos, estabelecendo os fundamentos que organizam o pensamento dos personagens. O território epistemológico é o raciocínio que direciona qualquer pensamento ou ação sobre o mundo, o princípio ordenador. No romance colombiano, os sentipensamentos a respeito da terra são narrados através de um narrador onisciente:

La estancia en que él soñaba era una cuarta de tierra, tres días de arada de bueyes por una loma escarpada que terminaba a pico en un barranco sobre el río Chicamocha. En los inviernos éste hierve y borbotona en lo hondo, corroyendo la capa de tierra gris y pizarrosa que se desmorona sobre el cauce. En los veranos, la corriente amarilla y espesa se retira contra la orilla opuesta, y deja un reguero de piedras redondas, blancas, coloradas, negras, que parecen huevos de iguana. Siervo las conocía, como si las hubiera puesto. Aquel terronal, aquel volcán de piedras, encajonado entre el río que le muerde los cimientos por delante y una alta peña que le aprieta las espaldas, no vale nada. No vale un viaje de agua... (Caballero Calderón, 1973, p. 13)

Cada evento que acontece com o protagonista e a sua família conspira contra essa primeira ordem estabelecida a partir do território. Essa inversão executada por parte do branco, amo, patrão, no que tange ao uso e posse da terra, mantém o trauma epistemológico da conquista. O tempo como poder modificou as formas de relação com o território e os tempos da vida. A impossibilidade de se adequar a essa nova ordem epistemológica é o que se pode enxergar no mundo ao avesso. A partir do princípio da terra como um bem inalienável que pertence para quem nasceu nela e trabalha e cuida dela, o protagonista determina o que é justo e o que não é. Siervo acha justo que seja ele o primeiro a ter a chance de comprar essa parte de várzea onde a sua mãe viveu e morreu. Essa relação com o território determina um tipo de ética ou, como se fala nas epistemologias emergentes ancestrais, determina práticas do bem viver. No entanto, a justiça da lei não é feita para o benefício dos subalternos; ainda assim, o camponês não ousa confrontar a autoridade. Em uma atitude de preservação, Siervo se mantém submetido às regras injustas do poder.

Se em Fabiano se percebe um monólogo interior que questiona, com Siervo, vamos encontrar o silêncio como um gesto que aninha desejo da posse. A narração descreve os gestos e a paisagem contemplada:

-en que cavila, mano Siervo? -preguntaba Tránsito, preocupada de verlo allí sentado en la piedra de la orilla del río, mirando correr el agua (...) Siervo no decía nada. Ni una palabra salió de su boca cuando se arrugaron y se cayeron de la mata las naranjitas averanadas (...) Siervo no decía esta boca es mía. (Caballero, 1973 p. 74-75)

Por outro lado, a dificuldade com as palavras também está presente em Siervo, a incompreensão a respeito de um modo de falar das pessoas ‘mais sabidas’: “Hablabla el predicador demasiado aprisa para lo que él tenía la costumbre de oír, y empleaba giros y palabras que le entraban por un oído y le salían por el otro, dejándoles un run run en la cabeza” (Caballero, 1973, p. 69). Além disso, no romance se acrescenta uma outra diferença que tem a ver com a higiene, isto é, aquelas pessoas de roupas limpas são enxergadas por Siervo como figuras quase angelicais, limpas e com casa de telha:

Por el atrio paseaban el alcalde y el cacique del Pueblo con la maestra y la telegrafista. Siervo los miraba como a los santos de bulto de la iglesia: como a seres de una especie distinta de la que mi Dios quiso amasar con la greda amarilla y tosca del Chicamocho. Eran ángeles que gozaban en esta vida de ropa limpia, casa de teja, tierra bien regada y una pistola al cinto que él no podría llevar sino en el cielo. (Caballero, 1973, p.23)

Em contraste, os camponeses do romance colombiano são descritos como esfarrapados, fedorentos e muito sujos<sup>83</sup>. Desse modo, Siervo respeita a autoridade pelos modos de higiene. O uso do calçado também estabelece a diferença entre esses dois sistemas de pensamento: enquanto Siervo está na roça, os pés ágeis são uma vantagem para percorrer os penhascos, mas na cidade são defeito. O uso de calçado é importante para o personagem camponês porque tira ele do primitivo. Essa preocupação faz-se ainda mais presente quando Siervo retorna do serviço militar e traz consigo umas botas. Embora machuquem seus pés, ele as leva como seu bem mais estimado, mas, infelizmente, o ajudante do ônibus fica com elas, o que Siervo lamenta muito. O calçado também aparece no romance brasileiro no episódio no qual sinha Vitória insiste para que a família leve sapatos no dia do natal. Usar o calçado é um detalhe que dignifica o morador do interior, como as roupas limpas e a fala requintada<sup>84</sup>.

Os modos e a aparência ressaltam a inadequação de Siervo nesses espaços da vida civil, mas também é inadequado o modo “ingênuo” como ele acredita nas palavras até ser muitas vezes enganado. Primeiramente, é enganado com a ilusão de um negócio de notas falsas. Logo

---

<sup>83</sup> A respeito, pode-se pensar o assunto da higiene como divisor social. Na Colômbia, essa diferença distingue o grau de civilidade e cidadania do indivíduo.

<sup>84</sup> Lembra a expressão pejorativa pé rapado, para designar as pessoas mais pobres. No romance haitiano também vai se usar a expressão ‘pata en el suelo’ para se referir aos camponeses.

depois suas botas são roubadas pelo ajudante do motorista. Siervo acredita em tudo o que falam para ele, no nível de confiança e boa-fé que para ele é natural. Ele simplesmente acredita, porque ele se localiza em uma outra forma de raciocínio no qual as palavras correspondem às ações. O mundo ao avesso estabelece outra relação com a linguagem: as palavras encobrem, as palavras enganam. Ficar atento ao engano é uma forma de sobreviver no sistema epistemológico dominante, mas para isso precisa também ter a intenção do engano. Siervo não compreende essa relação, para ele é impensável achar que alguém tire proveito da sua situação, já, de fato, miserável. A ingenuidade aqui resulta defeito, o excesso de confiança na palavra do outro é uma contravenção.

Quem tem uma atitude mais esperta é Tránsito, sua parceira. Ela adverte Siervo sobre as ciladas da vizinhança e dos patrões, e é ela quem mobiliza Siervo para o trabalho de aluguel. Do mesmo modo que faz sinha Vitória, Tránsito administra os escassos recursos da família. No entanto, no romance colombiano, a mulher é vítima de violência doméstica, por parte de Siervo, o que reforça o estereótipo do camponês bêbado e violento.

O modo de encarar a inadequação ao sistema é através da resignação. As vicissitudes que acontecem a Siervo parecem ter o sinal da providência. O tempo, a linguagem e a religião jogam sobre as costas do camponês um peso enorme que o impede de se erguer com dignidade, e o camponês se resigna ao seu destino. As tragédias que circundam o personagem parecem reforçar esse argumento. Primeiramente, sua mãe morre sozinha no rancho, só os abutres que dão aviso para a vizinhança; logo, ganha, pelo acaso, uma mulherzinha com uma criatura de colo, pois é sinha Dolorcitas que decide acasalar ao recém chegado Siervo a recém viúva de um fugitivo morto no dia anterior. Seguidamente, a morte do filho de Tránsito no dia de natal, um episódio realmente comovente, mas sem possibilidade nenhuma de Siervo reagir (ele segue os conselhos de um boticário ignorante e sem noção nenhuma do cuidado da criatura, que morre de uma pneumonia no meio da multidão que assiste à missa do galo na igreja de uma cidade). Os acontecimentos se acumulam um atrás do outro sobre Siervo e a sua família. Tudo o que acontece na vida do personagem colabora para pensá-lo como um carregador de acasos pela sua condição de camponês deixado à margem por um Estado excludente.

Na terceira parte do romance, acontece o episódio da morte de Anastasio por parte de Siervo Joya. É importante reconhecer o contexto político da Colômbia da primeira metade do século XX. Os dois partidos políticos, liberal e conservador, dividiram por muitos anos a vida do povo anônimo. A afiliação a um partido se dava por herança imposta pelos latifundiários, aos quais os camponeses deviam o aluguel das terras. Assim, pessoas pobres com as mesmas

condições desfavoráveis eram enviadas para comícios e eram orientadas a apoiar as ações políticas que ordenava o dono das terras, através dos administradores da fazenda. Nesse contexto, Siervo mata Anastasio, mas na verdade, narra-se um fato muito confuso, pois Siervo meio bêbado, meio dormido, tira a faca para se proteger de um grupo de pessoas que entram no estabelecimento onde ele dorme. Infelizmente, acerta com a sua faca Anastasio que, por sorte, resulta ser conservador. Ele fere de morte um ‘godo’. Para acalmar o clima político, Siervo acaba por ser o bode expiatório. Assim, Siervo aparece como um ente passivo sem capacidade de iniciativa, mas com o qual acontecem tragédias só pelo fato de ser um subalterno.

Porém, na terceira parte do relato vamos observar como a situação do cárcere vai deixar Siervo cada vez mais nervoso e ofuscado a respeito da instituição. Siervo fica no meio de uma disputa política entre liberais e conservadores, o seu processo não progride, até para ele os fatos ficam meio confusos e não consegue dar conta deles:

Dos años largos llevaba Siervo encerrado en la cárcel de Santa Rosa de Viterbo sin que aún lo hubieran llamado a juicio, ni le hubieran tomado indagatoria, ni siquiera el abogado se le hubiera acercado por curiosidad a preguntarle por qué lo tenían preso. (Caballero, 1973, p.122).

No relato, o assassinato fica emblemático e a justiça oscila entre um partido e o outro. Siervo se acha no centro da disputa, mas ele é ciente que essa luta não é sua. Aparece, então, a primeira fala do Siervo, que se dirige a um jovem deputado que outrora prometeu ajudá-lo quando aconteceu o incidente:

-ya te juzgaron?  
-!Eso que! Papeles y más papeles, doctores y más doctores, diligencias y más diligencias, memoriales y más memoriales; pero yo sigo aquí, esperando, ya no sé lo que hice sumercé, ni atino a responder lo que debo contestar porque unos me dicen “!Cuéntalo todo!” y otros me aconsejan “no cuentes nada!” y unos me tiran de la lengua y otros me vuelven la espalda cuando quiero hablarles. Yo soy un pobre huérfano que no ha hecho sino sufrir y trabajar toda la vida, y aunque tenga alguna mancha sobre la conciencia, porque gracias a Dios todos somos pecadores, nadie puede achacar a Siervo una causa grave. (Caballero, 1973 p. 126)

Siervo é ciente da parcialidade política no seu julgamento, ele é a marionete para resolver questões políticas alheias. Ele fala como órfão (vale a pena lembrar que órfão também é aquele que não tem a terra). Ele sabe que não é um sujeito tão ruim, tem ciência disso. No entanto, de novo, o seu caso serve para declarar a incompetência administrativa do judiciário e do sistema carcerário, chegando seu caso no debate no congresso. Mas nada mais acontece, “y el sol seguía volteando sobre el cielo azul de la carcel, y todo seguía igual que antes”. (p.127)

Nos capítulos seguintes, a voz de Siervo é mais insistente, a respeito de uma possível reforma agrária que segundo os políticos dividiria a terra entre os mais pobres. Infelizmente, mais uma vez um acontecimento político se atravessa na vida de Siervo.

Trata-se do 9 de abril de 1948, o dia mais violento da história da Colômbia, no qual um candidato presidencial é assassinado na capital. O evento desatou revoltas que declaravam a revolução. Uma mistura de esperança perdida pela via política como forma de justiça social, ódios acérrimos entre partidários, e um desenfrear de emoções resultaram em uma capital incendiada e uma revolta que chegou até as cidadezinhas do interior.

No cárcere, a notícia anima os réus a fugir, sem muita resistência por parte da autoridade penitenciária. Assim, Siervo foge. Enquanto os seus colegas de presídio, animados pelos ares de revolta, planejam ir para a capital, Siervo só deseja chegar em seu rancho e começar o plantio. Os seus colegas falam de revolução, mas para Siervo, o sentido da revolução é nítido e simples, é a liberdade no uso da terra, é o direito à água, é o direito a plantar o que ele quiser. Essa relação epistemológica com o território é o princípio ordenador da vida, mas esse princípio foi subvertido pelo latifundiário e pela propriedade privada. A revolução significa a restauração desse princípio. No entanto, para os seus colegas de fuga, o princípio é outro: “-¿Para qué las tierras, mano Siervo?, cuando hay tanto dinero escondido que estará diciendo ¡cógeme!” porque si no me coges vos otro me cogerá mañana”. Eis o choque de dois sistemas que procuram e se expressam de modo diferente: “a Siervo no le cabían esas cosas em la cabeza, por lo cual prefirió callar, acurrucarse en su rincón y meditar en sus negocios” (Caballero,1973, p.135).

Parece que Siervo tem uma compreensão do que é a revolução, muito simples e prática: a posse de terra para quem a trabalha. As reformas agrárias tem sido, por décadas, um dos projetos mais conflitantes no território colombiano e, possivelmente, nos outros países da região latino-americana. Nesses romances, conseguimos fazer uma leitura de continuidades epistemológicas ao capturar as linhas de raciocínio que se estabelecem para cada um dos personagens que dirigem suas ações conforme princípios ancestrais que encontramos na relação que se estabelece com o território. Neste caso, o camponês desenvolve o sentipensamento pela terra como ponto de partida, o que temos estabelecido como território epistemológico.

Na terceira parte do romance, capítulo IV, acontece o episódio da revolução, a voz do Siervo aparece realmente enérgica a respeito do sentido da revolução. Depois de fugir da cadeia, Siervo chega na bodega de seu Rubiano, onde se encontram amotinados os moradores da vizinhança, eles discutem sobre o que fazer. Na verdade, esse grupo de liberais fica atento a um ataque de conservadores, o ambiente é de revolução, mas Siervo só precisa de uma certeza: “y ahora si nos irán a repartir las tierras?” Pergunta Siervo, e continua: “pero alguien me había

dicho que en la revolución lo primero que se hace es repartir la tierra de los ricos.” e insiste de novo: “y entonces ¿para qué sirve la revolución?”, mas as respostas dos outros vizinhos somente falam das brigas entre liberais e conservadores. Siervo lembra das dívidas que ainda tem com a administração da fazenda e que ainda não dispõe do pedaço de terra, então vem o desengano “¡yo creí que la revolución era para otra cosa” (Caballero. 1973, p.138). Enxergamos um Siervo questionador, não somente das estruturas de poder, mas também do modo como a suposta revolução não atinge ainda o problema principal da divisão da terra. Em um momento do encontro de vizinhos, Siervo toma a palavra e define a real situação em que ele como camponês se situa nesse conflito:

Los liberales y los conservadores, está muy bien que los haya, como dice mana Tránsito, mi mujer, a quien no he visto hace dos meses. Está muy bien que se peleen y se rompan la cabeza los conservadores y los liberales... ¡un momento, don Juanito, un momento! ...aguárdese y lo verá... quiero decir que está muy puesto en razón que los liberales les rompan la crisma a los conservadores y no faltaría más sino que los liberales se la dejasen romper así no mas por los godos...Pero, ¿y las tierras, don Juanito? Si estamos en revolución, ¿Para quién van a quedar las tierras? (Caballero, 1973, p.140)

O mundo ao avesso emerge no romance colombiano quando a inadequação ao sistema dominante deixa ver um outro sistema organizador da vida. A insistência de Siervo pela terra estabelece a sua linha de raciocínio. Esta é confrontada quando o assunto da revolução não corresponde com o que é justo, isto é, a posse de terras. A revolução social teria que responder a esta demanda, mas infelizmente, não passa de um confronto partidário que deixa ao camponês na mesma situação precária, longe de se converter em proprietário. O mundo ao avesso desmascara o discurso enganoso da revolução e as liberdades da república. Nesta parte do romance, Siervo assume a participação direta nos diálogos, a voz do subalterno estabelece as demandas fundamentais que são desatendidas pelo Estado e pelo governo de turno.

Em *Vidas secas*, observamos um Fabiano questionador do poder em razão da justiça de um governo que desconhece ele como cidadão de direitos; também em relação a um pagamento justo pelo seu trabalho, o que podemos perceber como uma atitude crítica diante do sistema de poder. No romance colombiano, podemos perceber essa mesma atitude crítica a respeito da distribuição da terra, partindo do princípio epistemológico da terra como um ser inalienável que pertence para quem nasce, mora e trabalha ela. Siervo critica todo o sistema latifundiário do Estado, que, como visto anteriormente, obedece a um outro conceito sobre o território, no caso latifundiário sob a perspectiva do acúmulo de terras e exploração de recursos

e dos moradores rurais. Chegamos assim a configurar uma continuidade epistemológica através do mundo ao avesso e do território epistemológico.

A importância que tem a imagem do camponês sem-terra aparece como constante nos protestos sociais do povo colombiano. Essa é a atualidade nos protestos sociais das lutas camponesas e é atualizada pelo grupo de rock Aterciopelados, que resgata a imagem do camponês injustiçado, e com ela, a dívida histórica do sistema latifundiário para com o cidadão da nação:

Ando como un perro viejo  
Lamiendo una ilusión  
Tener una morada  
Ando con el cuerpo enfermo  
Y roto el corazón  
Porque no tengo a nadie  
Siervo sin tierra  
Un desalojo y sin jornal  
A sol y a sombra  
Corre que corre a trabajar  
Siervo sin tierra  
A si sea godo o liberal  
De cal y arena  
Los males nunca han de faltar

Siervo, tu nombre  
No es común para un hombre  
Que se precia de tener gran ambición  
Juepueca vida  
Que injusticia  
Mano siervo  
Al fin de cuentas  
Sin su tierra se quedó  
Ay se quedó  
Ando con la vida a cuestras  
Mis huesos y no más  
Porque no tengo nada,  
Sueño con que un día de estos  
Pueda igual que los demás  
Plantar mi alma cansada

A música<sup>85</sup> inspirada no personagem do romance é uma referência para as novas gerações sobre o conflito permanente da terra; a imagem do Servo sem-terra vira o ícone da resistência camponesa. Assim, a leitura da imagem da socióloga boliviana é uma provocação para tentar outras leituras possíveis para o repertório literário latino-americano. A leitura do romance fixa uma condição irreversível, pois o camponês não terá a possibilidade da propriedade privada; numa outra leitura, o sonho precisa ser realizado e a dignidade do homem cidadão, restaurada: “Sueño con que un día de estos pueda igual que los demás plantar mi alma cansada/ Siervo, tu nombre no es común para un hombre”.

Em *Gobernadores do orvalho*, o mundo ao avesso aparece como revelação do retornado. Neste caso, Manuel domina a linguagem crítica de uma visão socialista. As reflexões sobre o

---

<sup>85</sup> Música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4-C-nhnJpow>

mundo ao avesso vêm da experiência em Cuba; no diálogo com seu amigo Laurélien, Manuel expõe o que ele considera justo:

— (Manuel) ¿Lo que somos?, si eso es una pregunta, te voy a contestar: bueno, somos este país y él no es nada sin nosotros, nada de nada. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha el café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los plátanos, los víveres y todos los frutos si no lo hacemos nosotros?, ¿quién los hará crecer? y con eso, somos pobres, es verdad; somos desgraciados, es verdad, somos miserables, es verdad. Pero ¿sabes por qué, hermano? a causa de nuestra ignorancia: no sabemos todavía que somos una fuerza, una sola fuerza: todos los campesinos, todos los negros de la llanura y de los cerros reunidos. Un día, cuando hayamos comprendido esta verdad, nos levantaremos de un extremo al otro del país y reuniremos la asamblea general de los gobernadores del rocío, el gran *cumbite* de los trabajadores de la tierra para desherrar la miseria y sembrar la vida nueva.

—Son palabras consecuentes, sí, dijo Laurélien. Estaba como ahogado siguiendo a Manuel. Una arruga marcaba sobre su frente el esfuerzo de la reflexión. En el lugar más retirado e inarticulado de su mente acostumbrada a la lentitud y a la paciencia, allí donde las ideas de resignación y de sumisión se habían formado con una rigidez tradicional y fatal, una cortina de luz empezaba a levantarse. Alumbraba una esperanza repentina, todavía oscura y lejana, pero tenaz, cierta y verdadera como la fraternidad. Lanzó un chorro de saliva entre los dientes.

—Lo que dices es claro como el agua que corre al sol. Estaba de pie y sus manos se cerraban como para tratar de retener el hilo huidizo de las palabras. (Roumain, 2004, p. 169-170)

Para Laurélien as palavras do seu amigo se tornam reveladoras. Semelhante ao caráter resignado do Siervo, ele está acostumado a uma atitude submissa, no entanto, a forma como Manuel recupera uma outra lógica faz com que ele vislumbre a esperança. A revolução, nesse sentido, não é mais do que voltar ao princípio ordenador, no qual o fruto do trabalho corresponde a quem trabalha a terra. O mundo ao avesso é o sistema imposto pelo qual os produtores da riqueza ficam na miséria de fome enquanto o invasor leva o lucro do trabalho alheio. No caso de Fabiano e Siervo, essas reflexões vêm das circunstâncias. No entanto, acontece o mesmo fenômeno, um entendimento da real situação das circunstâncias e as injustiças.

Em uma primeira interpretação, pode-se considerar a luta das classes sociais como o tópico principal do romance, guiado pelas ideias de teor marxista que circularam desde o começo do século XX. Nesta pesquisa, opta-se por seguir a trilha do *cumbite*, por reconhecer nela uma estrutura ancestral pré-colombiana, mantida no território Abya Yala como uma forma de trabalho comunitário da terra. Se liga a esta proposta a ideia de posse de terra, que considera a terra dentro das organizações andinas e de outros povos originários como um bem inalienável. Deste modo, ao trocar os conceitos e trazer categorias de análise, advindas de outras epistemologias, podemos configurar o modo de trabalho comunitário como mais uma forma de

preservar a ideia de uma episteme do território que organiza socialmente a comunidade e caracteriza a relação íntima do homem camponês com a terra.

A partir da ideia do mundo ao avesso, podemos reconsiderar os questionamentos de Fabiano que partem de um pensamento ciente das estruturas de poder, ligadas ao território específico da cidade, portanto, ao tempo do poder. A presença dessas perguntas nesse terceiro capítulo do romance apresentam um indivíduo com plena capacidade de distinguir o justo do injusto. As suas perguntas não somente criticam o modo como foi destrutado, mas questionam toda a estrutura à qual serve o soldado amarelo, aliás, responsabiliza essa mesma estrutura pelo fato de ele ser uma pessoa sem modos. No caso de Siervo, observamos uma evolução enquanto as circunstâncias cada vez são mais adversas. O momento da revolução seria no seu raciocínio o momento para cumprir com a reforma agrária, isto é, a repartição de terras entre os camponeses. Conforme o seu princípio ordenador, a terra é de quem a trabalha. No entanto, os seus colegas escolhem o saqueio. No final, Siervo se mostra coerente até o fim dos seus dias, tentando sempre a compra da terrinha. Já com Manuel, assistimos a outra forma de evidenciar um outro sistema epistemológico, quando ele apresenta para seu colega o que deve corresponder ao seu trabalho: a participação no lucro.

Com esta categoria de análise, o personagem popular camponês pode ser enxergado desde uma outra perspectiva, enquanto não é um sujeito passivo e carente de crítica. Ao contrário, mesmo ficando na condição de subalterno, ele tem ciência da incoerência da autoridade. É possível entendê-lo como um indivíduo pensante e crítico da sua situação de subalternidade que age a partir de uma ordem diferente, baseada no território como epistemologia organizadora do mundo. Estabelece o sistema dominante como uma ordem errada que deveria ser virado de novo. Nos três romances, a crítica colonial revela um outro sistema ancestral que permanece na forma de raciocínio dos personagens principais.

### **3.3.4 O MESTIÇO COLONIZADO**

Vamos considerar como categoria de análise a ideia da diferença racial a partir de uma perspectiva epistemológica. Para isso, consideraremos primeiramente a forma como o povo anônimo, subalterno, marginalizado vai formando, no processo lento de conformação dos estados latino-americanos, um grupo social sem lugar na repartição dos direitos cidadãos, mas na obrigação de produzir a riqueza. Ariano Suassuna, em seu estilo direto, na defesa da arte

popular, joga, descontraidamente, a ideia de um quarto Estado que faz referência à história da revolução francesa:

Na França do século 18 falava-se em três estados -nobreza, clero e povo. Mas, no caso, o nome "povo" abrigava duas classes: a burguesia (que, ao substituir a nobreza, passou a exercer sobre o povo uma opressão e uma exploração que ainda hoje duram) e o proletariado, composto pelo nascente operariado urbano, pelos camponeses pobres e sobretudo pelos desempregados, biscateiros e mendigos. Assim, aqui, quando me refiro ao "quarto estado" estou falando é da imensa maioria do povo pobre do Brasil real.<sup>86</sup> (Suassuna, 2002)

Rodolfo Kusch considera o povo como uma constante para a América, isto é, a base de nossa razão de ser está no subsolo social. Os dois pensadores defendem a arte e o pensamento popular como o lugar onde o nacional se produz, enquanto maioria representativa que lida com a realidade do território. Já o texto de Mezilas, a respeito do indigenismo haitiano, fala de como o camponês não teve crise de identidade como a elite do século dezanove, isto para se referir às elites que moram fora do território, não somente física, mas intelectualmente. Mesmo que as elites, e depois uma classe burguesa urbana, tente se pensar a partir do nacional, os modelos que imitam são aqueles produzidos pelo império, do qual eles ainda são subsidiários. O pensamento popular aparece com uma outra liberdade, não sendo controlado, e com uma capacidade de dar conta da realidade a partir do território com o qual se relaciona. Deste modo, o personagem camponês e do sertão traz o genuíno da identidade de uma nação.

Por outro lado, o popular continua a ser desconvidado do banquete. Seguindo a Ludmer, os produtores da riqueza não participam diretamente dessa representação do nacional, na hora do reconhecimento, como se expressa no diálogo do *simidor* em *Governadores do orvalho*:

—Sí, dijo el Simidor, así es y es una injusticia. Los desgraciados trabajan al sol y los ricos gozan en la sombra, unos siembran, los otros cosechan. La verdad, nosotros, el pueblo, somos como el caldero, es el caldero el que cocina toda la comida, es él el que conoce el dolor de estar sobre el fuego, pero cuando la comida está lista, le decimos al caldero: tú no puedes venir a la mesa, ensuciarías el mantel. (Roumain, 2004, p.147)

---

<sup>86</sup> Esta explicação do quarto estado, aparece em uma coluna com data do 1 de junho de 1999, na coluna de opinião da Folha de São Paulo. Mas a mesma ideia também é expressa em entrevista no programa Roda-Viva de 6 de maio de 2002. Para ver mais:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz01069907.htm> coluna  
<https://www.youtube.com/watch?v=WUjcJNtSaqU> entrevista.

Os romances trazem essa contradição: produzidos por escritores da tradição literária da escrita, constroem literariamente os caracteres do camponês e do vaqueiro. Mas o genuíno dos personagens advém de um modo particular de ser no mundo, e os escritores conseguem registrar isso nos textos: a continuidade epistemológica de tradições mais antigas ligadas ao território. Assim, os textos se ocupam dos *ninguneados*, dos anônimos, daquela denominação homogênea e descaracterizada que tem o povo, mas um grupo social que também carrega suas próprias contradições; isto é o que vamos analisar com o mestiço colonizado a partir dos conceitos desenvolvidos por Silvia Rivera.

Primeiramente, vamos considerar a questão racial como um divisor que estabeleceu quem teria o reconhecimento de cidadão com direitos: o homem, branco, proprietário, letrado, gerador do progresso, em contraste com os pés rapados, de origem duvidosa, sem propriedade, analfabetos, executores de ofícios, acúmulo do primitivo e do retrógrado. Esses dois perfis separam a sociedade do começo do século XX a partir de um preconceito cultural e estrutural que organizou as sociedades recém emancipadas dos impérios de tradição colonizadora europeia. Nesse sentido, lembramos de novo a ideia de polissistema, enquanto este acontecimento histórico determinou uma mudança definitiva para os povos originários e os povos africanos sequestrados e trazidos para o território americano em condição de escravidão.

Do mesmo modo que se estabeleceu a noção de território como uma violência epistemológica, a noção de humanidade imposta pelo colonialismo também alterou a relação de povos, antes livres e com formas próprias de governo e autodeterminação, que com a invasão colonizadora europeia passaram a uma relação de subordinação na qual seu estatuto existencial foi diminuído a uma outra ordem de existência fora do humano. A ideia de sub-humanidade permaneceu ainda após as lutas de independência e serviu de base para a organização social das repúblicas independentes. Incluso para a sociedade haitiana, este processo estratificou o mulato como classe governante e os negros despossuídos como produtores da riqueza sem direito a usufruto.

A história independentista da América hispânica tem sido questionada a respeito dos interesses de uma classe aristocrática de origem europeia, representada nos *criollos*, geração de filhos de casamentos nobres espanhóis nascidos no território americano que levaram adiante as campanhas libertadoras. O mito estabelecido na literatura independentista, de estilo romântico, narra o herói da pátria que, de modo “altruísta”, deseja a liberdade do povo americano para se autodeterminar e autogovernar. No entanto, as estruturas coloniais permaneceram intocadas.

Indígenas, negros e mestiços conformaram os exércitos que batalharam e morreram sem serem reconhecidos historicamente.

Após a independência, declara-se a instituição dos direitos do homem como base das primeiras constituições, e a escravidão e as estruturas de dominação indígena como *mita* e *encomenda* tendem a desaparecer, embora a realidade fosse outra, pois os ex-escravos ficaram na miséria da liberdade, sem recursos de sobrevivência, o que se aproveitou para estabelecer uma relação trabalhista bem similar ao processo de escravidão. Nesse caso, entram como força de trabalho braçal, com salários que se veem diminuídos pelas despesas que eles mesmos têm que pagar ao dono da terra, isto é, alimentação, vivenda e vestimentas, em alguns casos, até as ferramentas de trabalho.

Algumas ações dos governos liberais no estabelecimento da república dividiram as terras e outorgaram pequenas parcelas. Isto foi comum na América hispânica. Desse modo, uma nova classe social se estabelece: o campesino, que pode ter direito à posse da terrinha, mas que precisa manter uma relação de submissão ao latifundiário da região. Assim, o camponês trabalha uns dias na sua roça e depois trabalha na fazenda do patrão, para conseguir o dinheiro que lhe permita comprar os insumos que ele não consegue produzir. Eles se veem submetidos, novamente, a uma nova dívida pela qual são forçados a trabalhar e permanecer sob o mando do latifundiário. Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano, coleta uma série de depoimentos que refletem esta situação:

Sobreviven estas actitudes em los obreros de haciendas, especialmente en aquellas donde se ha logrado enraizar al indígena o campesino por varias generaciones, mediante arreglos tendenciales del tipo señorial. El caso de Asael Gauachabés, trabajador de la hacienda de Bomboná, puede ser típico de aquella situación. Asael, aunque aleccionado por sus patrones para que diga que es arrendatario, en realidad es un peón de concierto como lo fueron sus padres y abuelos. Cultiva tres hectáreas de café, plátano, naranjas, yuca y algún tabaco, en pago de lo cual debe ir a trabajar en la hacienda 117 días al año además de aportar \$25.00 en efectivo. Trabajando como obrero de primera clase en el trapicho (pues en esta hacienda hay obreros de primera, segunda y tercera clase según la capacidad de trabajo), se accidentó hace siete años y se imposibilitó para trabajar, regresando al cabo de dos años como obrero de segunda. Este considerable atraso lo convirtió em peón por deuda. (Fals Borda, 1959)

O depoimento espelha o personagem Siervo, mas também se aproxima da situação do vaqueiro nordestino narrado por Graciliano Ramos. O modo como o despossuído adquire a dívida como uma obrigação que retém o trabalhador ao senhor, é um modo de serventia senhorial feudal escravista.

Por outro lado, o texto faz destaque do indígena e campesino como os obreiros da fazenda. De fato, o camponês colombiano tem uma origem mestiça. O indígena foi isolado no

resguardo, mas as suas mulheres, como no resto da experiência colonial, foram estupradas pelo dono da fazenda, mas também por sujeitos sem títulos de terra, nem hierarquia militar. Os soldados que desceram dos barcos espanhóis não obtiveram títulos nobiliários, grande parte dos sujeitos de trabalho braçal dos navios chegaram procurando sorte. Uma grande miscigenação se manteve nas áreas andinas, sem reconhecimento, sem herança. A descendência dessa miscigenação sem herança foi conformando a força de trabalho, ao lado das suas mães e das comunidades originárias. No entanto, o processo de mestiçagem foi diverso para cada uma das localidades governadas pela coroa espanhola. Por exemplo, no *Virreinato de Perú*, outras experiências são conhecidas, até se consegue estabelecer uma elite mestiça que deu continuidade a uma hierarquia incaica - elite mestiça reconhecida por ambos os povos, a história do Inca Garcilaso de la Vega<sup>87</sup> dá conta disso.

O caso brasileiro tem também uma experiência específica. Os indígenas foram reduzidos a territórios tutelados, considerando que eles não tinham a capacidade de governar a si mesmos. Neste caso, o dever do Estado foi civilizá-los e fazer deles cidadãos com capacidade para tributar e obedecer às leis impostas. Durante este processo, a miscigenação continuou sendo comum: a presença de mulheres indígenas estupradas pelos patrões e por qualquer que tivesse um mínimo de autoridade civil ou militar.

Nessa diversidade também entra a conformação de territórios autônomos. Os *palenques*, os territórios quilombolas, os territórios dos chimilas na Colômbia, foram estratégias de sobrevivência dos escravizados fugidos que ocuparam territórios de difícil acesso. Estas comunidades também conseguiram estabelecer relações de intercâmbio por curtos períodos de trégua, para negociar com os brancos a troca de trabalho e intercâmbio de produtos. As comunidades indígenas também aproveitaram o conhecimento do território para se isolar. No entanto, uma multidão de caboclos, mestiços e mulatos que não tinham uma pertença específica às comunidades indígenas ou negras foram conformando um povo na época da República, com uma aparente liberdade, não possuidores de terra, que ficaram ao serviço dos latifundiários e, posteriormente, em outras funções, com a abertura de outras atividades econômicas como a exploração mineira, atividades pecuárias e na produção de matérias primas e de artesanato, também no trabalho doméstico.

---

<sup>87</sup> O Inca Garcilaso de la Vega escreve os *Comentários reales* como estratégia para o reconhecimento da sua nobreza incaica e sua origem espanhola. Ele tenta várias vezes ser recebido pela corte espanhola para ter reconhecimento e assim ter direito à posse de terras.

Durante este processo, mantém-se a ideia de que esse povo de origem diversa não possui a capacidade de se autogovernar. A ideia dessa tutela diz respeito a uma responsabilidade civilizatória do dono da terra, isto é, não permitir revoltas, doutrinar o povo no cumprimento da lei civil, mas também da lei eclesiástica, dando continuidade às formas de controle na época colonial. Este tipo de submissão é narrado nos romances em estudo. Classes governantes, donas da terra, que administram a vida camponesa e determinam o seu destino.

No caso de *Vidas Secas*, é importante fazer uma aproximação sobre a questão étnica, aspecto nebuloso no romance. A origem desse povo anônimo do sertão fica um pouco ignorada, sem maiores referências sobre as suas origens epistemológicas. No caso do romance, Fabiano fala de si mesmo como vaqueiro, tipo característico do sertão. A sua descrição física faz destaque de seus traços mestiços, tirando mais para o cabra, termo designado para aquele sertanejo rude do Nordeste. O que pode se designar como traços físicos da branquitude<sup>88</sup> ficam esvaídos, pelas suas condições de vida: “vermelho queimado tinha os olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos, mas como vivia em terra alheia, cuidava de animais alheios, descobria-se, encolhia-se na presença dos brancos e julgava-se cabra” (Ramos, 1982, p. 18)

Para reconhecer o processo de miscigenação no Brasil, é conveniente trazer alguns elementos sobre o processo de povoamento do sertão nordestino. Vamos seguir os artigos: "Povos indígenas no sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos de mobilização por seus direitos" de Edson Silva e, o artigo de Natã Silva Vieira: "Cultura de vaqueiro: o sertão e a música dos vaqueiros nordestinos".

A lei de terras de 1850 expropriou os indígenas dos seus territórios sob o argumento de aproveitamento de terras para os municípios. Assim, desde 1870, vários aldeamentos foram declarados oficialmente extintos, o que aconteceu de maneira idêntica em Palmeiras dos Índios, município do qual foi prefeito Graciliano Ramos (1928-1930). Sobre o que sucedeu com essas comunidades, Edson Silva informa no parágrafo seguinte.

---

<sup>88</sup> As origens do povo do sertão têm diversas hipóteses. Outras explicações surgem sobre o povoamento destas regiões. No sertão pernambucano, por exemplo, considera-se uma presença do povo semita, isto é, nas primeiras migrações holandesas também chegaram no território famílias judias, no entanto, a expulsão deste povo após a retomada portuguesa obrigou algumas famílias judias a fugirem para o interior do sertão. Contudo, estas famílias seriam as responsáveis pelo desenvolvimento econômico do sertão pernambucano. Alguns costumes como o caráter fechado, a família e o nomadismo se justificam por esta presença judaica. Após a expulsão por parte dos portugueses, famílias judias e holandeses foram para o interior sertanejo. A miscigenação foi um processo, ao que parece, mais flexível nessas regiões. Para esta pesquisa, vamos abordar a continuidade dos povos originários, pois são eles que historicamente conhecem o território e se relacionam epistemologicamente com ele. Contudo, essa não é uma experiência geral para os sertões brasileiros.

Os atuais povos indígenas lembram em suas tradições orais que com as invasões sistemáticas de suas terras e decretação das extinções dos aldeamentos, ocorreram casos de umas poucas famílias que permaneceram em seus antigos locais de moradia. Recordam ainda de parentes que migraram para terras de outros aldeamentos, também oficialmente declarados extintos. Muitas famílias indígenas engrossaram o grande contingente de mão-de-obra espalhado pelas regiões vizinhas às aldeias, ora trabalhando nas fazendas, como moradores, agregados, sem terras, ora migrando para trabalharem no cultivo sazonal da cana-de-açúcar na Zona da Mata. Ora vagando pelas estradas, sem-terra e sem-teto vieram ocupar as periferias dos centros urbanos. (Silva, 2011, p. 11)

Podemos extrair algumas informações: a afirmação do sumiço dos indígenas pelo extermínio, a apropriação de terras e a ideia de uma mestiçagem aculturada, não na via da branquitude, mas para o subalterno, que excluiu de maneira gritante aos povos originários da conformação republicana do Brasil nas suas primeiras décadas. Não obstante, também se iniciam as ações de comunidades indígenas para a preservação das suas terras, assim registram-se desde 1860 em documentos oficiais. Os indígenas foram descritos pelas autoridades da época como hordas de índios selvagens, fora da lei, isto segundo o artigo de Edson Silva, no tocante à presença indígena em Pernambuco.

Silva agrega que, nessa operação de expropriação, logrou-se negar a presença dos povos indígenas. Assim, os indígenas foram confundidos como assimilados ou caboclos, eles espalharam-se e assumiram ofícios de assalariados sem-terra como outros grupos marginalizados. Afinal, no século XX, dá-se visibilidade à resistência étnica enquanto os povos autodefinem-se em relação a sua herança cultural.

Esse fenômeno chamado de “emergência étnica” que vem ocorrendo nas áreas mais antigas da colonização a exemplo do Nordeste, foi também chamado pela atual reflexão antropológica de *etnogênese*: o processo de emergência histórica de um povo que se auto-define em relação a uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições culturais, muitas das quais apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena (Oliveira, 2004 apud Silva, 2011, p. 13)

O artigo citado permite restaurar o fato histórico de uma presença permanente indígena no sertão, mas invisibilizada pela declaração oficial da extinção física por serem despejados das suas terras e pelo fechamento dos aldeamentos indígenas. Do mesmo modo, no artigo sobre a cultura do vaqueiro de Natã Silva, cita-se Euclides da Cunha no que diz respeito ao vaqueiro:

Também Euclides da Cunha descreve este vaqueiro como um modelo diferenciado na formação do povo brasileiro. O identifica como originário do índio e do colonizador branco, desenvolvendo através dos anos um caráter, uma personalidade muito fortes com características dos dois elementos. Com o apego às tradições mais antigas sejam religiosas ou morais, o vaqueiro e o sertanejo, segundo ele, criaram-se como seu habitat: rígido e adaptado às condições da terra.

O vaqueiro, [...], criou-se em condições opostas, em uma intermitência, raro perturbada, de horas felizes e horas cruéis, de abundância e misérias - tendo sobre a cabeça, como ameaça perene, o sol, arrastando de envolta, no volver das estações, períodos sucessivos de devastações e desgraças. (Cunha, 2003 apud Silva, 2007, p.10)

No romance, somente uma vez se faz alguma menção de teor étnico, quando Fabiano pensa: “Sinha Vitória vestiria uma saia larga de ramagens...Sinha Vitória provocaria inveja das outras caboclas” (Ramos, 1982 p. 17). Nessa discreta designação da origem mestiça da mulher, temos então um casal de vaqueiro - cabocla. Se seguirmos a ideia do vaqueiro descendente de branco e índio, teríamos duas continuidades em conflito, e, se a isso somarmos que apesar da aparência de olho azul e cabelo ruivo, Fabiano não se identifica com os brancos, mas nomeia-se como *bicho do mato*, *cabra*<sup>89</sup>, podemos imaginar que há aí um processo de apagamento da branquitude física de Fabiano, já que sua experiência de vida é mais próxima da vida rústica, em comparação à vida privilegiada do branco proprietário. Assim, os discursos étnicos entram em apertos. Os traços físicos do colonizador somem de Fabiano e o que domina é a sua afinidade com o território, uma especificidade dos povos originários.

Para dar maior consistência à ideia, cito o artigo "Trabalho indígena na formação de Alagoas (século XIX): os índios das matas nas falas e relatórios oficiais" de Amaro Hélio Leite da Silva. Este trabalho é abundante em informações de arquivo, o que interessa para a pesquisa, pois traz exatamente os dados de Palmeiras dos índios, contexto geográfico do autor de *Vidas Secas*.

O relato do Diretor do Aldeamento de Palmeira dos índios, Alexandre Gomes da Silva, é emblemático para se ter uma visão geral sobre os índios das Alagoas no início do século XIX. É a fala do poder preocupado com a “natureza indolente” dos índios. Nessa fala, os índios são primitivos, incapazes de produzir sua própria subsistência; são, no dizer do próprio diretor, naturalmente preguiçosos e vadios e não tem outro modo de vida, que a cassia e o roubo. Ainda segundo o diretor, a prova da primitividade e incapacidade produtiva dos índios é o seu modo de vida: sua resistência ao trabalho e o roubo praticado contra os proprietários, o que justifica a sua pobreza e a ausência de propriedade indígena:

[...]não pude descobrir nesta Mição huma só obra das mãos dos Índios; digna de ocupar lugar no Muzeo Imperial e Nacional; pois os mesmos Indios apenas sabem fabricar hum arco, hum pote, e huma rêde de carreira, e isto mesmo

---

<sup>89</sup> A respeito desse termo, encontramos no dicionário informal a especificidade para o contexto nordestino: Cabra da peste é uma expressão popular usada no Nordeste do Brasil que significa homem valente, corajoso, batalhador. Na zona do sertão nordestino, as chuvas são escassas e o sertanejo passa por graves problemas, sem água suficiente para as necessidades básicas. O povo sofre com o solo seco, que não permite plantar. Para o sertanejo, a seca é uma peste, um flagelo, uma calamidade, uma praga que assola a região e mata os animais de fome e sede. O sertanejo é um “cabra da peste”, ou seja, um indivíduo forte, que sobrevive com muitas dificuldades.

muito malfeito. Quanto aos produtos naturais, principalmente do Brasil, nada cultivão; como vadios que são, só se empregam na casa, e a sombra dela roubão tudo quanto pode aver dos lavradores, e criadores de gados [...] entre estes achãose alguns que se alugão aos agricultores no tempo de derrubada roçamentos e colheita. Daqui vem não terem caza e nem roça e nem outra qualquer propriedade.<sup>90</sup> (Antunes, 1984, apud, Leite Da Silva, 2011)

Trabalho, produção e propriedade formam a tríade do desenvolvimento civilizatório das Alagoas. Sendo naturalmente preguiçosos, os índios jamais poderiam produzir o suficiente para ter propriedade e serem civilizados. O trabalho de alugado era um exemplo da incapacidade de tornar produtiva a sua própria terra; bem como a fabricação de um arco, um pote e uma rede, que reafirmam a sua indolência. Embora fale dos índios de Palmeira, o diretor constrói a imagem de primitivo que vai se estender aos outros indígenas durante o século XIX. (Leite Da Silva, 2011, p.3)

Há uma representação do indígena, ainda denominado "índio", nas fontes citadas por Leite Silva, caracterizado pela ausência de trabalho, da produtividade e da propriedade. Nesse perfil, assemelha-se Fabiano, porquanto é um empregado de aluguel que trabalha temporariamente, não produz cultivos para si mesmo e não é titular de propriedade nenhuma. Isso o faz, ademais, carente de governo e que precisa ser educado e catequizado. A vida social de Fabiano e sua família como cidadãos se estabelece com relação à religião integrada na participação da vida cidadã, expressa no romance quando eles vão para o povo comemorar o natal. Esse evento coincide com um dos capítulos de *Siervo sin tierra*, em ambos os fragmentos ocorrem situações determinantes para as famílias protagonistas no dia de Natal. É importante lembrar que o rito cristão do Natal advém de uma comemoração pagã europeia, mas também coincide com as comemorações de alguns povos originários do solstício e dos rituais da colheita.

Leite da Silva relaciona a situação do índio com o problema da terra como base da organização da vida indígena, o que permanece nas atuais demandas dos povos indígenas pela demarcação de terras e a preservação do meio ambiente. Ainda assim, nessa carência da propriedade, a relação com o entorno não se perde e é bem esse conflito que se aborda tanto em *Siervo sin tierra* como em *Vidas secas*, isto é, camponeses sem-terra de origem mestiça que mantêm um sentipensamento singular pelo território, herdado de uma epistemologia ancestral. O colonizador olha para a terra só no lucro da exploração e na produtividade, enquanto o camponês/sertanejo se assume como parte do entorno desde a sua nascença<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Of. de Alexandre Gomes da Silva, em 08/11/1825, ao presidente da Província das Alagoas. Arquivo Público de Alagoas, Diretoria Parcial dos Índios, Cód. M. 39. E. 11, 1820-1872. Transcrito in: Antunes, 1984, p. 40.

<sup>91</sup> O costume de enterrar o cordão umbilical e a placenta no território de nascença ainda é uma prática das comunidades indígenas, mesmo nas comunidades rurais.

Apesar de não se considerar o romance *Vidas Secas* como referência da temática indígena, se aplicarmos uma leitura que parta das organizações epistêmicas de diferentes sistemas culturais, conseguimos enxergar no romance um outro conceito de habitar o território, que também encontramos em diversas produções literárias que compartilham uma temática comum e que partem dessa condição ancestral, inserida ao domínio da cultura invasora. Assim, os fios ancestrais ocultam-se por trás da presença oficial da cultura civilizatória, mas emergem em ocasiões através do pensamento e das relações com o entorno, manifestas no desenvolvimento e no caráter dos personagens.

Cumprida a obrigação, Fabiano levantou-se com a consciência tranquila e marchou para casa. Chegou-se à beira do rio. A areia fofa cansava-o, mas ali, na lama seca, as alpercatas dele faziam chape-chape, os badalos dos chocalhos que lhe pesavam no ombro, pendurados em correias, batiam surdos. A cabeça inclinada, o espinhaço curvo, agitava os braços para a direita e para esquerda.

Esses movimentos eram inúteis, mas o vaqueiro, o pai do vaqueiro, o vô e outros antepassados mais antigos haviam-se acostumado a percorrer veredas, afastando o mato com as mãos. E os filhos já começavam a reproduzir o gesto hereditário. (Ramos, 1982 p.17)

Qual a origem dessa relação com a terra? De onde vem esse costume de percorrer as veredas, de onde esse gesto hereditário, esse pai do vaqueiro, seu avô e seus antigos? Retornemos para a citação sobre o destino dos índios, após terem sido extintos no papel. Aquelas lembranças sobre os parentes que migraram para outros aldeamentos, que foram perambulando pelos caminhos, os sem-terra, os sem teto. Essa explicação no artigo de Leite da Silva sobre os índios do sertão é ilustrada nesta parte do relato. O apagamento do indígena na história nacional tem consequências até o momento atual, isso porque não se reconhece a continuidade do pensamento ancestral, portanto, esses comportamentos se associam a perfis que surgem espontaneamente. Nesse caso, o vaqueiro ou o camponês dos outros dois romances em estudo são estereótipos sem historicidade, às vezes considerados como uma mistura amorfa da miscigenação.

Os personagens consideram-se dignos quando conseguem ligar-se à vida do território e a perdem diante da presença do branco e da autoridade do Estado. Depois vem a reflexão sobre a existência, Fabiano define-se como *bicho do mato*, estabelece essa diferença com os homens brancos dos quais ele ainda possui traços físicos. Lembremos que, nas narrações indígenas, a denominação de branco designa o invasor, o assassino. Bicho do mato, aquela forma de tratamento, longe de ser um modo de se rebaixar, desperta orgulho em Fabiano. Isto é, aciona o mundo ao avesso. Aquele conhecimento sobre o território é julgado como um defeito para a autoridade, enquanto para Fabiano é um valor: “-você é um bicho, Fabiano. Isto para ele era

motivo de orgulho. Sim senhor, um bicho, capaz de vencer as dificuldades”. (Ramos, 1982, p. 18). Pode ser mais explícito o sentimento de ligação ao território?

Fabiano guarda receio com a linguagem, comunica-se por meio de gestos e sons guturais, proveitosos para se relacionar com o cavalo e a cadela Baleia. Para Fabiano, a palavra dos homens é inútil e talvez perigosa. Essa mesma comunicação estabelece com os seus filhos. O pai reprova a sua curiosidade, e logo, num pequeno gesto de arrependimento, ele transmite para eles o seu saber através deste sistema de onomatopeias, para proceder com o entorno, o cavalo, a cachorra, as aves, o silêncio do sertão. Fabiano reconhece como dever a transmissão sobre os saberes úteis para se viver nesse território. A consciência tranquila é pela recuperação da dignidade do vaqueiro, o seu saber tem sido preservado para os meninos. A família é uma unidade de trabalho onde todos padecem e ganham a recompensa, até Baleia tem a sua parte na consecução e lucro no alimento.

Fabiano ainda faz uma reflexão sobre o sistema educativo dos meninos, assunto para falar com sinha Vitória. Ele age conforme outro modo de viver no mundo, diferente daquele dos brancos, ao qual se sente alheio. Fabiano tem uma percepção a respeito desse sistema da cultura escrita e a julga inútil para a vida do sertão. Por exemplo, a relação que ele estabelece com seu Tomás da Bolandeira, que, apesar de ter seu respeito, é considerado como alguém que se perdeu pelo hábito exacerbado da leitura. Para nós leitores, seu Tomás lembra-nos aquele outro amo manchego que, por ler muitas novelas de cavalaria, secou o cérebro e enlouqueceu. As letras acabam sendo pouco práticas para a sobrevivência no sertão. Fabiano tem esperança na continuidade de seu modo de vida, ao ensinar os meninos as dicas de vaqueiro, no começo, de maneira rude, mas que se torna cada vez mais meiga. Assim, ele exerce um sistema educativo que recusa o conhecimento dos livros, que não salvaram a Seu Tomás da Bolandeira da crueldade da seca. A relação afastada da terra se liga com a presença inusitada de éticas e culturas vindas de outros territórios, que não do sertão. A qual sistema responde o comportamento de Fabiano? Com qual sistema de pensamento ele é coerente? As preces feitas pelos personagens não têm destinatários definidos, de onde advém esse costume? Qual o sistema de tradição que leva Fabiano a realizá-lo? Só para especular, dir-se-ia que é a emergência de um sistema ancestral que começa a ser alumiado pela leitura polissistêmica.

Diferentemente, o patrão novo representa outro tipo de autoridade, baseada na propriedade do território, diferente do seu Tomás da Bolandeira, uma exceção na natureza dos amos:

Os outros brancos eram diferentes. O patrão, por exemplo, berrava sem precisão, quase nunca vinha à fazenda, só botava os pés nela para achar tudo ruim. O gado aumentava, o serviço ia bem, mas o proprietário descompunha porque podia descompor, e Fabiano ouvia as descomposturas com o chapéu de couro debaixo do braço, desculpava-se e prometia emendar-se. Mentalmente jurava não emendar nada, porque estava tudo a ordem, e o amo só queria mostrar autoridade, gritar que era dono. Quem tinha dúvida?" (Ramos, 1982, p. 22-23)

É interessante como nesse fragmento se estabelece uma diferença na interpretação e no agir sobre o mundo, mas no mesmo território. O amo não faz ideia do que acontece no serviço e Fabiano é crítico diante daquela postura; no entanto, aceita os reclamos. Ele, em sua perspectiva, tem certeza que tudo está em ordem, na ordem da natureza e dos ciclos do território. Novamente, achamos um desencontro a respeito da noção de território.

Nesse caso, o patrão é quem outorga o papel de humano a Fabiano, o tira da sua condição de *bicho do mato*, dá para ele as roupas de vaqueiro e o governa. Mais uma vez, quando ele não lhe seja útil, Fabiano voltará para sua natureza subumana. Em uma categoria colonial, a primeira exigência dos ibéricos consistiu em vestir com camisa de linha aos naturais para estabelecer acordos com eles. Fabiano precisa transitar nesses dois mundos, aquele dos brancos, da linguagem e da produtividade e o próprio de pé descalço, de gestos, agarrado à terra.

Um outro exemplo de trânsito entre diversas epistemologias tem a ver com o nome, uma designação usada na cidade, para a autoridade, mas, nas relações familiares, essa individuação é desnecessária, são as relações que os definem. Não conhecemos os nomes dos meninos<sup>92</sup>. Fabiano e sinha Vitória ingressaram no âmbito da cidadania, mas as crianças ainda não. Noutra aspecto, a noção do tempo não se mede pelos anos nem datas, no texto não há referências sobre a cronologia gregoriana. O tempo acontece segundo os ciclos da seca e da chuva, pela cor da catinga e o intuito que os tempos ruins estão por se repetir naturalmente. A seca, por um momento, personifica-se em um galope que persegue o vaqueiro com vontade de lhe matar. Esses tipos de interações de Fabiano com a catinga, a seca, o patrão, as cores, o rito da vida constituem o tempo da narração.

Uma cena semelhante acontece no romance colombiano. Siervo se acha distante do patrão, tenta explicar para ele a sua tentativa de comprar a terrinha que ocupa, mas não consegue

---

<sup>92</sup> Coincidentemente, nas histórias dos Yanomami, relata-se como os indígenas não estabelecem um nome. O branco, que precisa reconhecer o indivíduo como cidadão, faz o batizado. Este é um ato desconfortável que tem sido aceito com receio por parte dos povos originários. (Kopenawa, A queda do céu, 2010).

se comunicar. Nesse caso, a presença do patrão é esporádica: “a veces alguno de los patrones que había venido a descansar a la hacienda, se mecía en la hamaca del corredor con las manos detrás de la nuca, y miraba volar tan tranquilo los chulos en el cielo azul” (Caballero, 1973 p. 59). O patrão é um observador ocioso da paisagem, a sua relação com a terra é somente lucrativa, nessa ideia colonizadora de propriedade. Siervo também percebe essa distância: “Aunque Siervo se hallaba a dos dedos del patrón, tenía la impresión de encontrarse a muchas leguas de distancia: tan lejos, como si estuviera encaramado en las nieves de Güicán, en la otra banda del Chicamocha.” (Caballero, 1973 p. 59)

De novo, a linguagem é um obstáculo para comunicar as suas intenções e raciocínio, não por uma falta de entendimento, mas porque surge de uma outra lógica diferente que é difícil de explicar para o patrão: “Siervo se embrollaba, la lengua se le hacía un nudo, se le secaba el gznate y no podía explicar con palabras lo que veía tan claramente en su cabeza, debajo de esa maraña de pelo rucio de polvo que le colgaba en guedejas sobre la nuca”. (Caballero, 1973 p. 60). O fato de não achar as palavras pelas quais explicar o seu direito à terra traz essa ideia de impotência e desencontro com o sistema imposto, que não faz parte de uma outra lógica possível. Para Siervo, o raciocínio é evidente:

La tierra es primero de Dios, que la amasó con sus manos; en segundo lugar de los patrones, que guardan la escritura en un cajón del escritorio; pero en tercer lugar no podría ser sino de Siervo, que nació en ella y en ella quería morir, como murió su madre mientras él andaba por los cuarteles, pasándole la almohaza a los caballos de mi capitán y caminando con botas. Esta idea se le presentaba lógica y sencilla en la mente, pero sin palabras; y cuando trataba de explicarla con ellas, se le embrollaban las sílabas y se le atragantaban como un hueso de pollo. (Caballero 1973, p. 60)

Ou seja, porque “el patrón reía de su manera de hablar, de su pronunciación defectuosa, de su torpeza natural y de su planta rústica y pintoresca” (Caballero, 1973, p. 59). O preconceito linguístico não somente sanciona a expressão, mas o pensamento, achando que a pessoa não tem capacidade de raciocínio. Por outro lado, essa impossibilidade de se explicar com palavras nos deixa próximos ao sentipensamento, uma forma de raciocínio que une os sentires próprios de arraigo à terra com uma lógica de posse que é inexplicável só pela comunicação verbal.

No entanto, essa relação com o território, que foi presente nas comunidades mestiças, caboclas, mulatas, negras e índias, que faz parte do pensamento ancestral, vai passando na forma de sentipensamento, onde o emocional também tem uma carga que sobrepassa a linguagem e que impede, de certa forma, ser expressada na língua dos homens brancos. Desse modo, seguimos as observações de Rodolfo Kusch a respeito de um pensamento ‘in natura’, do pensamento popular. Assim,

Indudablemente, 'natura' se coloca en el centro, rozando el campo emocional, y desde ahí se prepara la superación de las contradicciones fuera de lo lógico, en cierto modo en una lógica paralela.

Lo emocional en este caso no debe ser tomado como opuesto a inteligencia o como una simple disgregación de lo intelectual, sino como un campo del quehacer psíquico en el que las denotaciones son cada vez más difíciles por cuanto ellas se tornan disponibles. La verdadera función que el área emocional tiene pareciera ser principalmente energética, pero de tal modo que, sin embargo, su fuerza hace el sentido de lo que se está queriendo decir. (Kusch, 2012, p. 26)

Desse modo, aproximamos as leituras do romance brasileiro e do romance colombiano, nessa condição subalternizada do homem que trabalha a terra e que domina as artes da vaquejada. Os dois protagonistas experimentam esse desconforto com as palavras e ambos ficam calados para expor as próprias lógicas da ordem epistemológica que organizam o seu mundo. Aparece também, nesses dois romances, a ideia do trabalho com a terra que dá o direito à posse, mas também outorga a dignidade do camponês. Tanto em *Vidas secas* como em *Siervo sin tierra*, as famílias se vêem submetidas por um dono. O caráter dos protagonistas Fabiano e Siervo é de aceitação desse tipo de relação. No entanto, eles questionam essas relações de poder, o que nos traz de novo as ideias de Silvia Rivera ao considerar uma atitude crítica da estrutura colonial. Os personagens, mesmo sendo submetidos, indagam nos seus pensamentos a lógica dessas relações de poder, sendo eles pessoas que também deveriam ter direito à justiça. Os dois personagens são enganados no pagamento de seu trabalho, ambos são injustiçados pela autoridade militar. A crítica colonial também cobra a coerência desse sistema imposto.

Em *Governadores do orvalho*, estabelece-se uma relação direta do homem da terra com o negro haitiano pelo trabalho da lavoura:

Incendiaron el bosque para hacer conucos: sembrar los frijoles-congo sobre la planicie, el maíz en la ladera del cerro, trabajaron duro como negros consecuentes, como trabajadores de la tierra que saben que no podrán llevarse un pedazo a la boca si no lo extrae del suelo una labor viril. (Roumain, 2004, p.123)

O povo haitiano é majoritariamente negro até o começo do século XX. As elites são conformadas por mulatos e negros que permaneceram no poder após o processo independentista. Não existem registros que verifiquem a permanência de comunidades tainas no território haitiano, se bem que pode se estimar uma maior mestiçagem entre pessoas de origem taina, africana e europeia do lado da República Dominicana. Na apresentação do romance (Seção 3.2.3), já mencionamos a forma particular como o povo africano se determina como o povo nacional do Haiti. O indigenismo haitiano não se considera em termos raciais,

mas no sentido de povo habitante do território. Assim, epistemologicamente, a tradição mais presente será na parte religiosa com o vodou, a presença da Guiné como origem e a história da escravização. No entanto, é através da tradição do *cumbite* que podemos estabelecer uma ligação epistemológica com os povos ancestrais do continente Abya Yala. Ao abordar o território epistemológico, observamos como o *cumbite* coincide com outras formas de trabalho comunitário, principalmente indígenas, o que permite pensar sobre uma continuidade epistemológica se pensarmos também no contínuo trânsito e intercâmbio de técnicas de cultivo entre a parte continental e insular do Caribe<sup>93</sup>. Assim, como no texto citado do romance, não tem uma diferença entre o homem da terra e o negro que trabalha na lavoura. Dos três romances em estudo, este é o único que apresenta uma unidade racial africana, mas com uma continuidade ancestral que o liga com as outras tradições dos povos originários:

Pero estos campesinos de monte y de llanura, por más que los burgueses de la ciudad los llamen, para más burla, negros-pata-en-el-suelo, negros-descalzos, negros-dedos-de-los-pies (demasiado pobres que son para comprarse zapatos), no importa y mierda con ellos, porque en cuanto al coraje para el trabajo, somos irreprochables, y cuenten con nosotros, nuestros grandes pies de trabajadores de la tierra, se los meteremos un día por el culo, puercos. (Roumain, 2004, p.128)

As diferenças a respeito dos moradores da cidade continuam presentes nos três romances; novamente, a distância temporal da cidade como o espaço civilizatório, em uma outra temporalidade. Mesmo assim, o negro tem idêntica relação com o seu território. Quando Manuel retorna e encontra com a sua mãe, sabe que chegou ao fim da viagem:

Manuel rodeó a su madre con sus largos brazos musculosos:  
—Ya está bueno de tristeza, te lo ruego, mamá. Desde el mismo día de hoy, me quedo aquí mismito para el resto de mi vida. Durante todos esos años pasados, yo era como una raíz arrancada en la corriente del río; deambulé por países extranjeros; vi la miseria cara a cara; me debatí con la existencia hasta encontrar de nuevo el camino de mi tierra y para siempre. (Roumain, 2004, p.141)

O mestiço colombiano, o caboclo brasileiro e o negro haitiano confluem no mesmo sentipensamento a respeito da terra, enraizados, agarrados a ela. Só aguardam a realização da vida e o retorno ao avesso do mundo ao avesso.

---

<sup>93</sup> Durante o processo de pesquisa, não achei informações sobre este tipo de organização comunitária de origem africana, mas com certeza deve ter, enquanto é uma forma comum do trabalho da terra. Nas comunidades camponesas portuguesas ainda se reconhecem formas de trabalho comunitário. No entanto, para a pesquisa, escolhi as coincidências com as formas da minga e o mutirão por serem, contudo, opostas ao sistema escravista e explorador do modelo colonial europeu. Desse modo, conseguimos visibilizar uma outra epistemologia sobre o território e o trabalho da terra.

Agora observaremos o mestiço a partir de outra perspectiva: vamos estabelecer de que maneira indivíduos que fazem parte do conjunto marginalizado, no caso, o soldado amarelo, o arrendatário e o agente de polícia rural, exercem uma forma de poder<sup>94</sup>, no nível intermediário, que serve de contraponto para enxergarmos a autonomia e as formas de amalgamento dos sistemas epistemológicos presentes nos romances. Chegamos, assim, ao **mestiço colonizado**, conceito desenvolvido por Silvia Rivera para se referir às elites andinas bolivianas. Outro conceito próximo é o colonialismo interno, definido por Pablo Gonzalez Casanova, ambos considerados ao partir do contexto da sociedade boliviana.

Nos três textos, aparecem personagens que, sendo parte da comunidade camponesa, assumem uma atitude de exploração e violência enquanto conseguem ascender um pequeno patamar do poder, *el poder chiquito*<sup>95</sup>, através do qual o arrendatário, o soldado, o agente de polícia, sendo oriundos do mesmo grupo social subalternizado, distanciam-se dele para ganhar – através de serventias ao amo, branco, patrão – uma posição a partir da qual tiram vantagem dos seus próprios vizinhos. Eles imitam o comportamento do poder maior. Para esta análise, o colonialismo interno é observado a partir das estruturas locais. As práticas do poder se exercem através da violência, da apropriação dos recursos naturais (água e território), da manipulação das leis do Estado e ao ultrapassar as faculdades da força pública, práticas herdadas de um sistema colonial não extinto que tem se fusionado à estrutura do Estado latino-americano. Esta réplica intervém no desenvolvimento do enredo para evidenciar um apêndice na organização social, um conjunto de pessoas que já não são descendentes diretos de um grupo racial, tradicionalmente colonizador (o branco, o amo, o fazendeiro), senão que fazem parte da mesma comunidade marginalizada, mas que se afastam e vestem a farda do Estado. Nessa posição, este mestiço colonizado exerce o poder como reprodução daquele poder estatal, que ignora o povo camponês e o desconhece como coletivo de cidadãos com direitos.

Nos romances em estudo, o poder funciona em espaços específicos, reforçando a temporalidade estatal. Isto significa que fora desse círculo de proteção, que pode ser a cidade,

---

<sup>94</sup> As discussões sobre o poder têm sido focalizadas nos últimos anos a partir das teorizações de Michael Foucault no contexto de instituições especificamente europeias. Nesta pesquisa, esta referência teórica não será citada diretamente, por considerar que as relações de poder no território Abya Yala têm que considerar o acontecimento histórico do colonialismo. Silvia Rivera será a autora que guia estas reflexões sobre o poder, já que ela consegue fazer a ponte entre o pensamento de Foucault e as condições e instituições específicas do colonialismo no território latino-americano.

<sup>95</sup> O termo é usado por Silvia Rivera para se referir ao poder em espaços locais (2010, p.63).

a fazenda, ou inclusive o uso da farda, esses indivíduos podem ficar vulneráveis, uma vez que saem daquela temporalidade do poder do Estado. Assim, quando entram na temporalidade do território epistemológico, perdem os seus privilégios e acabam com a mesma sorte como qualquer camponês marginalizado.

Esta reflexão sobre o poder na esfera local já é feita por Fabiano, no segundo encontro com o soldado amarelo. No capítulo onze, observamos, através dos olhos de Fabiano, um indivíduo perdido no meio do sertão, desprotegido, inferior, humano: “a princípio o vaqueiro não compreendeu nada. Viu apenas ali um inimigo. De repente notou que aquilo era um homem, coisa mais grave, uma autoridade” (Ramos, 1982, p. 100). O que chama a atenção nesse episódio é a linha de pensamento de Fabiano, que analisa todas as circunstâncias e consequências desse encontro no território do sertão, onde ele tem o facão na mão. O vaqueiro está em uma posição de vantagem, poderíamos dizer superior, no entanto, “realmente, não quisera matar um cristão” ... “porque seria que aquele safado batia os dentes como um caítitu? Não via que ele era incapaz de vingar-se?” (Ramos, 1982, p.101). A narração nos traz os pensamentos do vaqueiro, lembra da provocação, lembra do exagero da punição: “lembrou-se da surra que levava e da noite passada na cadeia. Sim senhor. Aquilo ganhava dinheiro para maltratar as criaturas inofensivas” (Ramos, 1982, p.101). Fabiano, o injustiçado, reconhece a sua posição de poder diante daquela criatura que treme, o vaqueiro até poderia matá-lo com as unhas. Fabiano julga o proceder ganancioso do soldado, mas consegue se colocar no seu lugar e reconsiderar o seu agir: “Ele, Fabiano, seria tão ruim se andasse fardado? Iria pisar os pés dos trabalhadores, dar pancada neles? Não iria” (Ramos, 1982, p 105). Fabiano é apresentado com uma superioridade moral, o senso de solidariedade leva a pensar em desconsiderar qualquer ato de vingança, afinal, “inutilizar-se por causa de uma fraqueza fardada, que vadiava na feira e insultava os pobres! não se inutilizava, não valia a pena inutilizar-se. Guardava a sua força” (Ramos, 1982, p.107).

Poder-se-ia falar em uma heroicidade do vaqueiro do sertão, uma heroicidade que se manifesta nas suas reflexões e escolhas. Ao longo do relato, descobrimos um ser pensante, reflexivo e com um senso de justiça que advém, não de uma inocente ingenuidade, mas de um outro sentipensar sobre a ordem das coisas. Para ele, o justo vem do trabalho e da relação com o território. Nos momentos decisivos, nos quais os personagens poderiam ganhar alguma vantagem mediante a força e a violência, eles recuam porque os seus planos de vida e de justiça estão dirigidos por um outro princípio organizador. Não há um conceito de justiça, há ações justas: esse é um tipo de raciocínio popular, seguindo Rodolfo Krush, que foge da conceitualização para se ligar com a vida na sua potencialidade prática.

Siervo segue um raciocínio semelhante quando decide não continuar com seus parceiros de fuga nos atos vandálicos de 1948. Ele escolhe voltar para a terra onde fará a verdadeira revolução agrária, plantar o que ele quiser, usar a água sem restrição e trabalhar a terrinha onde sua mãe morreu e onde ele quer morrer também:

Yo no quiero matar a nadie ¡Santa Bárbara bendita! Ya que estamos en revolución lo único que deseo es ponerle la mano a mi parchecito de tierra en la vega del Chicamocha y abrirle un caño a la acequia de don Floro Dueñas para sembrar mis plantas de tabaco, porque también pienso sembrarlo apenas llegue... (Caballero, 1973 p.135)

O arrendatário Floro Dueñas, que há uns cinco anos “era más pobre que nosotros y andaba con la pata en el suelo” (Caballero, 1973 p.26), logra o aluguel das melhores terras da fazenda, com direito à vala de drenagem da água. Este personagem subaluga pequenas parcelas de terra para os camponeses mais pobres, exigindo deles 4 dias de trabalho no seu trapiche; além disso, controla o acesso à água, cobrando uma taxa adicional, e também proíbe as plantações de tabaco, pois esse é seu produto e não quer concorrência. Seu Floro tem atingido uma posição mais vantajosa como arrendatário, embora não seja o proprietário, pois tem apenas a promessa de venda por parte do dono da fazenda. Ao longo do relato, observamos as brigas pelo assunto da água, já que seu Floro só permite que os sublocatários liguem seus encanamentos em horários muito reduzidos. Aliás, junto com a dona Silvestra, sua mulher, possui uma pequena bodega com preços especulativos. Floro tem acesso a empréstimos bancários da Caja Agraria<sup>96</sup>, que a sua vez empresta para os pobres camponeses, portanto age como agiota, cobrando juros muito altos aos sublocatários.

Além disso, estas relações de sublocação de terras também trazem consigo uma obrigação de parentesco. Seu Floro e Sinha Silvestra são padrinhos do casal Joya, o que gera uma relação de compadrice, imitando o papel do amo que também age como padrinho dos filhos de índios e escravizados para reforçar um vínculo de serventia parental pelo vínculo religioso. Os compadres tem a obrigação de mostrar respeito e oferecer ajuda, esta relação é muito importante porquanto uma pessoa sozinha é um órfão e precisa de um tipo de proteção. Assim, o compadre preenche a instituição familiar de Siervo, mas também exige serventia. A figura do pai é atribuída ao dono da fazenda, ou à pessoa que tem uma relação dominante sobre o

---

<sup>96</sup> Na Colômbia, *La Caja Agraria* (1931) foi um banco para camponeses e pequenos agricultores, dando acesso à crédito. A entidade estatal foi importante para o desenvolvimento do campo. No entanto, exigia uma burocracia e garantias que nem todos os camponeses podiam cumprir. No romance, Siervo tenta um empréstimo, mas o gerente do banco enrola o negócio, conforme as mudanças políticas da época.

indivíduo. Seu Floro bem pode representar um grupo social emergente que, na sociedade camponesa, fica como aliado dos latifundiários e parente dos mais carentes. Este grupo social emergente podia chegar a ser proprietário de uma extensão estimável de terras, muitas das vezes pela apropriação suspeita, mas nunca superior ou sequer igual aos donos da terra por herança colonial. O mestiço colonizado vai caracterizando-se a partir de formas de trabalho baseadas na dominação e na exploração dos recursos e da vizinhança. O plano de vida se suporta na acumulação de dinheiro e terras, no entanto, ainda vinculado com o trabalho agrícola.

Por outro lado, no romance haitiano, a intenção de Hilarion, o agente de polícia rural,<sup>97</sup> é levar Manuel para a cadeia, e assim, forçar a venda das terras dos camponeses, que já estão em uma situação precária por causa da seca. Aliás, ele pretende se juntar com outras autoridades (o tenente e o juiz de paz) para conseguir seu propósito. O intermediário precisa daquelas parcerias para engrossar o seu *poder chiquito*. O agente de polícia rural não parece alheio à dinâmica do pequeno povoado. Ele é um jogador de cartas, trapaceiro, que se aproveita da sua designação para intimidar os seus adversários no jogo, embora não pareça um sujeito mais instruído que os outros. Pelo longínquo do povoado pode se pensar que não é um cargo notável dentro da escala hierárquica da força pública. Lembra-nos o soldado amarelo e o carteadado no fundo da bodega.

Para Hilarion, a ideia de um *cumbite* para trazer a água ao povoado prejudica seus planos, pois conta com a seca para pressionar a entrega das terras dos camponeses que começam a migrar para os centros urbanos ou para o país vizinho:

Naturalmente que todo este asunto había llegado a los oídos de Hilarion. No le había gustado nada. El Manuel ese echaba a perder sus planes y de qué manera. Si los campesinos llegaban a regar sus tierras, rehusarían cederlas en pago de las deudas y de los préstamos con intereses usurarios que se acumulaban en casa de Florentine. Había que poner a Manuel bajo llave en la cárcel del pueblo y hacerle confesar dónde estaba la fuente. (Roumain, 2004, p.223)

A apropriação forçada de terras, própria da estrutura colonial, é cobiçada pelo mestiço colonizado, ainda que se mantenha dentro da comunidade rural. Hilarion quer impedir a associação dos membros da comunidade para resolver o assunto da água, e assim exercer maior pressão para a entrega das pequenas roças dos camponeses. A morte de Manuel representa, para Hilarion, uma oportunidade: “Mejor, piensa Hilarion. Manuel era una incomodidad, un negro

---

<sup>97</sup> Este tipo de cargo não é concursado. No interior haitiano, é um tipo de liderança da comunidade, que pode exercer o papel de um policial ou mesmo de um juiz na ausência do Estado. Ele tem um papel na comunidade, mas não é um profissional. Informação fornecida por Clefaude Estimable, psicólogo terapeuta, mediador intercultural, de origem haitiana.

rebelde, y ahora podré tener las tierras de esos cerdos de campesinos. Es la misma opinión de Florentine<sup>98</sup>, la insaciable esa” (Roumain, 2004, p.239).

É por isso que a última vontade de Manuel, depois de ser ferido mortalmente, é acabar com a vingança na comunidade. No derradeiro momento, ele faz jurar a sua mãe Délira que não conte como foi assassinado por Gervilen. Ele opta por uma outra forma de resolução, que não a morte e o assassinato entre iguais. Para encerrar o círculo de vingança, a causa da sua morte fica em segredo. Assim, preserva-se o *cumbite* para trazer a água à comunidade, tendo como consequência a preservação das suas terras.

É interessante como os três personagens protagonistas desconsideram a vingança, o vandalismo e o assassinato como formas de resolver o conflito. Eles não têm interesse nenhum em imitar o opressor. Fabiano não quer ocupar o lugar do soldado, e Siervo não quer fazer parte de uma revolução gananciosa. Em contraste, aqueles personagens intermediários, os mestiços colonizados, cobiçam esse poder, afastando-se do sistema epistemológico ancestral alicerçado no trabalho da terra, no cuidado dos animais e no trabalho comunitário. Esses personagens intermediários encaixam-se na imagem do mestiço colonizado. Eles conseguem se adaptar a um sistema explorador no qual a violência, a apropriação pela força, a eliminação do outro e o medo são as formas para obter lucro e acúmulo de bens. No entanto, ainda não desgrudam do território, isto é, os personagens não pretendem fugir para outras terras ou mudar de atividade. Existe, sim, uma diferença ao pensar o romance brasileiro, no qual não são evidentes estas relações epistemológicas ancestrais, mas como já exposto, é através do soldado amarelo que compreendemos melhor como funciona esse *poder chiquito* entre sujeitos, sendo os dois subalternizados.

Os desenlaces desses personagens não são positivos. Ao final, o soldado fica humilhado no encontro, mas ainda assim, Fabiano lhe indica o caminho para sair do mato. No caso do Floro Dueñas, a sua serventia não será suficiente, pois acaba assassinado pelos opositores políticos como os outros camponeses, uma vez que o administrador e os donos da fazenda somem da região para se proteger na capital. Hilarion não conseguirá se apropriar das terras, pois o *cumbite* beneficia a todos os camponeses, que agora podem regar suas plantações e superar a seca.

---

<sup>98</sup> Florentine é a parceira de Hilarion, também é dona do alambique e uma pequena mercearia, onde pratica a especulação. Mais uma coincidência com a Sinha Silvestra, a mulher de Floro Dueñas do romance colombiano.

Ainda que o mestiço colonizado seja apresentado por Silvia Rivera para explicar a emergência de uma elite mestiça colonial na Bolívia<sup>99</sup>, é importante frisar que o termo mestiço é considerado, para esta pesquisa, não somente no sentido da mistura de raças<sup>100</sup>, mas como aquela mistura epistemológica que leva o indivíduo a aceitar a cultura e o comportamento daquele que o submete. Nos romances, a presença desses personagens permite observar com maior nitidez a autonomia de um pensamento ancestral que se preserva no sentipensamento camponês, em prol do território e pelo trabalho da lavoura, o que estrutura o raciocínio dos protagonistas.

Por outro lado, também é possível pensar o mestiço colonizado como aquele que se submete e defende as estruturas coloniais, já que este intermediário tem uma estratégia para se aproximar ao poder pela imitação, reproduzindo também a degradação do camponês, a violência e o desrespeito dos protagonistas. Assim, os romances apresentam uma situação que a longo prazo vai definir um grupo social intermediário que entra no ciclo da acumulação e do lucro, sem considerar qualquer princípio de propriedade coletiva ou relação solidária. A cooptação de membros desse grupo subalterno marginalizado camponês, ainda ligado epistemologicamente ao território, dá-se porque o indivíduo se soma ao poder dominante, no caso da força pública que o vincula à hoste do poder, mas na sua mais baixa faixa, ou dentro da estrutura latifundiária como o arrendatário e administrador. Esses personagens aparecem nos três romances e agem como antagonistas.

O mestiço colonizado é também compreendido no sentido cultural e social. Uma vinculação ao Estado ou à estrutura latifundiária, onde se estabelece uma forma de sair do anonimato para ocupar posições intermediárias através das quais se exerce um tipo de poder que mantém a cultura colonial da exploração, desestimando o oprimido sob os mesmos argumentos da conquista, desumanizando-o, desconhecendo a sua racionalidade e anulando os

---

<sup>99</sup> Acolhe-se o conceito de mestiço colonizado para salientar a estrutura que define os modos de exercer o poder nas sociedades latino-americanas, sendo que o Estado vai se conformando a partir de novas dependências, em uma estrutura que continua a ordem colonial, nas quais as formas de exploração se baseiam nos mesmos princípios. Desse modo, o mestiço, como um produto desse processo de colonização, enquanto estupro da mulher indígena ou negra, só se considera a partir das relações coloniais. O mestiço também se hierarquiza conforme uma ordem social indígena, dando origem a uma elite mestiça que começa a ocupar posições dentro das linhagens donas da terra. O que explica como nas elites andinas se percebe essa mestiçagem não somente no povo anônimo, mas como parte de uma forma de elite do poder. O Haiti apresenta esse tipo de elite mulata e negra que vai se opor, mas que, mesmo assim, ocupa a exclusividade do poder.

<sup>100</sup> As relações de raça e mestiçagem tem sido abordadas nos três romances a partir de um ponto de vista epistemológico. Uma discussão mais aprofundada merece um foco específico e com ferramentas teóricas que dialoguem, conforme os avanços sobre a temática do racismo e da miscigenação. Por enquanto, nesta pesquisa não será aprofundado.

seus direitos. Nesse contexto, os personagens que aparecem com maior definição nos romances são aqueles intermediários, pelos quais se faz presente um poder ainda menos conhecido e distante. Os personagens intermediários, nesses romances, permitem diferenciar mais nitidamente o que movimenta os protagonistas, que valorizam a terra, a família e a comunidade. O colonialismo internalizado opera de diversas formas, para aceitar a discriminação a partir do oprimido, ou para legitimar o maltrato contra os outros iguais. Lembrando com Silvia Rivera que o colonialismo interno designa uma estrutura maior em relação ao Estado e às formas opressoras de organizar a nação. Neste caso, seguimos o local, o cotidiano, para compreendê-lo como uma prática que, nos textos, permite ver outras situações para o enredo.

O conflito epistemológico dos romances nos leva a refletir sobre o destino dos projetos de nação no século XX, que podem optar pela via civilizatória e modernizante, na conformação de classes intermédias no interior rural, o qual ainda mantém uma estrutura senhorial e colonial. Os três romances, além de se definirem como romances telúricos, trazem o ponto de partida para outras temáticas que vão se desenvolver na literatura de teor social, através das narrativas de violência que levam os protagonistas para as cidades, inaugurando o romance urbano e proletário. Os sistemas ancestrais que funcionavam em relação com o território vão se esfarrapando nesse deslocamento para a grande cidade, é o momento do desgarramento epistemológico.

O desenlace dos romances (à exceção do haitiano) oferece a opção da assimilação, no caso do romance brasileiro pela impossibilidade de sobrevivência no sertão pelas condições naturais da seca, mas também pela trapaça nos pagamentos do fazendeiro. O desenlace acaba oferecendo uma inevitável quebra dessa continuidade epistemológica. Fabiano não consegue sobreviver na seca e foge do sertão, rumo à cidade, “uma cidade grande, cheia de pessoas fortes. Os meninos em escolas, aprendendo coisas difíceis e necessárias. Eles dois velhinhos, acabando-se como uns cachorros, inúteis, acabando-se como Baleia” (Ramos 1982, p.126). Fabiano sai da temporalidade ancestral do sertão e dirige-se com a sua família para o projeto modernizador do Estado. Ele e sinha Vitória serão inúteis no espaço desconhecido, no entanto, os meninos aprenderão coisas novas: “chegariam a uma terra desconhecida e civilizada, ficariam presos nela” (Ramos 1982, p.126).

No romance colombiano, o desenlace afirma a impossibilidade para um futuro campesino fora das estruturas coloniais da tenência da terra. O final é ainda mais dramático.

Siervo, já doente, consegue juntar o dinheiro necessário para pagar as arras da compra<sup>101</sup> da terrinha. Depois de renegociar com o administrador, pegam o caminho para o rancho e Siervo, já sem forças, morre. Tránsito tem que pedir o dinheiro de volta para o pagamento do enterro. Neste caso, o romance aniquila qualquer assomo de esperança para o camponês: nem a cidade, nem o vandalismo, nem o aluguel justo de terras aliviam a existência de Siervo. Na sua tentativa de se erguer como proprietário, acaba a sua vida.

Em contraste, o romance haitiano oferece, depois da morte de Manuel, a prosperidade da água e a reivindicação do *cumbite*, este romance que desde o título já oferece uma posição de autogoverno ao camponês, ainda que com o sacrifício do sangue. A vida do herói é imortalizada no canto do *Simidor* e na continuidade da sua linhagem no filho que leva Annaïse. Sendo assim, há o triunfo de um agir comunitário ancestral que protege o território e volta para um outro sentido de relação comunitária. O romance haitiano é o único que oferece uma outra alternativa, consegue se sobrepôr ao projeto modernizante e às temporalidades do poder, estabelecendo, a partir do trabalho comunitário, uma forma de sobrevivência através da qual os membros da comunidade tornam-se os governadores do orvalho, isto é, os donos de seu destino no tempo da natureza. Poder-se-ia pensar como um desenlace que se dirige para a descolonização.

Finalmente, propõe-se uma leitura de obras escritas no século passado, mas que podem ser atualizadas enquanto resgatam epistemologias e formas de raciocínio que se alinham com as demandas atuais no cuidado do território como única forma possível para a sobrevivência humana. Deste modo, aquelas epistemologias emergem porque na escrita destes romances se capturam modos de pensamentos próprios das epistemologias da terra.

Assim como primeiras conclusões da leitura polissistêmica, apresentamos as seguintes considerações:

Primeiramente, ao considerar **as temporalidades**, partimos do conceito de tempo como poder, conforme Josefina Ludmer. Apresentamos a temporalidade da natureza sempiterna, afastada do tempo humano; é o tempo da vida, da paisagem no seu próprio ritmo. Demostramos como os personagens ingressam em uma temporalidade da natureza nos momentos que se encontram a sós sentindo a terra, reverenciando-a, sem ousar perturbá-la. No entanto, a luta

---

<sup>101</sup> O *contrato de arras* é um acordo privado prévio entre comprador e vendedor, onde as partes se comprometem a efetuar a compra-venda futura de uma propriedade e o comprador entrega uma quantidade de dinheiro à conta do total.

pela posse da terra e a exploração de recursos forçam outro tipo de relação. A organização colonial impõe uma segunda temporalidade unilinear para o território, estabelece o tempo a partir da cronologia bíblica e a faz coincidir com a cultura imperial dos homens europeus, brancos, cristãos. Ao estabelecer o tempo do poder, adjudicam-se também o direito à titulação das terras e a imposição do conceito de propriedade privada nos territórios colonizados.

Nos romances isso é perceptível nas mudanças de cenário; isto é, quando os personagens se deslocam para a cidade, surge uma temporalidade do Estado e da burocracia que intimida o camponês, numa ideia de civilidade, de instituição e opressão. As temporalidades também se percebem na relação senhorial feudal com o amo, senhor, fazendeiro e, finalmente, no local do ritual que abrange uma temporalidade maior e de ancestralidade africana, no caso do vodú. Esta categoria se faz presente ao abordar as outras categorias, pois é o regime temporal o que permite identificar os choques entre diversos sistemas epistemológicos.

Quando discutimos o **território epistemológico**, deparamo-nos com a descrição afetiva de um ambiente ausente da atividade humana. Nesse olhar, a natureza é poderosa e supera a capacidade do ser humano. Assim, Siervo e Manuel retornam para um espaço natural primitivo ancestral intocado, mas conhecido; por sua parte, Fabiano transita o sertão. A relação sensível com a terra se expressa no conhecimento íntimo da geografia; com Fabiano, percebe-se a identificação com a fauna e a flora do sertão, o seu pertencimento como mais um integrante desse conjunto. Por último, com Manuel, pelo desejo quase erótico na posse desse território, uma noção da fertilidade da terra no viés feminino. Para desenvolver esta categoria, apoiamos-nos em outras noções: território ancestral, propriedade privada e sentipensamento de posse da terra, pois é pelo meio dessa colisão de ideias que conseguimos perceber formas diversas da organização do mundo, também de um modo diferente de dar sentido à vida.

Ao reconhecer o tempo do poder, reconhecemos também o tempo do início do caos. Da mão de Waman Puma ingressamos à categoria do **mundo ao avesso** (*el mundo al revés*). Para entrar nesse conceito, partimos do trabalho metodológico da sociologia da imagem de Silvia Rivera Cusicanqui. Como exposto no capítulo dois, a pensadora boliviana desenvolve um tipo de análise que permite compreender como a ideia de mundo ao avesso pode funcionar na leitura polissistêmica. A partir dessa metodologia, observamos como, para os personagens, é ininteligível a organização do Estado, já que seu pensamento estabelece outro tipo de relação com o território e a vida.

O raciocínio dos protagonistas percebe uma inadequação, uma ordem que não se sustenta nos fatos. Assim, nos três personagens, encontramos momentos de crítica diante da autoridade. Para compreender como se raciocina o mundo ao avesso, precisamos da leitura sobre o pensamento popular de Rodolfo Kusch. As falas e gestos dos protagonistas revelam um princípio ordenador que dirige as escolhas éticas dos personagens.

O mundo ao avesso nos permitiu entender a crítica colonial. Observamos como a autoridade interpreta o raciocínio do camponês como mera incapacidade intelectual. Esse desentendimento é interpretado pelo funcionário público como uma ausência de entendimento. O sistema dominante o qualifica como inferioridade ou fraqueza mental. Encontra-se assim, novamente, aquela arguição usada desde a conquista, pela qual se nega a condição humana e a capacidade de raciocínio e crítica aos indivíduos e comunidades originárias do território ou de procedência africana. As ideias de ausência de raciocínio e inferioridade racial instalaram-se de maneira contundente no pensamento colonial e ficaram ainda após os períodos de independência. Desta vez, é o camponês de origem indígena e africana que carrega esse lastro, no sentido mais negativo de indignidade, isto é, o subumano. Esse preconceito internalizado por Fabiano e por Siervo faz com que eles julguem a si mesmos como bestas e bichos que não compreendem as leis dos homens letrados.

Os personagens populares, ainda que não compreendam as falas difíceis dos homens da cidade, isto é, nessa temporalidade da produtividade, do Estado, da organização latifundiária, não entram em dúvida ou crise como indivíduos, mas com esse outro princípio ordenador que estabelece a propriedade da terra, a cobrança de juros, o excesso da violência, é com essa epistemologia que entram em conflito. Nem Manuel, nem Siervo, nem Fabiano (os protagonistas dos romances em estudo) duvidam de si mesmos enquanto seres pertencentes à terra, mas ficam com receio do seu desempenho nos espaços de poder que fluem em outras temporalidades.

Nas falas e pensamentos dos personagens, percebe-se um tipo de aceitação daquela ordem imposta, também do lugar que o personagem ocupa nela, mas eles preservam o seu princípio ordenador, ficam ligados à sua epistemologia, mesmo sendo obrigados a desistir dele. Se eles precisarem sair do território epistemológico por mera sobrevivência, eles continuarão sendo o homem da terra. Em consequência, quando eles retornam ao seu território, eles recuperam a sua dignidade e a sua harmonia com a existência, o dentro e o fora recuperam a natura. O retorno de Manuel e de Siervo dá conta disso. Por outro lado, Fabiano já suspeita que a sua ida para a cidade converterá ele e a sua mulher em seres inúteis.

Para encerrar, estabelecemos a maneira como os representantes do poder, no nível intermediário, fazem parte do conjunto marginalizado, no caso, o soldado amarelo, o arrendatário e o policial rural, que destratam os protagonistas. Chegamos, assim, à quarta categoria de **mestiço colonizado**, que permitiu compreender o antagonismo dos relatos: o soldado amarelo que subjuga Fabiano, o arrendatário que impede o acesso à água, e a armadilha com a qual Hilarion pretende enviar Manuel para a cadeia com o objetivo de se apropriar das terras dos camponeses.

Aqueles poderes intermediários imitam o agir do patrão, do branco, do amo; no entanto, aproveitam o pequeno poder emanado de algum tipo de autoridade outorgada. O soldado amarelo aproveita a farda para manter o seu pequeno poder diante de um mais miserável como o personagem Fabiano, já que ao se incorporar na instituição, ganha uma identidade e exerce o mesmo gesto opressor aprendido da autoridade colonial. Por outro lado, no romance colombiano, a pessoa que fica por cima do Siervo é o arrendatário, seu Floro Dueñas, que consegue se aproximar do administrador da fazenda, ainda que não seja proprietário, ele é só um locatário com algumas vantagens, como o acesso à água. Já no caso de Manuel, a ameaça vem direto de Hilarion, o agente da polícia rural.

O mestiço colonizado traz uma complexidade que desafia a consciência de classe e raça. Enquanto estes personagens intermediários coadjuvam ao poder maior e se afastam da sua própria comunidade, estabelece-se uma outra forma de mobilização nas estruturas de poder, sempre e quando se quebra o pacto identitário. Estes personagens tem uma voz e um desenvolvimento maior nas histórias. Também suas intenções são mais explícitas. A presença dos personagens traz a ideia de um afastamento dessa lógica camponesa, na procura de um destino similar ao do dono da terra, ou da autoridade militar.

O conflito epistemológico se exterioriza para observar o destino de um projeto de nação que pode optar pela via civilizatória e modernizante, na conformação de classes intermédias que agridem a relação epistemológica com o território que o camponês ainda tem. Em contraste, o triunfo de um agir comunitário ancestral que protege o território e volta para um outro sentido de relação comunitária resulta em um desenlace anticolonial. Nesse sentido, o romance haitiano consegue se sobrepor ao projeto modernizante e às temporalidades do poder, estabelecendo, a partir do trabalho comunitário, uma forma de sobrevivência através da qual os membros da comunidade tornam-se os governadores do orvalho, isto é, os donos de seu destino no tempo da natureza.

Assim, podemos observar coincidências na forma como diversos conteúdos de teor epistemológico aparecem nas obras, mas se afastam no destino que cada uma oferece aos

protagonistas, conforme as histórias locais específicas, de circunstâncias de colonização e de organização social. É importante assinalar que o epistemológico não se compreende a partir de um povo específico; isto é, embora cada povo originário ancestral tenha as suas diferenças, um sentido sobre a organização do mundo, do trabalho e da comunidade, sobressai como característica comum. De modo semelhante, ainda que as culturas de matriz africana sejam muito diversas, o modo de conceber o mundo, sua organização cosmológica e a relação dos planos espirituais com a vida da natureza aproximam os povos escravizados<sup>102</sup> nas colônias americanas. Foi por isso que, para as categorias em análise, apresentaram-se exemplos das culturas originárias andinas<sup>103</sup>, conteúdo das formas de apropriação do território por parte dos afrodescendentes e a ideia de um ocidente caracterizado por sua tradição cristã, colonizadora e com uma organização do mundo na qual o homem estabelece uma distância com a natureza e se impõe sobre ela para dominá-la e explorá-la.

---

<sup>102</sup> O desenvolvimento religioso de matriz africana tem pelo

menos três experiências próximas, enquanto entidades e ritualidade: o candomblé brasileiro, a santeria cubana e o vodu haitiano. Não são idênticas, mas podem ter proximidades.

<sup>103</sup> Os povos originários da Abya Yala coincidem em diversos aspectos e formas de pensar a vida. Nesse sentido, a sua organização, como um conjunto, tem sido uma articulação importante para as demandas e construção de pensamento autônomo e anticolonial. Partindo dessa ideia, assumo nesta pesquisa esse critério mais geral, mas sem sair do genuíno do pensamento ancestral.

## **CAPÍTULO 4**

### **O POLISSISTEMA LITERÁRIO LATINO-AMERICANO COMO UMA ALTERNATIVA HISTORIOGRÁFICA DE JUSTIÇA COGNITIVA**

O último capítulo desta pesquisa apresenta uma discussão sobre o sentido ético que motivou o trabalho acadêmico. Apresentamos primeiramente as conceptualizações que foram construídas ao longo dos três capítulos anteriores. Seguidamente, justificamos todo este trabalho como uma forma de justiça cognitiva porquanto reconhece aqueles outros saberes que nos constituem como região e que ainda não entram de maneira estruturante na grade acadêmica da área das letras.

No primeiro capítulo, enunciamos os pontos de partida que motivaram a pesquisa. Sendo o polissistema literário latino-americano a ideia norteadora, propusemo-nos caracterizá-lo a partir da discussão teórica e, depois, no exercício prático de uma leitura polissistêmica de três romances produzidos na região. A partir desta perspectiva, conseguimos enxergar a heterogeneidade epistemológica na expressão da palavra, a qual é atravessada por processos de colonização e resistência. Conseguimos justificar por que o discurso historiográfico que segue o modelo europeu resulta ineficaz, já que ignora o trauma epistemológico dos povos invadidos e escravizados, e a forma como eles insistiram na sua preservação através de outros suportes e estratégias para a expressão da palavra, como o oral, o ideográfico, o fonético, o têxtil, o rítmico, entre outros.

Essa condição comum aos povos que ocuparam o território e que foram sequestrados e trazidos em condição de escravos é uma história comum ao longo do continente, incluindo a parte insular. A experiência de invasão, extermínio e colonialismo nos permite pensar o polissistema como uma estrutura que enxerga o território fora da imposição cartográfica das fronteiras e limites, na possibilidade de o enxergarmos a partir de diversas formas de organizar e existir no mundo as quais se entrecruzam, desenhando, assim, ao longo da nossa historicidade, um percurso histórico global onde as diversas tradições preservam ainda a sua autonomia, mas também se mantêm nos entrecruzamentos que produzem formas específicas de expressão da palavra para a região latino-americana. Sendo um conceito não hierárquico, privilegia-se aqui a convergência dos sistemas no seu sentido cultural e epistemológico, admitindo a presença do sistema culto da escrita alfabética imposto pelos povos colonizadores como mais um entre os outros, o qual vai se inovando enquanto esses outros sistemas o estruturam.

Nesta concepção de polissistema, os sistemas literários originários e ancestrais conservam-se e garantem a sua existência através do segredo e do acesso restrito à comunidade e às autoridades de saber, a fim de que sejam donos da sua autonomia. No entanto, as suas narrativas também podem entrar no sistema nacional, na língua oficial, para serem reconhecidas como parte de um sistema maior, ao mesmo tempo que aquela produção ainda seja parte estruturante do seu próprio sistema ancestral. Nesse sentido, consideramos estes entrecruzamentos em permanente tensão e contradição. Na perspectiva historiográfica europeia, o sistema da escrita alfabética tem sido considerado como o sistema nacional. O polissistema literário entra, então, como uma proposta na qual este sistema ainda se mantém, mas numa relação não hierárquica, não fica acima dos outros, já que a sua produção depende basicamente do intercâmbio com os outros sistemas.

As relações polissistêmicas são os vínculos entre os diversos sistemas que produzem formas novas da expressão da palavra, as quais também estão mediadas por processos históricos interrompidos. Por outro lado, as continuidades epistemológicas são os percursos seguidos pelas tradições ancestrais e originárias como estratégia para se preservar dentro das suas comunidades, constituindo-se como sistemas autônomos, mas também na sua interação dentro do sistema dominante, transformando-o e desestabilizando-o, ao produzir outras formas de interpretação sobre o repertório já canonizado. Além disso, a continuidade também se pensa como um fluxo intermitente, isto é, segundo o momento histórico se faz mais visível ou não. No caso dos regionalismos, a continuidade é detectada através do raciocínio dos personagens populares e expressada no sentipensamento da terra. Essa continuidade está fora do controle do escritor, enquanto ele registra o caráter popular, mas pode não ter noção do conteúdo epistêmico do qual procede, já que o perfil do escritor regionalista ainda está ligado a uma elite letrada (este perfil muda se nos referimos às atuais práticas da escrita no século XXI). Essas continuidades estão presentes em romances produzidos em línguas e geografias diversas, o que nos permitiu enxergar movimentos articulatórios em conjunto que evolucionaram os sistemas literários tanto epistemológicos, como nacionais. Em consequência, a evolução de um polissistema literário.

Dentro da pesquisa, assume-se o sistema ancestral indígena e o sistema de matriz africana como muito antigos, e procura-se estabelecer linhas de continuidade de longa duração, conforme o conceito de Ferdinand Braudel, para contestar a ideia de a-historicidade que ainda se mantém no imaginário dos estudos das civilizações sobre culturas sem escrita alfabética. Na cronologia da literatura da América Latina, a intervenção de povos africanos e originários data

a partir do processo de colonização e escravização, negando, assim, a importância da sua longevidade e desenvolvimento cultural.

No século XXI, as literaturas ancestrais indígenas e africanas têm tido uma maior visibilidade. Elas se materializam através do texto escrito, entram no mercado como projeto editorial, para as faculdades como objeto de estudo e, às vezes, até conquistam as suas vagas nas listas de leitura obrigatória, mas sua historicidade é ainda maior dentro das suas comunidades como sistemas autônomos. As evidências de uma produção de longa duração tem sido transmitidas nos corpos e na voz, nos tecidos e no ritual, criando modos próprios de interpretação e gerando significados específicos dentro da cultura ancestral. É possível ir além da materialidade do livro para recuperar essa historicidade e entender como ela entra epistemologicamente no sistema da escrita nacional. Para isso, é preciso procurar por essas continuidades no próprio repertório da escrita já canonizado, já que parte destes percursos circulam no que temos chamado como a cultura popular desse povo anônimo que, pese ao preconceito, é a produtora de riqueza e de saberes e que tem sido temática das literaturas nacionais.

Ao mudar o discurso historiográfico para uma perspectiva da diversidade, podemos ler a evolução da palavra a partir de diversas epistemologias e encontrar novos conteúdos expressivos que fazem sentido para comunidades específicas. A perspectiva historiográfica é fundamental porquanto redireciona os modos de interpretação. Por isso, para o exercício de interpretação e crítica, é preciso procurar também referentes teóricos que considerem o pensamento ancestral e popular conforme a heterogeneidade epistêmica da região.

Para reforçar a ideia de conjunto da região América Latina-Abya Yala, foi importante estabelecer as relações das culturas pré-colombianas no território, visto que ainda circula a ideia que os povos originários tiveram um desenvolvimento isolado, empobrecendo a complexidade do mundo pré-colombiano. Através da pesquisa arqueológica de Rodrigues & Pagán, comprovamos a existência de relações econômicas, diplomáticas e culturais mantidas entre os povos da parte continental e insular do Caribe, e que ainda funcionam na circulação de pessoas e de saberes. As descobertas arqueológicas comprovam continuidades no desenvolvimento de técnicas de lavoura e cerâmica, na organização comunitária, intercâmbio de sementes, na coincidência de mitos fundacionais, entre outros. Também foi importante trazer referências sobre a comunicação entre os povos no momento da invasão europeia. Com Hermes Tovar, trouxemos o rumor, o boato, o sonho, como formas pelas quais se fixou a imagem da catástrofe, comum na história dos vencidos. As evidências se encontram no arquivo colonial, nos depoimentos registrados em documentos e relatórios, sendo considerados como informação de

pouca valia. A partir de outro olhar, foi possível pensar Abya Yala como um território que já tinha sofisticadas redes de comunicação.

No segundo capítulo, apresentamos as propostas de intelectuais latino-americanos, a partir das quais se construíram as categorias de análise para a leitura polissistêmica. Antonio Cornejo Polar nos permitiu atualizar o discurso sobre a historiografia da região e a urgência por uma historiografia que considere a heterogeneidade e que proponha outras formas possíveis à unilinear eurocêntrica. Da mesma forma, proporcionou pensar o conceito de literatura além da escrita e da sua função estética para a região latino-americana.

Esta pesquisa quer contribuir ao oferecer uma perspectiva historiográfica que considera as diversas tradições que nos atravessam. Para começar, é preciso adequar os conceitos que estruturam uma historiografia, por exemplo, a ideia de literatura. Ao longo desta escrita, usou-se a expressão da palavra como equivalente do termo literatura, já que ainda este último refere-se ao sistema que se funda na escrita alfabética; neste caso, ampliamos o que se considera literário para um território de diversidade epistêmica. O polissistema considera a expressão da palavra como um fenômeno social. Nesta pesquisa, pensou-se a literatura – ou melhor ainda, a expressão da palavra – além da sua função estética, isto é: entende-se a literatura como um conjunto de práticas da expressão da palavra, integradas ao mundo social, considerada como um campo para a preservação da tradição cultural das comunidades, e que possui, a partir de epistemologias de caráter originário e ancestral, uma função mágico-espiritual, enquanto a palavra intervém na natureza para manter o movimento da vida. A expressão da palavra é registrada paralelamente, através de diversos códigos visuais, rítmicos, ideográficos, têxteis, mas acompanhados do seu correlato no discurso oral que permite a interpretação dessas materialidades. Assim como o livro traz consigo uma tradição interpretativa, hermenêutica e crítica, outras formas de registro também mantêm a sua interpretação através de uma tradição que se transmite oral, corporal e ritmicamente. Também se considera a expressão da palavra como uma estratégia de resistência enquanto sua preservação se opõe ao projeto do colonialismo imposto nos territórios.

Com Josefina Ludmer, construímos a categoria das temporalidades, problematizando o trauma epistemológico que modificou o regime temporal dos povos invadidos. Ludmer define o tempo para a América Latina como uma forma de poder. Conseguimos estabelecer, nos romances em estudo, como a percepção esquisita do tempo é a emergência de um regime temporal ancestral que se conserva como inadequação. O tempo é uma relação polissistêmica

enquanto aparece como uma forma da ficção que se contrapõe às outras temporalidades. Assim, o tempo é experimentado ciclicamente nos fenômenos da natureza, nos tempos da seca e na catástrofe epistêmica. Na leitura polissistêmica, esta categoria é transversal, já que em conjunto com as outras categorias se evidencia a co-presença de diversas epistemologias em tensão. Por outro lado, aproveitamos a ideia de parceria unívoca que Ludmer estabelece no desenvolvimento das literaturas regionais: a literatura gauchesca, indigenista e anti-escravocrata. Ela descreve o intelectual que constrói a voz do subalterno como uma forma de visibilizar os produtores da riqueza que não tem direito ao lucro. Nessa construção, outros conteúdos aparecem, ainda que o escritor não tenha controle sobre isso. Esse comentário foi fundamental para caracterizar um tipo de escritor que observa em profundidade os modos, gestos e sentipensamentos de teor epistêmico, ainda que ele não seja consciente disso.

Através da proposta do Rodolfo Kusch, conseguimos identificar o pensamento popular e identificar a 'natura' como o princípio ordenador, a forma pela qual o personagem popular se liga ao território. A partir desta ideia, propusemo-nos dar atenção aos sentipensamentos da terra e ao princípio que dirige o agir ético dos protagonistas. Também foi importante para reforçar a ideia do camponês como herdeiro de uma tradição não ocidental colonizadora, assim comprovando como o pensamento popular é a continuação do pensamento ancestral nos romances em estudo.

Finalmente, com Silvia Rivera Cusicanqui, estabelecemos as categorias de mundo ao avesso e mestiço colonizado. O primeiro como a imagem pela qual se manifesta a catástrofe epistemológica. Reconhecemos, assim, a capacidade crítica dos personagens subalternos a qual, às vezes, não é ressaltada na interpretação do texto de caráter regionalista, já que os personagens tem sido considerados como primitivos. Com esta categoria resgatamos essa epistemologia ancestral que entra em tensão com o tempo do poder. Em segundo lugar, o mestiço colonizado nos permitiu evidenciar dois processos. Por um lado, determinar a mestiçagem não somente como uma característica física, mas como uma relação epistemológica que transforma os traços físicos segundo o princípio ordenador pela qual o personagem se rege. Cada um dos romances manifesta uma relação inédita a respeito. A outra possibilidade foi pensar o mestiço colonizado em termos de colonialismo interno, quando o indivíduo subalterno exerce um *poder chiquito* sobre os membros da comunidade da qual faz parte. Assim, nos romances encontramos personagens intermediários que se relacionam com os protagonistas de forma antagônica, mas que finalmente têm um desenlace ruim como os outros subalternos.

No terceiro capítulo, realizou-se a leitura polissistêmica dos três romances: *Vidas secas*, do brasileiro Graciliano Ramos, *Siervo sin tierra*, do colombiano Eduardo Caballero Calderon, e *Gouverneurs de la rosée*, do haitiano Jean Roumain a fim de desentranhar as continuidades epistemológicas. A partir do diálogo dos três romances em estudo, conseguimos evidenciar as relações polissistêmicas, superando o obstáculo da diferença linguística e territorial. Cada uma destas categorias oferece uma leitura nova sobre romances que possuem uma extensa fortuna crítica. Após este percurso, conseguimos comprovar que uma perspectiva historiográfica que considere a diversidade epistêmica e que, além disso, ofereça categorias de análise conforme essa diversidade muda a interpretação do texto literário e propõe outras formas de considerar as periodizações convencionais da literatura da região.

O diálogo entre as categorias e os três romances em estudo nos permitiu observar coincidências no modo como se entende o território a partir do olhar do personagem popular, e também reconhecer nos romances o choque de formas de pensamento opostas, que se podem localizar em temporalidades diferentes. Enquanto o sistema dominante – o governo, a força pública, o latifúndio, o fazendeiro – flui em uma temporalidade, conforme um destino de nação excludente, capitalista e modernizante, os personagens populares transitam em uma outra temporalidade aderida à terra, aos ciclos da lavoura e da água. Foi importante compreender, a partir das contribuições de Kusch, como o pensamento popular atende a outro princípio ordenador. Para nos referir a esse princípio ordenador, usamos de maneira mais ampla o termo epistemologia entendido como uma organização do conhecimento através do que dá sentido à existência do indivíduo e da comunidade.

Depois deste percurso, passamos às motivações éticas da pesquisa. Sabemos que o desconhecimento da nossa diversidade étnica e cultural tem produzido o menosprezo dos povos ancestrais originários e africanos, justificando apagamentos históricos, invisibilidade, atitudes discriminatórias, violências epistêmicas, físicas e culturais contra os nossos povos. Paula Meneses<sup>104</sup> ilustra ainda melhor esta situação, ao definir justiça cognitiva no *Dicionário internacional da outra economia*:

---

<sup>104</sup> Maria Paula Meneses nasceu em Maputo - Moçambique. Possui doutorado em antropologia pela Universidade de Rutgers (EUA) e Mestrado em História pela Universidade de S. Petersburgo (Rússia). Foi professora da Universidade Mondlane e atualmente é pesquisadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, sendo integrante do núcleo de estudos sobre Democracia, Cidadania e Direito. Suas pesquisas abrangem o campo dos debates pós-coloniais, pluralismo jurídico com destaque para as relações entre o Estado e as 'autoridades tradicionais' no contexto africano, e o papel da história oficial, da memória e das 'outras' histórias no resgate de

O ataque maciço à diversidade epistemológica do mundo tem produzido um empobrecimento, e mesmo a destruição dramática da experiência social e cultural. Neste sentido, ampliar o cânone dos saberes (Santos et al., 2005) é uma tentativa de alargar a ciência moderna a possibilidades que esta tem suprimido internamente, como também para além da própria ciência. Todavia, os cenários pós-coloniais em presença são extraordinariamente distintos. A diversidade da América Latina é distinta do que ocorre em África ou dos contextos europeus e, dentro de cada um destes macrocosmos, existe uma infinidade de microcosmos todos infinitamente distintos entre si. (Cattani, 2009, p.234)

A justiça cognitiva reconhece as violências reproduzidas, não somente sobre os corpos, como também sobre os diversos sistemas de pensamento que foram amordaçados, incinerados e roubados no primeiro período da invasão europeia, e que depois ficaram como um conjunto de práticas e estruturas no sistema colonial que se mantém ainda nas instituições e formas de governo nos Estados independentes que conformam atualmente o território latino-americano.

Diante desta continuidade histórica, tem se desenvolvido, desde há pelo menos quatro décadas<sup>105</sup>, no âmbito dos estudos literários, conceitos que recuperam a heterogeneidade (epistêmica) que nos constitui, sendo uma relação tensa e contraditória, já que ainda que esta heterogeneidade seja reconhecida como característica da região, continua a se considerar a evolução como um ideal a ser atingido, um processo no qual se chega tarde sempre. Tal atraso vem pautado por trajetórias que teriam que ser percorridas, seguindo uns modelos obrigatórios, isto é, a alta literatura. Conforme Pizarro, temos:

Asimismo, podemos observar que esa aproximación subyace en un tipo de análisis más o menos tradicional de nuestra crítica, se trata de aquel donde se consideraban los fenómenos propios de nuestra literatura desde una perspectiva dominada por un eurocentrismo proyectado muchas veces desde nuestra misma periferia. Allí, en el análisis de movimientos o autores, estos resultaban ser epifenómenos surgidos en función de modelos más o menos obligatorios. Aun en desacuerdo con tales postulaciones debemos observar que en ellas se encuentra subyaciendo una noción de comparatismo que para nuestra literatura está guiada por una muy colonial noción de “influencia” o modelo. (Pizarro, 1987, p.13)

Assim, a noção de influência serve de mecanismo pelo qual se impede a emergência de outros percursos historiográficos a respeito da evolução literária da região, privilegiando aquela

---

um sentido mais amplo de pertencimento no campo dos processos identitários contemporâneos, dialogando principalmente no espaço geopolítico africano.

<https://cpdoc.fgv.br/entrevistados/maria-paula-meneses>

<sup>105</sup> Tomamos como referência a década de oitenta, quando se realizaram as primeiras discussões sobre a redação de uma história da literatura para a América Latina, entre os intelectuais latino-americanistas, projeto liderado pela professora Ana Pizarro.

produção que dá continuidade à tradição literária eurocêntrica. Ainda a nossa historiografia divide-se em periodizações que olham para o desenvolvimento europeu, privilegiando aqueles fenômenos da escrita que dialogam com essa tradição como os mais adequados para elaborar o repertório das literaturas nacionais. A crítica latino-americana está ciente disso e tem questionado a relação colonial ainda presente no discurso historiográfico entre a região latino-americana e os Estados de tradição colonialista<sup>106</sup>. Ao explicitar esta problemática, temos a oportunidade de promover uma abertura cognitiva que nos permita pensar alternativas para estabelecer outras narrativas para a historiografia literária, que levem em conta a diversidade epistêmica da América Latina - Abya Yala. Sendo assim, podemos afirmar que a temática desta pesquisa se localiza no âmbito da justiça cognitiva.

A justiça cognitiva promove tarefas para ampliar o cânone dos saberes e, assim, intervir diretamente nos modos de ensino, nos critérios para a interpretação da expressão da palavra e na avaliação dos conceitos convencionais acerca de como se considera o literário. O fato de inserir as culturas indígenas e afrodescendentes como epistemologias que estruturam a expressão latino-americana é um passo para ressarcir em parte o prejuízo pelo apagamento dessas tradições no discurso historiográfico. No entanto, também se faz necessário construir um vocabulário e conceitos que permitam a sua interpretação a partir de suas próprias tradições.

Especificamente para o território brasileiro, já existe um decreto que obriga as instituições do ensino fundamental e médio a implementar dentro dos seus planos de ensino as culturas indígenas e afro-brasileiras. A lei 11.645 de 2008 determina que: “Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (Brasil, 2008). Este decreto seria uma ação contundente de justiça cognitiva, não fosse porque ainda essa obrigatoriedade não se determina para os cursos de Licenciatura em Letras, que ainda conservam como eixos fundamentais disciplinas que respondem ao conhecimento rigoroso da tradição escrita a partir do percurso europeu, e deixam

---

<sup>106</sup> Os estudos decoloniais têm sido importantes para criar categorias e conceitos que definem ainda mais as características da permanência do projeto colonizador no território latino-americano. Outra das contribuições destes estudos é a possibilidade de revisitar o pensamento latino-americano nessa crítica ao sistema colonial. Nesta pesquisa tenho me referido a autores anteriores ao grupo modernidade/colonialidade, pensando precisamente na necessidade de recuperar as questões que já tinham sido colocadas a respeito da influência hierárquica do pensamento europeu sobre a produção intelectual latino-americana. Porém, tenho escolhido a Paula Meneses para a discussão sobre justiça cognitiva porque ela aprofunda nas consequências de uma educação que mantém as estruturas coloniais do saber, com certeza outros autores também tem abordado esta temática desde a universidade e as instituições do saber

como optativas disciplinas que abordam o estudo das outras tradições. Debates que levam mais de quarenta anos a respeito da heterogeneidade cultural na região ainda não entram como argumentos para a reforma efetiva dos currículos dos cursos superiores como disciplinas específicas e fundamentais.

Talvez os estudos literários sejam, contudo, uma das disciplinas mais conservadoras quando se quer propor uma mudança de caráter estrutural nos seus conteúdos que vise uma abertura no cânone e na ordem da narrativa historiográfica. O fato de partir “naturalmente” do texto escrito já deixa de fora a expressão da palavra a partir de outras epistemologias, como exposto nos capítulos anteriores. Também a ideia de “literatura universal”, dos clássicos, da tradição literária, atrapalha qualquer tentativa de propor outros caminhos possíveis. A ordem cronológica unilinear eurocêntrica ainda organiza a historiografia literária em um curso de Letras do ensino superior, assim como na sala de aula do ensino médio.

A ideia de mudar essa narrativa já produz um bocejo, e a declara como tarefa impossível e difícil, porque teria que se recomeçar de novo, voltar a pensar critérios, procurar outros repertórios, inclusive mudar de conceitos. No entanto, é precisamente essa atitude rígida o que mantém a estrutura hegemônica e a monocultura, conforme Maria Paula Meneses:

A persistência destas representações resulta particularmente visível na contínua afirmação de uma hierarquia de saberes, apoiada em instituições, vocabulário, saberes, imagens, doutrinas. Esse posicionamento teórico e metodológico, marcadamente monocultural, é a afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um pensamento único, cujos processos de universalização importa estudar. (Meneses, 2014, p.90)

Os cursos de Letras que possuem como área de concentração o ensino das línguas modernas (espanhol, português, francês, inglês, alemão, italiano) focam no desenvolvimento literário da tradição europeia, ignorando a diversidade linguística do território latino-americano, que se desenvolve em diversos sistemas literários nacionais com uma tradição da escrita e da oralidade. Geralmente, estas literaturas periféricas entram como literaturas contemporâneas sem estabelecer para elas a sua historicidade e a relação entre elas como conjunto da América Latina. Por esta causa, no capítulo três se fez a leitura de três textos produzidos em línguas diversas, com o objetivo de observar conteúdos culturais comuns e convidar ao estudo das literaturas da região de modo mais interdisciplinar e dialógico nos cursos de línguas modernas.

Com certeza, existem os esforços dos professores e alguns departamentos de Letras que incluem, ainda que não seja obrigatório, algumas temáticas sobre estas outras linhas de evolução, oferecendo referências bibliográficas e um apanhado geral, mas não é o suficiente

para que os futuros professores do ensino fundamental e do ensino médio tenham um conhecimento sólido que lhes permita cumprir de maneira efetiva com o estabelecido pela lei. Até uma mudança na lei já foi proposta. Em outubro de 2016, na página do Senado, aparece uma proposta legislativa que propunha a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos cursos de ensino superior, no entanto a ideia só recebeu 206 votos de apoio. O texto de apresentação diz:

A Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, porém não prevê a sua obrigatoriedade nos estabelecimentos de ensino superior para os cursos de formação de professores (licenciaturas). Muitas universidades e faculdades pelo País não contêm em seus currículos disciplinas voltadas aos estudos que preparariam estes profissionais da educação para o ensino destas disciplinas. Em outras instituições, estas disciplinas não fazem parte do currículo principal, sendo ofertadas apenas como disciplinas optativas<sup>107</sup>.

Contudo, existe, sim, uma preocupação por parte de alguns acadêmicos em tentar essas mudanças estruturais, ainda que seja preciso um engajamento por parte das faculdades para se alinhar com as políticas públicas na defesa da diversidade cultural. Desse modo, os discursos sobre decolonialidade do saber ficam, na maioria das vezes, como palavras chave dos artigos científicos em revistas universitárias, mas não estão gerando uma mudança na estrutura disciplinar, o que deveria ser o primeiro objetivo para atingir uma justiça cognitiva.

No entanto, alguns trabalhos interessantes emergem dessas reflexões sobre o problema historiográfico, propostas sobre outras rotas historiográficas, termos específicos para falar sobre a literatura da região, dossiês sobre literaturas específicas para a publicação de artigos, entre outros esforços. Mesmo assim, a estrutura maior, isto é, a organização dos programas curriculares do ensino superior, parece dar continuidade à veneração do repertório literário hegemônico, na mínima ou nula existência de disciplinas específicas sobre estes outros sistemas<sup>108</sup>. Assim, quando se acolhe algum texto vindo de outro sistema de produção, há

---

<sup>107</sup> Disponível em:

[https://www12.senado.leg.br/ecidania/visualizacaoideia?id=51182#:~:text=A%20Lei%20n%C2%BA%2011.645%2C%20de,forma%C3%A7%C3%A3o%20de%20professores%20\(licenciaturas\).](https://www12.senado.leg.br/ecidania/visualizacaoideia?id=51182#:~:text=A%20Lei%20n%C2%BA%2011.645%2C%20de,forma%C3%A7%C3%A3o%20de%20professores%20(licenciaturas).)

<sup>108</sup> Para esta afirmação foram consultadas as grades curriculares do curso de licenciatura em português das 20 universidades melhor ranqueadas no RUF 2019. No geral, para as disciplinas de literatura, conservam-se as literaturas clássicas, incluindo-as como disciplinas obrigatórias de latim e/ou grego. Como exceções aparece a disciplina de linguagem e diversidade na UFMG, e um ciclo de literatura e identidades culturais no Brasil na UFF. Já na UFRJ, aparece uma disciplina dedicada à poesia africana. A maioria dos programas se organiza a partir da linha eurocêntrica, optando pela literatura portuguesa como passagem para chegar à literatura brasileira. Assim podemos demonstrar que são pouquíssimas as possibilidades de ter uma disciplina específica de literaturas indígenas

carência de conceituações teóricas específicas para essas tradições, porquanto não temos as ferramentas metodológicas nem a bagagem histórica delas.

Chegar nestas discussões de reforma pode até provocar um sentimento de estranhamento e vertigem, ao pensar sequer na possibilidade de questionar o tão prezado cânone. A ideia de perde-lo faz com que o pensamento pós-colonial ainda seja um problema teórico, mas estéril na produção de mudanças estruturais, mesmo na elaboração de ferramentas para uma descolonização do saber. Pode ser que, na sua estrutura, a literatura seja uma das expressões mais eurocêntricas que temos no conjunto das ciências humanas e sociais, assim, “a persistência numa leitura hegemônica, monocultural da diversidade do mundo revela que, para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica, fraturante” (Meneses, 2014, p. 92).

As instituições acadêmicas ainda são muito rígidas para aceitar reformas estruturais em seus planos de ensino. No entanto, tais discussões precisam ser feitas, mesmo que isso signifique questionar o lugar que ocupa o curso de Letras como área de conhecimento. Mudanças deste tipo merecem mais do que um procedimento burocrático. Elas implicam realmente propor um projeto educativo alinhado às discussões sobre uma descolonização do saber, tanto na retórica como na práxis.

Enquanto esta mudança está em curso, pois é um processo que leva tempo e precisa da vontade política da comunidade acadêmica, (aliás, não é uma situação exclusiva do território brasileiro, é uma problemática que vem sendo discutida nas instituições universitárias da América Latina), é possível pensar em outras alternativas para cumprir com as exigências da lei. Faz-se necessária a produção de materiais didáticos que encarem a diversidade epistêmica, a partir da produção de histórias da literatura como sistemas autônomos, que considerem outras temporalidades de desenvolvimento<sup>109</sup>. Sem dúvida, já se encaminham projetos historiográficos

---

ou de literaturas afro-brasileiras que, como se tem demonstrado ao longo da pesquisa, partem de outras epistemologias, com uma historicidade e merecem ferramentas específicas de interpretação. Por outro lado, regiões que têm uma identidade maior da sua literatura local apresentam, dentro dos seus programas curriculares, a disciplina de literatura popular, segundo o artigo do professor Josivaldo Custódio da Silva da Universidade Federal de Pernambuco “O ensino de literatura popular nos cursos de letras em instituições públicas do Nordeste”. Ele apresenta a inclusão da disciplina em nove instituições, o que demonstra a liderança das universidades do nordeste nesse aspecto.

<sup>109</sup> Atualmente, o GT Decolonialidades, vinculado ao Projeto de Pesquisa "O Início Do Fim: A Literatura Indígena e a Reescrita da História Literária nas Américas", coordenado pela Profa. Dra. Rubelise da Cunha (FURG), propõe a discussão de uma história literária a partir da literatura e das epistemologias indígenas nas Américas.

nesta matéria. Também precisamos de novas conceituações que permitam dialogar na sala de aula com esses outros textos de maneira mais justa.

Estas mudanças contribuem na formação de cidadania, pois através do conhecimento e da sensibilização sobre a nossa conformação cultural, podemos agir conscientemente na defesa dos direitos para todos os indivíduos sem discriminar a sua cultura, etnia ou gênero. Se a lei 11.645 considera a importância deste conhecimento no ensino fundamental, não deveria ser um dever inquestionável das faculdades públicas e privadas do ensino superior fornecer as ferramentas pedagógicas e os conteúdos teóricos que permitam cumprir esse objetivo? Os departamentos de Letras não podem mais se eludir dessa responsabilidade.

É importante que o estudante de estudos literários tenha acesso, através dos seus professores e da biblioteca universitária, a leituras específicas, de linhas de concentração em pesquisa que deem conta do desenvolvimento histórico das culturas originárias e ancestrais. Do mesmo modo, é importante conhecer o percurso das culturas africanas, não somente na condição de colonizadas, mas no período prévio, dando importância devida ao desenvolvimento cultural e também ao desenvolvimento da expressão da palavra, da qual na atualidade se tem bastante material pelo intenso trabalho de pesquisa no arquivo colonial. A educação na diversidade epistêmica pode aportar ao combate contra o racismo, a discriminação cultural, mas precisa fazer as mudanças nos conteúdos de ensino, isto é, passar da teorização para a elaboração de conteúdos e metodologias que gerem uma mudança de consciência cidadã. É com esse propósito que se realizou este trabalho de pesquisa, oferecendo a discussão teórica, mas também apresentando uma metodologia possível que permita estabelecer a continuidade das tradições que ainda são ignoradas como portadoras de saber. Assim, tomamos as palavras de Paula Meneses, que se refere à importância de intervir a partir da escola, no caso de Moçambique, mas que também faz sentido para a problemática brasileira e da região latino-americana:

O processo de escolarização, qualquer que seja, em presença de vários sujeitos culturais, não pode continuar a funcionar de modo monocultural. A presença desses outros sujeitos, com experiência, saberes e modos legítimos de pensar, requer uma abordagem ampla do processo de ensino, que torne possível revelar, reconhecer e incorporar a variedade de sujeitos sociais, políticos, culturais do Moçambique atual, incluindo os debates e as decisões sobre o ensino técnico-científico. (Meneses, 2014, p.101)

Aliás, porque as políticas públicas de cotas, no caso brasileiro, também têm possibilitado o ingresso de pessoas com outras experiências e tradições e que participam

ativamente nas mudanças requeridas no ensino fundamental e ensino médio, elas merecem e precisam se sentir representadas no que se considera importante na construção do conhecimento literário. Nesse caso, o modo de garantir essa igualdade precisa passar pela reestruturação dos currículos de ensino. Isso inclui a revisão de temporalidades, fontes e formas de registro para aqueles outros saberes serem aceitos como mais uma herança cultural.

Desse modo, precisamos insistir na mudança da história da literatura contada nas aulas, para dar ênfase às essas outras tradições como sistemas autônomos, para então compreender o que significou o processo de invasão e escravização dos povos. Precisamos conhecer a história das nossas origens, isso com certeza muda também o modo de olharmos para nós mesmos como cidadãos e cidadãs que participam de uma sociedade que se diz diversa e democrática.

Finalmente, a expressão da palavra no território tem se desenvolvido de modo específico, o que não é comparável ou assimilável a partir de outras literaturas. Os processos de invasão, colonialismo e resistência tem caracterizado o fenômeno literário latino-americano. É urgente inserir os critérios de análise e interpretação, não somente da atual literatura, mas do repertório mais antigo produzido pelos povos originários e africanos. Isto implica uma modificação no que se considera o processo evolutivo e os modos de entender essa evolução da expressão no território latino-americano.

## REFERÊNCIAS

BAUMGARTEN, C. **Aproximaciones a la nueva novela histórica brasileña**. Contexto, [S.l.], v. 12, n. 14, p. 67-79, abr. 2018. ISSN 2610-7902. Disponível em: <<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/contexto/article/view/10825>>. Data de acesso: 09 sep. 2021.

BRASIL. Lei Nº 11.645, de 10 de março de 2008. Estabelece diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2008. disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm) Data de acesso: 02 ag. 2023.

BRAUDEL, F. **La historia y las Ciencias Sociales**. Madri: Alianza Editorial, 1979.

CANDIDO, A. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. Sexta edição, Belo Horizonte, editora Itatiaia, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ficção e confissão: Ensaio sobre Graciliano Ramos**. Rio de Janeiro: Editorial Ouro sobre azul. 2006.

CABALLERO CALDERÓN, E. **Diario de Tipacoque**. Medellín: Editorial Bedout. 1973)- libro sem data impressa de publicação

CABALLERO CALDERÓN, E. **Siervo sin tierra**. Medellín: Bedout. [1973, data provável]

CORNEJO POLAR, Antonio. **Crítica de la razón heterogénea**, Textos esenciales (1). Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores: 2013.

CASTRO - GOMÉZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. Em: **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CATTANI, A; LAVILLE, J; GAIGER, L; HESPANHA, Pedro (org) **Dicionário internacional da outra economia**. Coimbra: Ediciones Almedina, 2009. Entrada: Justiça Cognitiva Maria Paula Meneses

**El cuadro que revela como fue el cerco a La Paz en 1781**. Página siete. 28 jul. 2016. Disponível em: <http://www.paginasiete.bo/gente/2016/7/28/cuadro-revela-como-cerco-1781-104242.html>

DINIZ, D; GUERREIRO, I. Ética na pesquisa social: desafios ao modelo biomédico. Em: **RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação Informação & Inovação em Saúde**, 2 (1). 2008.

EVEN-ZOHAR, I. **Polisistemas de cultura**. Tel Aviv: Universidade de Tel Aviv, 2011.

FERNANDES, U. (Org). **Fulkaxó: ser e viver Kariri-Xocó**. São Paulo: SESC editora, 2013

FIGUEIREDO, E. O Haiti: História, literatura, cultura. **Revista Brasileira do Caribe**. Goiânia, V.06, Número 12, jan/jun em 2006, pág. 371-395

Disponível em:

<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/7567>

Acesso em: 3 set 2019.

GOMEZ ZALAZAR, M; DEL VILLAR ZAMACONA, M. **El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas**. *En-clavEs del pensamiento*, ano III, núm. 5, junho 2009, pp. 115-135. Disponível em:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1870-879X2009000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-879X2009000100007&lng=pt&nrm=iso)

Acesso em: 24 Agos 2019.

HURTADO RUIZ, P. La religiosidad en Gouverneurs de la rosée de Jacques Roumain: entre la inmovilidad y la redención. Em: **Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamerica**, No. 26, 2017. Disponível em:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6182113>

Acesso em 11 out 2020.

KOPENAWA, D; BRUCE, A. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUSCH, R. **La negación del pensamiento popular**. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2012

LAROCHE, M. Literatura militante en el siglo XIX. Em: PIZARRO, A. **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura "Emancipação do discurso"**. Campinas: Memorial, 1994. p. 117-125.

LAROCHE, M. El Caribe francófono. In: PIZARRO, A. **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura "Vanguardia e modernidade"**. Campinas: Memorial, v. III, 1995. Cap. VI.1, p. 519-538.

LEITE DA SILVA, A. Trabalho Indígena na Formação das Alagoas (Século XIX): os índios das matas nas falas e relatórios oficiais. In: **Simpósio Nacional de História – ANPUH • julho 2011**, São Paulo, Anais do XXVI simpósio...São Paulo, 2011. Disponível em:

[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308187662\\_ARQUIVO\\_TRABALHOINDIGENANAFORMACAODASALAGOAS.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308187662_ARQUIVO_TRABALHOINDIGENANAFORMACAODASALAGOAS.pdf)

Acesso em: 13 jun 2019.

LÓPEZ CORTÉS, O. Significados y representaciones de la *minga* para el pueblo indígena Pastos de Colombia. **Psicoperspectivas, individuo y sociedad**. Vol. 17, No. 3. 2018. p 1-13. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue3-fulltext-1353>

Acesso em: 11 ago 2019.

LUDMER, J. **Aquí América Latina: Una especulación.** Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2010

LUDMER, J. **Gauchos, Negros e Índios.** Seminário ministrado em dezembro de 2012, Universidade de San Martín, Argentina. Áudio disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=mqp5QRaGkNk>

MARTINEZ SARASOLA, C. **Toda la tierra es una sola alma: espiritualidad de los pueblos indígenas.** Buenos Aires: Del nuevo extremo, 2014.

MELLO, M. **Como se faz um clássico da literatura brasileira?** Análise da consagração literária de Erico Verissimo, Graciliano Ramos, Jorge Amado e Rachel de Queiroz (1930-2012). 2012. 222 f. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, UFF, Niterói, 2012.

MENESES, M e BIDASECA, K. Introdução: As Epistemologias do Sul como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas. Em: **Epistemologías del Sur.** Buenos Aires: CLACSO/CES, 2018. Disponível em:  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias\\_del\\_sur\\_2018.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf)  
Acesso em: Julho 2021.

MENESES, M. Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. Em: **Contemporânea.** v. 10, n. 3 p. 1067-1097 Set.–Dez 2020.

MEZILAS, G. ¿Qué es el indigenismo Haitiano? **Cuadernos Americanos,** México, v. 4, n. 126, p. 29-52, out-dez 2008.

MORAES, D. **O velho Graça:** uma biografia de Graciliano Ramos. São Paulo: boitempo, 2012

NOEJOVICH, H. La noción abstracta de propiedad en América: una visión desde los Andes. **Derecho PUCP,** [S.l.], n. 56, p. 989-1014, oct. 2003. Disponível em:  
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/10603>  
Acesso em: 8 agos 2019.

PÁEZ ESCOBAR, Gustavo. El caballero de Tipacoque. **Hojas Universitarias,** [S.l.], n. 41, p. 198-210, jun. 2017. ISSN 0120-1301. Disponível em:  
[http://editorial.ucentral.edu.co/ojs\\_uc/index.php/hojasUniv/article/view/1586](http://editorial.ucentral.edu.co/ojs_uc/index.php/hojasUniv/article/view/1586)  
Acesso em: 20 junho 2019.

PERILLI, C. Reflexiones en torno a la cultura latinoamericana. En *Critica.cl*, **revista latinoamericana de ensayo** | año XXIII. 28 noviembre 2006  
Disponível em:  
<https://critica.cl/literatura/reflexiones-en-torno-a-la-cultura-latinoamericana>  
Acesso em: setembro 2014.

PERRONE-MOISÉS, B. **Mutações da literatura no século XXI.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016

PIZARRO, Ana. **América Latina: Palavra, literatura e cultura vol 3, Vanguarda e modernidade.** São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1995.

RAMA, A. los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana

Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7746922/mod\\_resource/content/2/Rama%2C%20%C3%81ngel.%20Los%20procesos%20de%20transculturaci%C3%B3n%20en%20la%20narrativa%20latinoamericana.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7746922/mod_resource/content/2/Rama%2C%20%C3%81ngel.%20Los%20procesos%20de%20transculturaci%C3%B3n%20en%20la%20narrativa%20latinoamericana.pdf)

Acesso em: 26 julho 2023.

RAMOS, G. **Vidas secas**. São Paulo: Record, 64 edição, 1993.

\_\_\_\_\_. Decadência do Romance Brasileiro. Em: *Literatura*, a. 1, n.1, Rio de Janeiro, set 1946.

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/download/17622/16195/0>

Acesso em: 13 out 2023.

RAMÍREZ, L. **Entre fronteras: latinoamericanos y literaturas**, Balún Canán, Dreaming in Cuban y Chambacú. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

RIBEIRO, D. Breves reflexiones sobre *Lugar de Enunciación*. En: **Relaciones Internacionales** Número 39 • Outubro 2018 - janeiro 2019. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM. Disponível em:

<https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/download/10012/10311>

Acesso em: 2 set 2019.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

RINCÓN VARGAS, L. **Configuraciones estéticas del campesino en Tipacoque y Siervo sin Tierra de Eduardo Caballero Calderón**. Tese de mestrado em literatura. Facultad de ciencias sociales, Pontificia Universidad Javeriana, /Bogotá, Colômbia, 2013

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: tinta limón, 2010.

RODRÍGUEZ RAMOS, R; PAGÁN JIMÉNEZ, J. Interacciones multivectoriales en el Circum-Caribe precolonial: Un vistazo desde las Antillas. En: *Caribbean Studies*, Vol. 34, No. 2 (Jul. - Dec., 2006), pp. 99-139. Disponível em:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39211853003>

Acesso em: 12 jun 2019.

ROUMAIN, J. **Gobernadores del rocío**. Caracas: biblioteca Ayacucho, 2004. Disponível em:

<https://www.biblioteca.org.ar/libros/211568.pdf>

Acesso em: fevereiro 2014.

\_\_\_\_\_, J. Gouverneurs de la rosée. (Roman) Éd. originale : Port-au-Prince, Haïti :Impr. de l'État, 1944. Publ. à l'origine dans la coll. : Collection Indigène. Disponível em :

RUFER, M. La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. Em **Revista A contracorriente**. Vol. 15, Num. 149-166, 2018.

SANTIAGO, A. (organizadora). **Haiti por si**, a reconquista da independência roubada. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

SILVA, E. Povos indígenas no sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. Em: **Revista Opara: Ciências Contemporâneas Aplicadas**. V. 1, N. 1 (2011) jan./dez. p. 141-159.

Disponível em: <http://revistaopara.facape.br/article/view/27>

Acesso em: 13 jun 2019.

SILVA VIEIRA, N. cultura de vaqueiro: o sertão e a música dos vaqueiros nordestinos. Em: **III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 23 a 25 de maio de 2007, Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil**. Disponível em:

<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/NataSilvaVieira.pdf>

Acesso em: 13 Jun 2019.

SUARIQUE GUTIÉRREZ, E. *América Latina: Palavra, literatura e cultura (ALPLC), de Ana Pizarro, e a renovação do discurso historiográfico latino-americano*. Dissertação Mestrado em História da literatura. FURG-ILA, Rio Grande, p. 108. 2015.

TERNICIER, C. El boom latinoamericano y la movilidad de los polisistemas una discusión a la propuesta de Pascale Casanova. Em: **Mitologías hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos**, N.º. 9, 2014. págs. 184-200. Disponível em:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4838013>

Acesso em: set 2014.

TORRALBO, E. Tempos de insônia - Graciliano Ramos e as inflexões do romance em 30. Em: Estudos Avançados USP. 37 (108), 2023. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ea/a/WXqHr4DvPGhZPBNZK3HtSfR/>

Acesso em: 13 out 2023

TOVAR, H. **La estación del miedo o la desolación dispersa**, El caribe colombiano en el siglo XVI. Bogotá: Planeta, 1997.

UMÚSIN PANLÓN KUMU; TOLAMÃN KENHÍRI. **Antes o mundo não existia**. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

VIEIRA JUNIOR, I. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VILLANUEVA, I. **Acerca del Polisistema de Itamar Even-Zohar**. 2010.

<https://pt.scribd.com/doc/45981574/Acerca-del-Polisistema-de-Itamar-Even-Zohar#>

Acesso em: junho 2023.