

A fé como estratégia cultural libertador

Prof.^a Dr.^a Leoné Astride Barzotto¹ (UFGRD)

Resumo:

Este estudo visa analisar, sob uma ótica pós-colonial, os aspectos culturais das manifestações religiosas que estruturam o romance 'A ilha sob o mar' (2010), de Isabel Allende. Tal investigação busca explicitar que a fé proveniente da zona de contato, independentemente da crença a qual é depositada, manifesta-se como uma potente estratégia de resistência ao sistema opressor imposto à grande maioria dos países latino-americanos, sobretudo no período das dependências econômicas europeias e das lutas locais por libertação. Dessa forma, as manifestações religiosas da obra supracitada serão investigadas pela premissa da fé como um estratégia cultural libertador. Assim, a narrativa selecionada passa a ser um micro cosmo de representação metonímica a outras instâncias cujas experiências de domínio versus libertação se aproximam no entorno da América Latina como um todo. Assim, enfocarei Zarité Sedella, personagem libertada pela fé e não pela lei.

Palavras-chave: fé; crenças, cultura, liberdade, Isabel Allende.

1 Condições iniciais

No romance *A ilha sob o mar* (2010), Isabel Allende explora atributos sociais e históricos do Haiti para amarrar os nós da rede que sustentam a trama de sua mais nova narrativa, baseada na época da libertação da Ilha de São Domingos, atual Haiti. No entanto, o que parece ser um romance histórico num primeiro plano, transforma-se, paulatinamente, numa bricolagem de crenças e valores religiosos expostos de forma singular em seu texto, visto que a maior parte da narrativa é narrada pela própria protagonista, Zarité Sedella ou Teté, e é a partir da memória dessa personagem que tudo se estrutura em termos de história cultural e da diegese, inclusive. Portanto, é salutar que o foco de estudo seja apontado para a personagem Zarité, já que o fio condutor desse romance perpassa a sua vida de escrava no Haiti até a longa jornada em busca da conquista de sua liberdade, na Lousiana, já nos Estados Unidos.

Contudo, o que mais marca essa trajetória de dor, mas de obstinação, são as manifestações religiosas e de fé, sobretudo por parte de Zarité, porém de outros personagens menores igualmente. Já na segunda metade do romance, evidencia-se, definitivamente, a profunda exposição da fé (independentemente da escolha religiosa) como um estratégia cultural libertador, pois é tão somente pela fé e pelas manifestações da mesma, do Vodun juntamente com crenças de origem católica, que Zarité alcança seu bem mais precioso: sua liberdade. Dessa forma, este texto visa demonstrar o percurso da protagonista cujo trajeto se assemelha à própria história do Haiti e, ao mesmo tempo, expor as manifestações de fé dessa personagem de forma a comprovar que a fé é, sem dúvida, um forte componente cultural e que tem, em si, o poder de fazer o indivíduo prosseguir, persistir, emancipar-se e se libertar daquilo que considera 'seu mal', no caso de Zarité, a escravidão e a dor. A história de Zarité é contada em *flashback*, mas de uma forma cíclica, pois há uma mistura entre os capítulos que focam a história de luta por liberdade da ilha com aqueles narrados em primeira pessoa por Zarité, escritos em itálico e intitulados todos *Zarité*, a contar a sua

¹ Prof.^a Dr.^a Leoné Astride Barzotto

história propriamente, também de luta por liberdade. Assim, há de se apreender que o mote maior desse romance é o desejo da liberdade, ora individual ora coletivo. “Dance, dance, Zarité, porque escravo que dança é livre... enquanto dança.” Eu sempre dancei” (ALLENDE, 2010, p. 8).

2 ‘A ilha sob o mar’

A música é um vento levado pelos anos, pelas lembranças e pelo temor, esse animal preso que carrego dentro de mim. Com os tambores desaparece a Zarité de todos os dias e volto a ser a menina que dançava quando mal começava a andar. Bato no chão com as solas dos pés, e a vida sobe pelas minhas pernas, percorre meus ossos, apodera-se de mim, acaba com minha tristeza e adoça minha memória. O mundo estremece. O ritmo nasce de uma ilha sob o mar, sacode a terra, atravessa-me como um relâmpago e segue em direção ao céu, levando as minhas aflições para que Papa Bondye as mastigue, engula e me deixe leve e feliz. (ALLENDE, 2010, p. 7).

O romance *A ilha sob o mar* (2010), de Isabel Allende², é dividido em duas grandes partes. A primeira traz as ocorrências das Antilhas, mais especificamente na Ilha de São Domingos, então dominada pela França e, em alguns momentos, revela passagens em Cuba e outros lugares no entorno das Antilhas, mas com menor enfoque. Já a segunda metade detalha os acontecimentos nos Estados Unidos, em maior parte na Louisiana, local que abrigou, historicamente, vasta parcela dos indivíduos que abandonaram o Haiti no período mais árduo da luta por independência, por volta de 1793.

Zarité – Teté – abre a narrativa expondo que já está com quarenta anos e pré-anuncia que terá muito a contar, muito a dizer sobre ela mesma, sobre seus Loas (espíritos), seus amores, sobre sua boneca vodu de proteção, considerada seu anjo da guarda - Erzuli e, acima de tudo, terá muito a revelar sobre sua história de libertação que caminha junto à história de libertação do povo haitiano.

Em 1770, o jovem francês, Toulousse Valmorain chega às Antilhas, mais especificamente à Ilha de São Domingos, atual Haiti, e com sua chegada se inicia a saga de Zarité. Intelectual e boêmio na Europa, Valmorain precisa deixar o luxo para enfrentar as agruras antilhanas, já que o pai está à beira da morte e o jovem tem de assumir os negócios da família: exploração da terra e do povo do Haiti. Já de início, o romance aborda a questão da aniquilação da população local, pois salienta que os Arahucos, nativos do Haiti, já estão extintos na época em que esse personagem lá chega.

Tudo ficou no passado. Saint-Domingue era outro mundo. O jovem Valmorain tinha uma ideia bastante vaga do lugar onde seu pai sovava o pão da família com a ambição de transformá-la em fortuna. Havia lido em algum lugar que os nativos da ilha, os arahuacos, chamavam-na de Haiti, antes de os conquistadores mudarem seu nome para A Espanhola e acabarem com eles. *Em menos de cinquenta anos, não sobrou um só arahuaco vivo para contar a história: todos morreram, vítimas da escravidão, das doenças européias e do suicídio.* Era uma raça de pele avermelhada, de cabelos negros e grossos, de dignidade inabalável, e tão tímidos que só um espanhol desarmado podia vencer dez deles. (ALLENDE, 2010, p. 11, grifo meu)

² Isabel Allende é de família chilena, mas nasceu em Lima, Peru, em 1942. Logo após, a família retorna ao Chile porque o pai de Isabel era funcionário diplomático. Sobrinha do famoso presidente chileno, Salvador Allende, a escritora vive atualmente na Califórnia, Estados Unidos.

Valmorain, apesar do choque cultural inicial, ambienta-se facilmente e logo se vê imergido na cultura local; pega gosto pelos negócios quando a ‘mosca’ da ganância lhe acomete uma mordida, visto que abandona rapidamente seus ideais filosóficos e intelectuais para assumir uma postura que sempre desprezou: a do colonizador, opressor e explorador da mão de obra escrava. Amanceba-se com as *cocottes* locais, principalmente com Violette Boisier, a mulata mais bela e esperta de todas. Após oito anos em terras caribenhas, o fazendeiro se casa com Eugênia Garcia del Solar, espanhola que conheceu em Cuba. Por ocasião do casamento, ele precisa de uma escrava que sirva de dama de companhia e esteja disponível aos deleites da senhora, sua esposa. Dessa forma, encomenda à Violette a organização da casa, na sede da fazenda, assim como a compra de uma menina escrava.

Assim a *cocotte* procede e lhe arruma Zarité, menina escrava de apenas nove anos. Zarité não vê saída, a não ser assumir de vez sua vida na fazenda e nas lidas da casa, junto aos cuidados zelosos com dona Eugênia. A esposa aborta o primeiro filho do casal e, na ocasião da segunda gestação, Valmorain a envia a Cuba por oito meses, para garantir o bem estar de mãe e feto. Todavia, nesse período, o patrão começa uma história de abusos sexuais com a menina Zarité, então com dez anos, que durará quase três décadas. Para alívio de seu sofrimento, Teté encontra consolo na amiga Tante Rose, sacerdotisa vodu que lhe ensina os segredos acerca da cura por meio dos elementos da natureza e, sobretudo, da fé.

A vida prossegue em meio à espoliação e à dor. Teté tem o primeiro filho fruto da violência, mas o menino (Jean Martin) lhe é tirado para ser dado à Violette, agora senhora casada com o renomado e temido capitão Relais, sem a ciência de Teté. Dona Eugênia, por outro lado, enlouquece e morre na ilha aos trinta e um anos; ao mesmo tempo em que as aspirações políticas da ilha começam a mudar diante de tamanha insatisfação da população local. Teté assume seu lado materno ao criar o filho da patroa morta, Maurice. O menino terá na escrava sua verdadeira mãe para sempre e, por esse afeto, desenvolve seu caráter ao oposto do pai, o que gerará a decadência futura dos investimentos da família. Em pouco tempo, Teté tem uma menina com o patrão chamada Rosette, mas dessa vez, o bebê fica aos cuidados da verdadeira mãe e é criada com Maurice, como uma irmã que precisa ser constantemente ‘camuflada’. Paralelamente, Teté encontra o amor de verdade ao ter um caso com o auxiliar de cozinha, Gambo. No entanto, esse último foge e vem a ser um dos maiores líderes dentro da revolta que conduz à libertação do país. Dos opressores aos oprimidos, os ânimos todos se exaltam e a revolta é inevitável.

Os negros haitianos iniciam o que viria a ser uma das mais bem sucedidas rebeliões da história do colonialismo; fazendas são destruídas a fogo, colonizadores mortos, nativos traidores mortos, plantações aniquiladas. Diante do caos, Valmorain foge da fazenda com Teté, Maurice, Rosette e Gambo, quem lhes dá guarida rumo à Le Cap, considerada a ‘Paris’ das Antilhas naquele tempo. Gambo fica guerreando no Haiti, já os demais vão a Cuba e, depois de algum tempo, para Louisina, nos Estados Unidos, onde começam uma vida nova por volta de 1793. Teté, contudo, continua a ser escrava, pois Valmorain abre nova plantação com dinheiro surrupiado do antigo vizinho, Lacroix, homem similar a ele, mas que lhe confiava a conta bancária em Cuba, todavia morto na revolta. Valmorain une forças ao cunhado, fidalgo espanhol de nome Sancho, irmão da falecida Eugênia e, com tino pros negócios, rapidamente ambos enriquecem em terras norte-americanas.

Valmorain se casa novamente com Hortense Guizot, mulher cheia de etiqueta e status, mas sem fortuna alguma. Por conta disso, Maurice é enviado a Boston para estudar em um internato onde lapida de vez seus ideais, sua personalidade antiescravagista e libertária. Hortense tenta, desesperadamente, dar um herdeiro ao marido, na esperança de substituir Maurice, mas gera cinco meninas, ao invés. A mulher obriga o marido a vender a fazenda no Haiti e assume o controle das propriedades, infernizando a todos que Valmorain estima, principalmente Teté, Sancho e Rosette. Nesse ínterim, Maurice e Rosette, embora meio-irmãos, apaixonam-se, casam-se às escondidas e geram um filho. O ódio de Hortense a inflamar a mente de Valmorain leva Rosette à cadeia onde

adoece e morre. Maurice abandona os estudos e sai a vagar pelo mundo no intuito de esquecer o amor e a dor; o jovem renega, inclusive, sua herança. Por fim, o filho do incesto – Justin – fica aos cuidados da avó Teté, mulher madura na casa dos quarenta, então casada com o ex-mordomo haitiano Zacharie, de quem espera um filho.

A essa altura, Zarité se encontra, enfim, como uma pessoa livre, graças à primordial ajuda de Padre Antoine, seu amigo, empregador e confidente. Por intermédio do sacerdote, Teté aprende a fé e os costumes católicos, compara Cristo a Papa Bondye, deus vodu, e invoca sua ‘estrela’ Erzuli, boneca vodu que tinha como anjo protetor, como quem invoca o Espírito Santo. Erzuli se perdeu no Haiti por ocasião da fuga. Igualmente, a ex-escrava dos Valmorain não mora mais na casa-grande, mas sim na sua própria casa, com seu marido, a desfrutar o sabor da sua maior conquista: a liberdade.

3 Manifestações culturais: a fé e a religiosidade como estratégias de resistência

O termo ‘pós-colonial’ expressa “todas as formas culturais afetadas pelo processo imperialista do momento da colonização ao presente” (ASHCROFT *et al.*, 1991, p. 2), implicando todo o contexto histórico, político, geográfico, social e intelectual que envolve o colonizador branco europeu e o nativo colonizado negro ou índio, homem ou mulher, desde o primeiro momento em que o europeu invade e adentra o território, supostamente desconhecido, para conquistá-lo e explorá-lo, sem considerar o fato de que o indivíduo habitante do local é o verdadeiro proprietário. Assim, a estruturação das comunidades em nações exploradas e menos favorecidas é de importância visceral porque fortalece todo um grupo que se encontra rechaçado diante das façanhas monolíticas da elite controladora do poder que, muitas vezes, sente-se ameaçada pela força de agência dos sujeitos que formam tais comunidades assim como denuncia a diegese em estudo, com o sucesso da rebelião negra.

Nesse contexto de conflito e contradições, a literatura pós-colonial tem uma função muito relevante, uma vez que fomenta a subjetividade do indivíduo e o fortalecimento do que entendemos por ‘comunidade’, pois esse tipo de produção tem a capacidade de retratar, por meio da ficção, os fatos que constituem a história de um povo, ou melhor, a escrita literária recebe inspiração no seio das máculas dessa comunidade e, paulatinamente, lhe serve de estratégia de contra-ataque à espoliação. Por isso, Roy (apud BONNICI, 2006, p. 24, grifo meu) despe a questão ao afirmar que

A Literatura não deve apenas se opor ao Império, mas cercá-lo, sufocá-lo, envergonhá-lo, expô-lo ao ridículo. *Com nossa arte, nossa música, nossa literatura, nossa teimosia, nossa exuberância, nossa alegria, nossa absoluta persistência e nossa capacidade de contar nossas próprias histórias.* Histórias que são diferentes daquelas que eles tentam nos fazer engolir para nelas acreditar.

No período contemporâneo, a literatura pós-colonial rompe com as fronteiras do tradicionalismo acadêmico e, por fim, passa a ser investigada no contexto intelectual global. Cabe a ela, muitas vezes, divulgar narrativas de revide que, pela força da palavra, fazem transcender o discurso de localidades dantes colonizadas, pois possibilita uma análise da realidade política, social, intelectual e cultural desses ‘atores sociais’ através de suas práticas cotidianas embrenhadas no texto literário de caráter denunciativo. Por exemplo, quando Teté é vendida à *cocotte* Violette, pouco se sabe de sua origem, visto que já nascera escrava. Contudo, o resquício de sua história é desprezado aos olhos da sociedade branca no Haiti; já que para os brancos da época, os negros só teriam valor para o trabalho forçado e para os ‘favores’ sexuais, custeados pela dor e pela violência.

Sinto pena de me separar de Teté – suspirou madame Delphine, secando uma lágrima invisível, depois de acertarem o preço. É uma boa menina, não rouba e fala francês como se deve. Nunca permiti que se dirigisse a mim no dialeto dos negros. Na minha casa ninguém destrói a bela língua de Molière. [...]

- E o que me conta da mãe da menina?

- Era uma rainha. Todas dizem que eram rainhas lá na África – zombou a viúva. – Chegou aqui grávida; é sempre assim, são piores que cadelas no cio.

- A *pariade*. Os marinheiros as estupram nos barcos, como você sabe. Não escapa nenhuma – replicou Violette, sentindo um calafrio e pensando na própria avó, que havia sobrevivido à travessia no oceano. (ALLENDE, 2010, p. 44-45).

Na passagem acima, o conflito é evidente e acusa um dos principais aspectos constituintes da literatura de característica pós-colonial: o *cultural clash*, ou seja, o choque cultural entre realidades distintas. O problema em si, nesse contexto, é o fato de o colonizador europeu e/ou seus capachos sempre se manifestarem em primeiro plano como a dizer, por qualquer razão, mesmo que imbecil, que são melhores que os demais em dada situação. A audácia é, portanto, do homem branco e não daqueles que ele subjuga e define como atrevidos. “- É o que acontece com alguns negros boçais, que eram livres antes, mas não como Teté, que já nasceu escrava. Liberdade! *Que soberba!*” (Ibidem, p. 45, grifo meu).

A situação em que Zarité é vendida à Violette deixa uma pista interessante sobre o uso da língua crioula³, típica das Antilhas, pois Delphine demonstra pavor em relação ao dialeto dos negros, já que bem sabe ela do poder dessa língua híbrida e miscigenada, cheia de truques de linguagem e com potencial imenso de resistência e de revide; construída – à luz da teoria pós-colonial – por meio da lacuna metonímica e da ab-rogação, ou seja, essa linguagem de misturas surge pelo acréscimo de termos da linguagem nativa com outras linguagens, inclusive a do próprio colonizador. Ainda, na mesma ocorrência, pode-se abstrair a problemática da sexualidade das mulheres negras que, comumente, eram vistas como ameaças à paz matrimonial das mulheres brancas. Acima, a cafetina Delphine rotula as mulheres negras como ‘cadelas no cio’, porém Violette, mesmo sendo uma *cocotte*, reacende em si a lembrança de ser mulata e ter, tal qual Zarité, suas origens na África. Nesse momento, explicita a ignorância da outra senhora ao expor que o nascimento de Teté é consequência de um estupro no navio, a corriqueira *pariade*, e nada tem a ver com o suposto ‘fogo’ das mulheres africanas e afrodescendentes, como desejaram propagar os homens brancos europeus aos quatro cantos do globo para bem justificar seus abusos sexuais e estupros sem precedentes, o que vem a ocorrer, fatalmente, com a personagem Zarité ao longo da narrativa. Igualmente, a cafetina ridiculariza a ancestralidade africana e suas hierarquias de poder, uma vez que faz zombaria diante do fato de Zarité ser, possivelmente, filha de uma rainha africana. Portanto, nesse jogo sujo de imposição de poder, a mulher branca do excerto acima evidencia que, para manter suas benesses, é capaz de tudo. Tal atitude degradante representa, metonimicamente, as atitudes dos colonizadores europeus (homens e mulheres), de uma forma geral, junto às populações que oprimiam. Ao degradar a herança familiar de Teté, negando-lhe o direito à sua original identidade, Delphine destrói – simbolicamente – a cultura africana.

Nesse sentido, entendo que, por meio da escrita literária, pode haver a denúncia das estratégias de opressão pelas quais esses povos foram depreciados nos anos de colonização e, até mesmo, depois da independência política, sob propostas neocolonialistas de países poderosos. A literatura torna-se, assim, uma arma poderosa de contra-ataque que o sujeito do suposto ‘Terceiro Mundo’ percebe ter em mãos pela qual expressa, na mesma medida, as estratégias de resistência e de revide, como faz Allende ao delinear a personagem Zarité Sedella, pois sua luta em busca da

³ Dialeto local que se estrutura na mistura de línguas caribenhas com o francês e com idiomas africanos: *créole*.

liberdade é representativa à luta de toda uma nação. Dentro dessa realidade, desobediência significa transgressão que, por sua vez, significa resistência que leva ao revide que leva à autonomia, dela à emancipação e, por fim, à liberdade. Esse trajeto de Zarité e de tantos outros personagens, reais ou ficcionais, propicia um resgate cultural que garante a manutenção de determinadas crenças, etnias, valores e costumes.

Tal perfil literário desafia o cânone ocidental vigente com vistas a romper com as regras literárias europeias impostas; logo, invalida a suposição de que o europeu estaria no centro e o ‘nativo’ naturalmente à margem. Busca, paralelamente, a solidificação de uma estética própria, visando garantir a expansão do discurso do indivíduo destituído do direito de se autoexpressar, como também reestruturar sua história e, consequentemente, permitir a discussão dessa temática em nível acadêmico mundial. Inevitavelmente, esses são textos de ruptura com qualquer ordem legitimadora do poder hegemônico; são textos de um contradiscurso subliminar e, quiçá, formam uma ‘contraliteratura’ engajada com o social e com o político, tentando trazer as feridas sociais à tona, mas com o objetivo maior de curá-las; pautando-se num recado interdito que prega algo por um caminho mais ou menos assim: ‘olhai para os anais de tua história a fim de não cometer os mesmo erros’. Como afirma Norbert Elias (1991, p. 13), em *A condição humana*:

Por vezes é útil, para compreender melhor as questões da atualidade, afastarmo-nos delas em pensamento para depois, lentamente, a elas regressarmos. Compreendemo-las, então, melhor. Pois quem se embrenha apenas nas questões do momento, quem nunca olha para além delas, é praticamente cego.

Pela investigação das práticas cotidianas, a escrita pós-colonial assume um discurso de oposição em relação ao discurso da metrópole, instaurando uma ideologia de reação que tem essa nova linguagem a cargo de seus propósitos. Tal discurso ultrapassa o discurso da mediação e passa a ser a própria ideologia propagada visando à emancipação plena. Na esteira desse pensamento, Souza em seu artigo (1994), *O rato que ruge*, cunha o discurso crítico-literário como suplemento, na tentativa de expor e validar tal discurso perante o discurso da metrópole. É suplemento porque acrescenta, amplia, esclarece e aperfeiçoa o discurso dito ‘original’ da metrópole, mas principalmente porque, ao aprimorá-lo, deixa à mostra as falhas e as lacunas que o compõem, permitindo a dúvida acerca da suposta plenitude e superioridade do discurso hegemônico, sobretudo ameaçando-o. “É assim que, sub-repticiamente, o rato da fábula suplementa a invencibilidade do leão, transformando seu silêncio, sua subalternidade, em rugido” Souza (1994, p. 66, grifo meu). Metaforicamente, no romance, pode-se estipular que Teté é o ‘rato’ a rugir forte a Valmorain, que é o leão, pois o silêncio de várias décadas vem a ser um forte rugido à guisa da libertação. Sendo assim, pensar a partir das experiências subalternas e marginalizadas contribui para o entendimento das políticas de estratificação que fomentam condições para transformar e estigmatizar as relações de subalternidade.

Dentro do contexto já estabelecido, o que mais marca a trajetória de subalternidade de Teté e, igualmente, a sua emancipação nesse sistema de opressão criado pelo homem branco é justamente a sua fé e, sobretudo, como ela é manifestada enquanto artefato cultural caribenho, ora pelos traços africanos, especialmente aqueles vindos da Guiné, com a prática do Vodun e ora pelo emprego do catolicismo, fruto da convivência com o homem branco, mas nesse caso, com um homem de bem, o padre e verdadeiro amigo, Antoine. Se vodun ou se catolicismo, pouco importa a determinação religiosa, pois o que ecoa como primordial é mesmo o fato da protagonista usar a religiosidade como para suportar todas as dores e males que a colonização lhe impõe e, ao mesmo tempo, usar dessa religiosidade para construir uma proposta de solução em busca do que deseja, ou seja, ser livre por meio da crença. Por outro lado, não somente no Caribe, mas na América Latina como um

todo, há de se considerar que as manifestações não católicas eram definidas como menores, como crenças inferiores cujos deuses não tinham validade à luz do conceito europeu de fé e, em muitos casos, eram sinônimos dos grupos sociais desprovidos de poder, como os escravos e os indígenas, e mais tarde os imigrantes, seguidos dos trabalhadores braçais, dos analfabetos e das classes populares. Em tempo, ‘ser católico’ promulgava certa dignidade mesmo dentro das classes populares, denotando certa superioridade moral ou, no mínimo, um suposto acesso sócio-grupal. Por esse viés, Magalhães (apud MARIN, 2005) confirma tal aspecto ao mencionar que “os indivíduos que não professassem o catolicismo negavam a nacionalidade”. Assim, um caráter subversivo seria atribuído a qualquer expressão religiosa de ordem não-católica.

No romance, essa subversão é vivida por Zarité a partir do contato com a sacerdotisa vodú Tante Rose, curandeira e profeta local que ensina a Teté todos os segredos da cura e da manifestação da crença vodú, com receitas, danças, cantigas, palavreados e poções de toda ordem. Teté, por sua vez, ao abstrair todo esse conhecimento garante a manutenção e a sobrevivência desse saber ancestral que veio com os escravos da Guiné africana até as Antilhas. Portanto, essa passagem do saber por meio da oralidade e da experiência evidencia a continuidade cultural do indivíduo africano nas Américas, pois situações semelhantes ocorreram/ocorrem em diversos espaços da América Latina, como na Martinica, Guadalupe e tantos outros espaços.

Sobre as manifestações de fé com vistas à resistência e ao revide, há inúmeras passagens a servir de exemplo dentro da narrativa. Todavia, enfocarei as duas mais salientes em minha leitura. A primeira que desejo dar destaque é o fato de Zarité sempre buscar auxílio na fé que sustenta em relação à sua boneca vodú Erzuli, denominada por ela como sua *z’etoile* (estrela). Aliás, Erzuli é o único brinquedo que Zarité ganha em toda sua sofrida infância; boneca feita à mão pelo primeiro amigo, também escravo, Honoré.

De forma impressionante, a fé que a personagem credita à boneca parece surtir efeito, visto que em todas as situações de perigo ou de extrema dor, Teté clama pelo suposto poder de Erzuli e, de uma forma ou de outra, é surpreendentemente atendida. Tal ocorrência é bem evidente quando eles fogem da fazenda por conta da revolução escrava no Haiti. A fuga é extremamente dolorosa porque Teté tem a filha Rosette ainda pequena e, somado a isso, ela precisa cuidar de Maurice, filho do patrão, também criança. Na fuga, quase vencida pela dor, fome, sede e pelo cansaço, a personagem roga por sua guia Erzuli a fim de chegar com vida ao destino de Le Cap.

“Erzuli, *loa* da esperança, não me desampare”. Caminhou decidida, sem pensar no que faltava, mas no que havia avançado. [...] “Erzuli, *loa* das águas doces e salgadas, não nos mate de sede”. As pernas se moviam sozinhas, até que ouviu os tambores: [...] O som foi tomando-a, e ela começou a se mover com a música. “Erzuli, *loa* da compaixão, ajude-me.” De repente, quando seus joelhos se dobraram, a descarga de um relâmpago a sacudiu da cabeça aos pés – fogo, gelo, vento, silêncio. E, então, veio a deusa Erzuli como um vendaval e montou Zarité, sua servidora. [...] Erzuli se ergueu diante do cavaleiro, sedutora, bela, sua língua de cobra entre os lábios vermelhos, o corpo de uma labareda. (ALLENDE, 2010, p. 201-202)

Zarité confia tanto nos poderes da boneca vodú que inclusive usa dessa crença para solicitar ajuda às outras pessoas, como a patroa Eugênia, aos demais escravos, aos filhos e, principalmente, ao seu amor Gambo, já que esse vive em constante perigo por ser um fugitivo e um líder rebelde. Consagra a boneca ao status de espírito protetor de amor e misericórdia e, com isso, sente-se protegida diante das mais imprevisíveis adversidades.

Ao passar por essa experiência, Teté transcende a dor e se liberta, mesmo que seja somente

pela espiritualidade. Diga-se à propósito, Zarité é todo um ser de espiritualidade.

O corpo dele ardia, ainda estava em estado febril; não acho que soubesse o que estávamos fazendo. Eu não conhecia o amor. O que o patrão fazia comigo era obscuro e vergonhoso, foi o que lhe disse, mas ele não acreditou em mim. Com o patrão, minha alma, meu *ti-bon-ange*, se desprendia e ia embora voando para outro lugar, e apenas meu *corps-cadavre* ficava naquela cama. Gambo. Seu corpo leve sobre o meu, suas mãos em minha cintura, sua respiração em minha boca, seus olhos me olhando desde o outro lado do mar, desde a Guiné; aquilo era amor. Erzuli, *loa* do amor, salve-o de todo mal, proteja-o. Assim eu implorava. (Ibidem, p. 120, grifos da autora)

Outra manifestação de fé que surge como estratégia cultural libertador e é a segunda mais proeminente no romance, servindo justamente para estruturar o caráter sócio-histórico do mesmo, é a introdução de um personagem real haitiano dentro da ficção de Allende, ao trazer à tona um ícone antilhano, o célebre Macandal. Segundo Mark Davis (2009)⁴, especialista em História haitiana e maior autoridade sobre a figura mítica de Macandal, esse líder africano se autodenominava o ‘Messias Negro’ quando de sua luta pela libertação de seus irmãos escravos no Haiti. De acordo com relatos orais e pesquisas de longos anos desenvolvidas por Davis, Macandal era filho de um rei na costa oeste da África, provavelmente no Congo. Por conta da escravidão foi feito escravo e levado ao Haiti ainda menino. Na condição de escravo, Macandal era muito instruído para a época, sabia ler e escrever em Árabe, também fazia esculturas e pintava assim como conhecia a música e outras artes. Porém, sua maior qualidade estava no poder da retórica e essa habilidade lhe gerava duas condições: (a) destacava-se dentre os seus semelhantes de forma a poder representá-los e liderá-los na revolta; (b) causava temor e ódio junto ao grupo de líderes poderosos brancos porque ameaçava a ordem legitimadora francesa.

Por se sobressair demais e por se apaixonar pela concubina preferida do patrão, Macandal foi sentenciado à morte por volta dos dezoito anos de idade, possivelmente em 1746. Antes de ser levado à fogueira, ele foi brutalmente torturado. Ocorre que, misteriosamente, ele sobreviveu e fugiu para as montanhas, iniciando todo um trabalho de liderança dos escravos com o princípio da *marronnage*, que é a fuga dos escravos negros antilhanos para as montanhas, a fim de formatar a rebelião contra os patrões brancos. A *marronnage* é sinônimo de resistência por si só, inclusive a cultural, como é o caso na introdução desse personagem histórico à característica de um personagem ficcional na narrativa em questão. De acordo com Eurídice Figueiredo (1998, p. 16, grifos da autora) a “palavra *marron* vem do espanhol *simarron*, que designa um macaco que se esconde no mato e só sai furtivamente para comer. Nas Antilhas, o *marron* geralmente se refugiava no alto das colinas.” Assim sendo, o Macandal real e o ficcional desenvolvem a *marronnage*, pois assumem como missão de vida a libertação de seus pares do agrilhoamento da escravidão. Logo, a *marronnage* é a resistência por excelência.

Cogita-se que Macandal tenha desenvolvido exímias estratégias de guerra que, somadas ao seu poder de discurso e união dos escravos, conseguiram juntar cerca de quinhentos mil negros a lutar contra cinquenta mil soldados franceses enviados por Napoleão ao Caribe. Por tudo isso, o personagem se transforma em mito e a ‘Revolução Macandal’ ultrapassa as fronteiras do Haiti e se propaga por todas as nações antilhanas, levando esperança aos escravos e sustentando a coragem de fuga dos *marrons*, em vários países dominados na época. Acredita-se que o bravo espírito de Macandal instigou o potencial de luta por mais de três décadas nas Antilhas, o que justifica o fato dele ser considerado o mais bem sucedido revolucionário negro na história da escravidão do Caribe.

⁴ Cf.: www.macandal.org

Isabel Allende reescreve o mito e dá forma ao seu romance, criando o personagem Macandal que, na narrativa, igualmente alimenta a ideologia de liberdade dos negros, conforme a prerrogativa de que “*O negro, como colonizado, é criação da Europa*. Antes de ter contato com o branco, o colonizado/o negro não se sente inferior a nenhuma outra raça. Toda a crise identitária surge da negação dos valores humanos e culturais imposta pela colonização” (FIGUEIREDO, 1998, p. 64, grifo meu). Nesse sentido, a luta de Macandal significa a luta de uma nação e, ao descolonizar seu povo, descoloniza sobremaneira o pensamento do homem negro das Antilhas que está subjugado pelas artimanhas da subalternidade e da alteridade inflamadas, estrategicamente, pelo europeu, já que o europeu determina (em suas ações e palavras) uma espécie de mitificação do branco e o desprezo do não-europeu (negro, nesse caso).

No livro de Allende, há um capítulo dedicado a Macandal, cujo título leva o mesmo nome. Nesse capítulo, vem à tona a história de Macandal, personagem que sustenta o desejo de fuga de Zarité e de tantos outros personagens. “Macandal era um boçal⁵ trazido da África, muçulmano, culto, que lia e escrevia em árabe, e tinha conhecimentos de medicina e botânica” (ALLENDE, 2010, p. 58). Nessa parte da narrativa, há a descrição de como o personagem inicia a *marronnage* no Haiti, liderando os negros à montanha, treinando-os e, por conseguinte, levando-os à batalha que resultaria na independência em 1804.

Durante todo o romance, todo e qualquer episódio sobrenatural é atribuído ao poder mágico e à memória de Macandal. “E assim, Macandal, o príncipe da Guiné, se transformava em pássaro, lagartixa, mosca, peixe. O escravo amarrado ao tronco conseguia ver passar uma lebre correndo antes de receber a chicotada que o mergulharia na inconsciência: era Macandal, testemunha do suplício” (Ibidem, p. 59). Na narrativa, a fé que os negros têm pelo líder Macandal ou pela ideia que constroem dele, muito mais do que seus próprios feitos, é o que os conduz verdadeiramente à liberdade. “Um iguana impassível observava a moça estuprada que jazia na poeira. “Levante-se, lave-se no rio e não esqueça, porque logo virei com a desforra”, silvava o iguana. Macandal. Galos decapitados, símbolos pintados com sangue, machados nas portas, uma noite sem lua, outro incêndio” (p. 50).

Após demasiada busca, Macandal é capturado e levado à fogueira, tal qual sustentam os registros históricos. “É o fim de Macandal”, diziam os brancos. “É o que veremos”, sussurravam os negros” (ALLENDE, 2010, p. 60). Nessa passagem, os escravos todos se amontoam diante da praça a fim de presenciar a morte de Macandal, desacreditados de que a execução terá mesmo sucesso, pois estão convictos do poder de seu líder e por causa dele a fé do grupo se encontra inabalada. “Não era um escravo que seria executado, mas o único homem verdadeiramente livre no meio daquela multidão. [...] Por fim, os negros reagiram e um coro incontável esbravejava o nome do herói, Macandal, Macandal, Macandal” (p. 61).

Por fim, o herói negro é queimado vivo, acorrentado ao tronco. Aos olhos dos brancos, o líder da revolução está morto e transformado em cinzas. Por outro lado, aos olhos dos negros, Macandal se transmuta em mosquito e foge através da fumaça, sustentando e mantendo seu caráter mítico e espiritual por toda a diegese a ponto de, mesmo morto, exercer a potencialidade de reunir a coletividade negra através da manutenção de seus credos voduns e das demais manifestações religiosas de resistência. “O carrasco acendera a palha, e logo a lenha, ensopada de gordura, começara a arder, soltando uma fumaça densa. Não se ouvia nenhum suspiro na praça quando se elevava a voz profunda de Macandal: ‘Voltarei! Voltarei!’” (ALLENDE, 2010, p. 61).

⁵ Escravo recém chegado que ainda não fala o idioma local.

Conclusão

À guisa de fechamento, pode-se inferir que tanto a boneca Erzuli, guia espiritual da personagem Zarité, quanto a reescrita do personagem Macandal são representações muito veementes da capacidade de resistência do povo haitiano por meio da fé que carregam em si e da insistência em praticar as suas manifestações religiosas, sejam elas puramente do vodu ou já sincretizadas às demais manifestações inseridas naquele espaço. Nesse sentido, em termos de fé como estratégia cultural libertador, a narrativa é uma representação metonímica sequencial, pois a fé de Zarité é tão forte que representa a fé de seu povo que, por sua vez, representa a fé e o desejo de liberdade e paz de muitos espaços latino-americanos.

Portanto, é bastante paradoxal pensar que o Haiti tenha sido a primeira nação nas Américas a se desprender das amarras europeias, de forma heróica inclusive, e na contemporaneidade esteja vivendo o mais absurdo caos social, econômico e, acima de tudo, político. Nesse perfil, Figueiredo (1998, p. 14) menciona em nota de rodapé que a história do Haiti é “a mais gloriosa dos negros na América e, por isso mesmo, celebrada na literatura por vários autores, entre outros C. L. R. James, Alejo Carpentier, Aimé Césaire e Edouard Glissant”. Assim sendo, sinto a vontade de comungar, de forma aproximada, à conclusão da autora há pouco citada, pois esse estudo não pretende, de forma alguma, esgotar o debate sobre o tema. “Aqueles que conheceram a experiência da colonização e da escravidão, do olhar redutor do Outro, que tiveram de reconstruir um eu dilacerado, um nós recomposto e novas culturas híbridas e prenes de novas formas, não têm a pretensão ao absoluto” (FIGUEIREDO, 1998, p. 149).

Referências Bibliográficas

- ALLENDE, I. *A ilha sob o mar*. Trad. Ernani Ssó. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post Colonial Literatures*. London: Routledge, 1991.
- BONNICI, T. Pós-colonialismo e representação feminina na literatura pós-colonial em inglês. In: *Acta Scientiarum*. Vol. 28, n. 1, p. 13-25, 2006.
- ELIAS, N. *A condição humana*. Trad. Manuel Loureiro. Lisboa: Ed. Bertrand, 1991.
- FIGUEIREDO, E. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EDUFF, 1998.
- MAGALHÃES, A. Narrativa religiosa e reescritura literária: um diálogo das ciências da religião com a literatura. In.: MARIN, J. R. (Org.). *Religiões, Religiosidades e Diferenças Culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005.
- SOUZA, L. M. T. M. O rato que ruge: o discurso crítico-literário pós-colonial como suplemento. *Crop*, São Paulo, 1994, v. 1, p. 60-66.