

O (RE)CONTAR DA HISTÓRIA EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*

Liliam Ramos da Silva
Programa de Pós-Graduação em Letras/UFRGS

Resumen: El análisis de la obra *Viva o povo brasileiro*, del autor João Ubaldo Ribeiro, abarca cuestiones como la repercusión de las teorías postcoloniales en América Latina y discute conceptos como nación e identidad, (re)contando historias del negro en Brasil desde su visión de mundo, donde se transforma desde objeto enunciativo hacia sujeto de enunciación. Con el advenimiento del pensamiento postcolonial, los estudios literarios pasan por diversos cambios referentes a la cuestión del (re)contaje de la historia ‘oficial’ que siempre se juzgó ‘verdadera’ a través de la imagen que se produjo por la tradición eurocéntrica: las voces que fueron silenciadas pasan a ser oídas y la Historia (con H mayúsculo), que siempre fue contada por aquellos que detenían el poder, es cuestionada y criticada a respecto de su uso privativo en función de intereses de pequeños grupos. La perspectiva de una nueva historia se responsabiliza por el restablecimiento de la identidad de las culturas olvidadas, así como la crítica, redefinición y consolidación de la corriente principal de la Historia.

Palabras-clave: teorías postcoloniales, negritud, identidad, nación, transculturación.

Resumo: A análise da obra *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, engloba questões como a repercussão das teorias pós-coloniais na América Latina e discute conceitos como nação e identidade, (re)contando histórias do negro no Brasil a partir de sua visão de mundo, onde se transforma de objeto enunciativo a sujeito da enunciação. Com o advento do pensamento pós-colonial, os estudos literários passam por diversas mudanças no que se refere à questão do (re)contar uma história ‘oficial’ que sempre se julgou ‘verdadeira’ através da imagem produzida pela tradição eurocêntrica: as vozes que foram silenciadas passam a ser ouvidas, e a História (com H maiúsculo), que sempre foi contada por aqueles que detinham o poder, é questionada e criticada a respeito de seu uso privativo em função de interesses de grupos. A perspectiva de uma nova história é responsável pelo restabelecimento da identidade das culturas esquecidas, bem como pela crítica, redefinição e consolidação da corrente principal da História.

Palavras-chave: teorias pós-coloniais, negritude, identidade, nação, transculturaçãõ.

(...) *Não fomos feitos, seja qual for a cor da pele ou a língua que falamos, dos diversos
barros de uma mesma terra múltipla?*
(Eduardo Galeano)

Preliminares

A problemática questão da formação de identidades é tema recorrente nas literaturas de países colonizados, sobretudo na América Latina, um continente que, desde a época de sua “descoberta”, busca uma afirmação identitária, fato complexo devido às diversas contribuições culturais de indivíduos que imigraram, sem esquecer, é claro, dos habitantes que aqui já estavam e dos que foram trazidos contra a sua vontade. Até algumas décadas atrás, esse tema foi muito analisado por nossos escritores e críticos, porém sempre através de uma ótica eurocêntrica, onde o olhar era voltado para a Europa e as costas, para o país de origem, ou seja, a busca de uma identidade nacional pelos moldes europeus. Essa tendência teve grande extensão em nossa literatura até o surgimento das teorias pós-coloniais que vieram para questionar as identidades nacionais de forma fortemente marcada por linhas de pensamento desconstrutivistas, onde as oposições binárias do pensamento moderno ocidental como centro x periferia, civilização x barbárie, colonizador x colonizado (que em qualquer circunstância poderiam ser substituídas por superior x inferior) perdem sua força e passam a ser estudadas através das relações entre esses pares, havendo assim um deslocamento de valores onde já não existem hierarquias. Desse modo, essas teorias abordam a identidade literária nacional mostrando que essa se constrói de forma ambivalente: no entrecruzamento de linguagens, na medida em que eu procuro exorcizar o outro, eu reconheço a participação do outro no eu. A identidade nacional está, necessariamente, marcada pelo posicionamento do sujeito e suas relações de gênero, contexto e cultura, não existindo, portanto, uma identidade homogênea, constante e linear, mas uma nação marcada sempre pelas diferenças culturais, pela forma de rever a localidade da cultura através da ambivalência (Bhabha, 1998).

Atualmente, no contexto latino-americano, a busca de uma identidade nacional proposta por alguns críticos contemporâneos tenta escapar da comparação com os moldes europeus, pois estes reconheceram que as literaturas das Américas possuem a peculiaridade de estarem, nelas, misturadas duas ou mais culturas pela hibridação a que os habitantes do Novo Mundo foram submetidos. Com o advento das teorias pós-coloniais, houve a emergência de *loci* de enunciação que surgem nos países de Terceiro Mundo e que invertem a imagem produzida pela tradição eurocêntrica, como, por exemplo, a literatura afro-descendente no Brasil. Como se sabe, um traço muito comum às sociedades africanas era o seu caráter oral, o que as tornava frágeis diante da escrita ocidental, pois havia o risco de sua história desaparecer. Neste sentido, a transmissão da história através da *memória*

coletiva foi uma das formas de o negro subverter os padrões estabelecidos com a escravidão, como o silêncio e a obediência servil, por exemplo. Mas, durante muito tempo, esses *traços, vestígios* da cultura africana não eram considerados ‘oficiais’ por não obedecerem à ordem da escrita. Com as novas teorias em vigor, a herança cultural africana passa a ser aceita na medida em que o negro se assume como tal a partir do movimento chamado *negritude* e (re)descobre sua cultura, seus valores, uma auto-affirmação que se constitui a partir da ‘proibição de ser’.

Quando nos referimos à cultura africana no Brasil, percebemos que, mesmo levando-se em conta o alto grau de mestiçagem e que em algumas nações latino-americanas o projeto identitário está calcado na figura do mestiço, do negro e do mulato nascidos no continente americano, estes, durante muito tempo, viram-se condenados a ser o *outro*, ou seja, aquele que mesmo estando presente não tem o direito de expressar-se.

O presente trabalho analisará *Viva o Povo Brasileiro* (1984), obra exemplar de João Ubaldo Ribeiro, que introduz um referencial histórico da construção da nação brasileira, das origens aos finais do século XX, detendo-se o privilégio da ação no século XIX. O autor faz uma análise minuciosa da formação do sentimento nacional, que engloba as atitudes canibais dos indígenas que se alimentavam de carne holandesa, dos negros escravos que não eram considerados como fazendo parte da Nação brasileira e das elites que se julgavam “europeus transplantados”. É importante sublinhar o embate ideológico presente na obra representado através da luta de classes, do cruzamento das ideologias e dos discursos elite x povo, na maior parte das vezes questionados pela personagem Maria da Fé, filha de Vevé, negra escrava, e de Perilo Ambrósio, conhecido como o Barão de Pirapuama (que, em língua indígena, quer dizer baleia, devido à grande presença e ao abatimento destes animais na costa baiana no século XVIII) e pela família de Amleto Ferreira, representantes da ‘civilização’ brasileira.

O romance percorre várias etapas da construção de uma Nação brasileira: as lutas pela independência, o Império, a abolição da escravatura, a República, a Guerra dos Farrapos, a Guerra do Paraguai, a campanha de Canudos, fatos revistos a partir do confronto entre o discurso da historiografia tradicional e a versão popular fundamentada na experiência de vida das personagens. Na verdade, o ponto crucial da obra é o confronto com o questionamento da origem dos problemas que se perpetuam ao longo do processo de formação e afirmação da Nação brasileira: o fato do modelo identitário das elites brasileiras ser o do branco colonizador, o que pode ser percebido quando o avô de Dafé, nego Leléu, diante da descoberta de a neta estar envolvida com os revolucionários, comenta: “Que tinha acontecido a menina tão bem criada, tão mimada, tão bonita, parecendo quase branca de tanto trato?” (VPB, p.370). João Ubaldo denuncia fatos na tentativa de democratizar a história oficial, criticando-a a respeito do uso privativo que dela se faz em função e interesse de grupos.

Teorias pós-coloniais na América Latina: a emergência de um espaço transcultural

Os estudos pós-coloniais abrangem, principalmente, as articulações *entre e através* dos períodos históricos politicamente definidos: neles, podemos incluir o pré-colonialismo, o próprio colonialismo, as culturas pós-independência e o neo-colonialismo, se pensarmos

que essas teorias se caracterizam por dar voz e ouvidos àquelas vozes que durante muitos séculos foram caladas por estarem em uma situação “periférica” e “bárbara”, distanciadas do cânone e consideradas inferiores. A partir da chegada dos europeus nas Américas, iniciou-se um choque de culturas até hoje não resolvido, onde esses classificavam os habitantes da nova terra ou como idênticos a eles mesmos, ou como diferentes deles, e, portanto, inferiores, justificando assim a subordinação. A primeira geração de seus descendentes nascidos no Novo Mundo percebe que, embora compartilhasse a língua de sua herança européia, não era facilmente aceita como parte dela. A partir dessa tomada de consciência, os descendentes sentem que não mais fazem parte da Europa, iniciando-se, assim, a busca por uma identidade americana.

A grande luta dos críticos latino-americanos pelo reconhecimento de suas teorias se expressa na criação de novos conceitos que andam em circulação pelas Américas: entrelugar (Silviano Santiago), hibridação (Nestor García Canclini), crioulização (P. Chamoiseau, J. Bernabe e R. Confiant), antropofagia (Oswald de Andrade), transculturação (Fernando Ortiz), transculturação narrativa (Angel Rama), pensamento da margem (Mignolo) e outros nos mostram que podemos trabalhar literariamente com conceitos pensados na própria América Latina, conceitos que foram teorizados em países e épocas distintas, mas que possuem uma característica comum: a resistência à uma concepção de que só é válido aquilo que é copiado ou se assemelha a um modelo considerado superior. Neste caso, o ideograma da transculturação se configura como conceito-chave das identidades americanas, pois pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas sempre surgirá algo novo, em permanente transformação:

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (...) o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de desculturação parcial e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim (...) em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola (Ortiz, 2001 (1940):18/19).

O termo transculturação é proposto em 1940 por Ortiz no célebre livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, onde, ao longo da obra, constrói um jogo dialético entre o açúcar e o tabaco, contrapondo os produtos como entidades abstratas: o branco do açúcar e o marrom do fumo, o doce e o amargo, o alimento e o veneno. Mas, já em 1928, estes processos transculturais estavam na base do Manifesto Antropófago escrito pelos modernistas brasileiros, que, ao fazer o elogio da devoração cultural, baseava-se na questão de que não se devora o inimigo para matar a fome, e sim para absorver as suas virtudes, e depois de um processo de digestão, “vomita-se” elementos novos, transformados. Também devemos colocar que, em 1980, os antilhanos Patrick Chamoiseau, Jean Bernabe e Raphaël Confiant trazem à literatura o conceito da *crioulização*, mencionando o fato de que os americanos (termo usado abrangendo todos os habitantes das Américas) queriam, a princípio, preservar as purezas originais, mas acabaram se vendo atravessados uns pelos outros, e, com isso, cada outro tornando-se componente de um mesmo, embora

permanecendo distinto. Devemos sublinhar a importância desses conceitos, já disseminados nos grandes centros acadêmicos do Primeiro Mundo (outra denominação perigosa, pois quem dividiu o mundo em primeiro e terceiro foram os mesmos que impuseram aos latinos a dependência cultural e econômica). De qualquer forma, pensar, escrever, ser lido e ouvido na própria América mostra a emergência de uma cultura que, unindo forças, está conseguindo fugir da dominação cultural e está encontrando o seu lugar nas sociedades letradas, com o olhar voltando-se para o local e não mais para o estrangeiro. Pensar da / na periferia produz, constantemente, lugares de enunciação que não são dados e sim representados, tornando a América Latina objeto de desejo nos estudos sobre identidades, pois é na emergência de uma cultura proliferante que a literatura pode resgatar um passado e apostar também em um futuro que “possa acelerar a expansão de uma nova cultura” (Bernd, 2003). Além disso, há também a tentativa de reconstruir uma vida em sociedades (como *locus* para o pensamento crítico) em um espaço onde se desenvolva a transculturação.

Para Bernd (2001), a literatura costuma exercer uma função *sacralizadora* quando atua no sentido de unir a comunidade em torno de seus mitos fundadores, de seu imaginário ou de sua ideologia, e também uma função *dessacralizadora*, ou seja, uma função correspondente à desmistificação de tal sistema que vinha sendo construído, surgindo assim uma consciência crítica da realidade que desconstrói estereótipos. Neste sentido, a obra de João Ubaldo Ribeiro atua nos dois sentidos, pois ao mesmo tempo que rememora elementos fundadores, evoca mitos de origem e relembra contos e lendas que existem na tradição oral, transgride conceitos como os de herói e de povo, inscrevendo, na literatura, discursos que foram silenciados e proibidos, como a fala daqueles que não têm voz, como o caso dos negros escravos, por exemplo. Ainda segundo a autora, o autor de *Viva o povo brasileiro* situa-se em um *caminho do meio*, num espaço transcultural, onde não deixa de contar a história oficial trazendo também novos elementos a esta história, igualando o discurso das elites e dos oprimidos sem hierarquias, trazendo um novo tipo de literatura: a (re)contagem da história levando em conta os interesses do(s) Outro(s).

A negritude e a (re)valorização da identidade negra

Também um movimento importantíssimo que teve seu início em Paris e que se disseminou como um conceito elaborado por pensadores antilhanos e voltado à afirmação identitária africana foi o da *negritude*. Até bem pouco tempo atrás, para os europeus, a Europa era a civilização, o ‘modelo’ que deveria ser seguido, sem aceitação das contribuições das nações não consideradas civilizadas. O mito da modernidade, apregoados pelos europeus, consistia em fazer as vítimas pensarem que estavam participando de um sacrifício redentor, onde a própria civilização moderna (européia) entendia-se como a mais desenvolvida, a civilização superior, e que este senso de superioridade a obrigaria, de forma categórica e imperativa, a ‘desenvolver’ o mais primitivo, considerado bárbaro. Do ponto de vista da modernidade, o bárbaro estaria em um ‘estado de culpa’, e a civilização viria como algo inevitável e necessário. Este pensamento se traduz na obra de João Ubaldo Ribeiro no momento em que Amleto (Hamlet?) Ferreira, mulato que falsifica sua certidão de nascimento para provar que vem de família inglesa e portuguesa (na realidade é filho de um inglês com uma negra escrava) conversa com monsenhor Bibiano (intervenção da igreja na ‘civilização do oprimido’) sobre o futuro da Nação brasileira:

(...) que será aquilo que chamamos de povo? (...) Povo é raça, é cultura, é civilização, é afirmação, é nacionalidade, não é o rebotalho desta mesma nacionalidade. Mesmo depuradas, como prevejo, as classes trabalhadoras não serão jamais o povo brasileiro, eis que esse povo será representado pela classe dirigente, única que verdadeiramente faz jus a foros de civilização e culturas nos moldes superiores europeus - pois quem somos nós senão europeus transplantados? (...) Que somos hoje? Alguns poucos civilizados, uma horda medonha de negros, pardos e bugres. Como alicerces da civilização, somos muito poucos, daí a magnitude de nosso labor (VPB, p.245).

É interessante relacionar o discurso da elite com o pensamento do negro aculturado, no caso, Nego Leléu, personagem que transita nos dois meios (civilização - ‘povinho’) e que pensa que o negro nunca vai conseguir ser nada além de escravo dos senhores brancos, o que pensa como fazendo parte da ordem natural das coisas. Na verdade, é um personagem que tem duas caras: uma que adula e se humilha perante o senhor, mas que, por outro lado, consegue ter sua casa própria, seus negócios e algum dinheiro, fato raro nos negros na época da escravidão. Ele vive como um branco, tem empregados, bajula os senhores, mas consegue ter suas economias, é astucioso, consegue tudo o que quer em troca de favores. Em discussão com sua neta Maria da Fé, mostra sua visão sobre quem é o povo no Brasil:

- Disseste bem, disseste muito bem: nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isto bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar proveito do que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho, essa é que é a vida do pobre minha filha, não se iluda. E, com sorte e muito trabalho, a pessoa sobe na vida, melhora um pouco de situação, mas povo é povo, senhor é senhor! Senhor é povo? Vai perguntar a um se ele é povo! Se fosse povo, não era senhor. (VPB, p. 373)

Assim como Nego Leléu, alguns intelectuais negros projetaram a sua salvação na assimilação das culturas ocidentais. No entanto, embora isso houvesse ocorrido, no plano social a discriminação continuava sendo praticada com base na diferença da cor da pele. Com isso, os negros começaram a questionar essa assimilação, tentando encontrar uma nova saída na reconquista de uma dignidade autônoma: neste contexto, no ano de 1934, surge, em Paris, o movimento da Negritude¹, tendo como principais nomes os estudantes Aimé Césaire (Antilhas), Léopold Sedar Senghor (Senegal) e Leon Gonthram Damas (Guiana Francesa). O colonizado terminava sempre por imitar a cultura ocidental para não se sentir humilhado, e a Negritude veio reverter este processo fazendo com que o negro voltasse a valorizar o seu patrimônio, tornando-se o fundamento da luta para a reconquista da identidade negra. A personagem Maria da Fé é o símbolo da resistência à assimilação cultural européia: “(...) É, mas vai ter justiça. Quem é que trabalha, não é o povo? Não é o povo que sustenta? Então o povo é que vai mandar” (VPB, p.373).

¹ *Negritude*, como um substantivo próprio, refere-se a um momento pontual na trajetória da construção de uma identidade negra, dando sentido positivo à palavra negro. A *negritude*, como substantivo comum, refere-se à tomada de consciência de uma situação de dominação e discriminação e a conseqüente busca de uma identidade negra (Bernd, 1998, p.20).

A partir deste momento, Dafé (como passou a ser chamada) começa a sua luta por justiça. Para ela, a liberdade dos negros só viria com o *conhecimento*, algo difícil de se conquistar em uma época onde os senhores não admitiam que os escravos também tivessem acesso à educação. A questão é que o conhecimento de que falava Dafé não eram as ‘verdades’ ensinadas nos livros de História, mas o conhecimento da vida, do trabalho, o (re)conhecimento do valor da raça negra. Dafé pede ao avô que a leve para ver ‘gente trabalhando’ pois, para ela, “(...) todo fazer, produzir e servir é sinal da beleza do mundo e somente é homem aquele que faz, produz ou serve” (VPB, p.374). E afirma sua identidade negra: “- Eu nunca vou deixar de ser preta, voinho” (VPB, p.376).

De acordo com Bernd (1998), em terras americanas, a negritude está presente desde que chegaram os primeiros negros trazidos como escravos do continente africano. Podemos citar a revolta dos escravos do Haiti (que culminou em sua independência, em 1804) e os quilombos brasileiros (os primeiros sinais de revolta contra o dominador branco) como alguns exemplos de um comportamento revolucionário que levou os escravos a fugirem de seus senhores, preferindo as matas à condição de submissão. Com essas premissas - inculto, fugitivo - o negro, na América, termina por formar o proletariado (quando não a parte marginal da população), sofrendo, desde os primórdios da colonização, com o racismo e a exclusão social.

Bernd (2001) ressalta as armadilhas que o conceito de identidade pode pregar em qualquer movimento de afirmação da identidade, pois há o risco desta afirmação se transforma em um sistema de vasos estanques e originar fanatismos identitários. Podemos citar o exemplo da Negritude. A Negritude - aqui, referida como um momento pontual - cristalizou-se ideologicamente, sobretudo por parte de alguns grupos que reivindicavam uma especificidade da raça e dos valores dos negros. Isso fez com que o ocidental tirasse proveito desta situação, acentuando-se ainda mais o antagonismo negro x branco. Transformando-se em ideologia, passou a servir aos interesses dos dominadores, na medida em que não conseguiu conceber os valores negros no interior de um combate político, restringindo-se ao âmbito dos valores culturais e radicalizando-se na reivindicação das especificidades da raça negra. Essa situação é observada nos Estados Unidos, país onde há bairros onde vivem somente negros, com escolas onde estudam somente negros, onde negros relacionam-se praticamente com negros, criando-se um ‘cordão de isolamento’ entre os cidadãos. Diferentemente da negritude, vista, aqui, como uma tomada de consciência da discriminação e a busca de uma identidade negra sem preocupar-se com modelos estabelecidos pela ‘civilização’. No caso de seres deslocados de seus países de origem, não é necessariamente fácil a adaptação à nova terra, o que se deve a razões diversas; por isso mesmo, cabe aos exilados tirar partido de negociações identitárias e de estratégias de sobrevivência graças às quais asseguram sua existência em um universo que lhes é, muitas vezes, hostil. Deste modo, forma-se um espaço *híbrido*, um *entre-lugar*, uma ‘zona’ criada pelos descentramentos que debilitaram esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade.

A (re)construção da nação brasileira

No século XIX, havia um consenso sobre a relevância da literatura como instrumento de legitimação e orgulho nacional. O processo de formação de nosso cânone literário foi

desencadeado neste período e estava atrelado, de um lado, a uma necessidade política de desenvolver um projeto de construção identitária nacional e, de outro, à crença oitocentista sobre a missão pedagógica da literatura em transmitir os valores morais e espirituais, na esteira de uma cultura dita universal, ou melhor, européia, em cujos paradigmas se referenciava a produção local. Nossos críticos brasileiros pensavam a literatura dentro de uma moldura cultural que era construída por noções do canônico, ou seja, uma forma institucionalizada através da qual uma determinada cultura determina o que vem a ser sua literatura representativa, isto é, os textos modelares que recortam a singularidade discursiva e representacional de uma cultura e que vêm a integrar o seu patrimônio cultural.

Para Stuart Hall, em sua obra “A identidade cultural na pós-modernidade” (2003), as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a nação, sentidos com os quais podemos nos identificar, acabam construindo as identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. A questão é que essas memórias, para serem representativas da construção de uma nação, precisavam ser escritas; por isto, as memórias de negros e índios, por exemplo, não figuravam como constituintes da formação da nação brasileira. Como comentou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada”. Por esse motivo, antes do advento da crítica pós-colonial, a nação era pensada como um modelo a ser seguido pelos moldes europeus. A personagem Bonifácio Odulfo, poeta que vê o povo a partir de uma focalização exótica, totalmente desvinculada da realidade, revela uma completa falta de consciência nacional. Filho de Amleto Ferreira (portanto, neto de uma negra), deixa transparecer seu bovarismo que consiste em conceber-se outro do que é na realidade, fazendo o elogio constante das nações européias:

(...) pois fatores outros, tais como a raça, desempenham papéis cruciais, mas a verdade é que a clara definição do ano em quatro estações distintas é civilizada e civilizadora. As nações como o Brasil, em que praticamente só existe inverno e verão, imperando a mesmice de janeiro a dezembro, parecem fadadas ao atraso e são abundantes os exemplos históricos e contemporâneos. (...) o frio estimula a atividade intelectual e obvia à inércia própria dos habitantes das zonas tórridas e tropicais. Não se vê a preguiça na Europa e parece perfeitamente justificada a inferência de que isto se dá em razão do acicate provocado pelo frio, que, comprovadamente, ao causar a contração dos vasos sanguíneos e o abaixamento da temperatura das vísceras luxuriosas, não só cria condições orgânicas propícias à prática do trabalho superior e da invenção, quer técnica, quer artística, como coibe o sensualismo modorrento dos negros, índios, mestiços e outros habitantes dos climas quentes, até mesmo os brancos que não logrem vencer, pela pura força do espírito civilizado europeu, as avassaladoras pressões do meio físico. Assim, enquanto um se fortalece e se engrandece, o outro se enfraquece e se envilece (VPB, p.467/468).

O olhar de Bonifácio Odulfo caracteriza-se como um comportamento comum no século XIX, traduzindo a expressão “torcicolo cultural”, onde há a busca de uma identidade nacional a partir de um modelo estabelecido. Tudo o que se refere à Europa é bom, é importante; aquilo que remete ao Brasil (como o calor, a preguiça) é considerado ruim, feio, vergonhoso, não havendo respeito com relação aos habitantes do continente africano que possuíam outro estilo de vida que não era igual ao dos europeus, que viviam em um outro continente que não a Europa. Os “europeus transplantados”, por um lado, não se afirmavam como brasileiros, buscando sua identidade em países distantes, querendo dar

continuidade à uma cultura que, aos olhos deles, não poderia ser adaptada aos trópicos e, por outro, também não aceitavam que grande parte da população fizesse parte da Nação. Por esse motivo, sentiam-se ‘estrangeiros no próprio país’. Em viagem a Portugal com sua esposa, Teresa Henriqueta, há o deslumbramento com as riquezas do país, que jamais poderiam ser iguais no Brasil mesmo que tivessem muito dinheiro:

Como é bom andar por ruas decentes, sem jamais ver um negro ou um esmolambado como na Bahia, entre pessoas que falam corretamente e está a ver-se que têm um mínimo de cultura, até as mais pobres (VPB, p.469).

Neste âmbito, verifica-se que Bonifácio Odulfo e sua esposa não se dão conta de que, se há esta situação no Brasil, de negros pobres, pedintes de esmolas, a culpa está exatamente em pessoas como eles, que se julgam a elite e não dão importância e oprimem aquele que é diferente, que possui cor, língua e hábitos distintos deles. Conclui-se, na visão da elite, que o negro sempre será o outro, pura diferença imposta “pela perpétua remissão a núcleos paradigmáticos estabelecidos por quem tem poder” (Melo Miranda, p.34).

A contraposição a este pensamento hegemônico traduz-se na mudança de perspectiva de Patrício Macário, irmão de Bonifácio Odulfo e amante de Maria da Fé. Essa personagem seria o elo de ligação entre a cultura europeia e a cultura brasileira, uma personagem híbrida, transculturada, que inicia a narrativa como um soldado do exército que luta contra o povo, mas que, na medida em que vai convivendo com a camada popular, revê seus conceitos de Nação. Após ter sido prisioneiro de Dafé, de ter convivido com Zé Popó na Guerra do Paraguai e de presenciar uma cerimônia africana na Capoeira do Tuntum com recebimento de entidades, há uma reviravolta de pensamento que o aproxima de suas origens africanas:

E, depois, história ou não história de Rufina, começou a sentir uma grande afinidade com aquela gente. Não uma afinidade que significasse a assunção da vida idêntica, mas que tornava absurda toda a sua existência anterior, passada como se aquele povo não tivesse significado, como se não fosse parte dele, como se toda a Nação se resumisse àqueles com quem convivia, na verdade uma minoria que se julgava de europeus transplantados, que não sabia nada do que se passava. Como construir um país assim? (VPB, p.509).

O alhurismo de Bonifácio Odulfo e de Teresa Henriqueta, que encarnam um estilo importado de vida intelectual, contrapõe-se à tomada de consciência de Patrício Macário, que (re)pensa os fatores de uma Nação brasileira. Interessante colocar a etimologia do nome da personagem - Patrício (que remete à pátria) e, assim como Dafé, se dá conta de que a liberdade somente será alcançada com o *conhecimento*, que ele mesmo busca para entender qual o seu papel em uma sociedade mestiça:

(...) a magia não é feita de fora, mas de dentro. Por isto é que se fala tanto na necessidade de ter fé para que as coisas aconteçam, pois a fé, afinal, não passa de uma maneira de ver o mundo que torna possíveis aquelas coisas que se deseja que aconteçam. A fé, portanto, é um conhecimento, conhecimento que ele não tinha e que ninguém poderia lhe dar, só ele mesmo, embora pudesse ser ajudado (VPB, p.595).

Patrício Macário acaba por ser o detentor da canastra da Irmandade do Povo Brasileiro, canastra que guarda todos os segredos do povo desde a época dos conspiradores da casa da farinha (quatro negros que se reuniram no ano de 1827 para, a partir daí, tentar mudar a história de sofrimento e escravidão, principiando pela morte do Barão de Pirapuama por envenenamento), passando por Dafé, essa também depositando seus conhecimentos em tal recipiente. A canastra, segundo Júlio Dandão (personagem que revela sua existência), conteria segredos que fariam parte de um grande conhecimento que ainda não estaria completo e que os conspiradores deveriam trabalhar para completá-lo. Na verdade, essa canastra é uma simbologia que remete à construção de uma identidade nacional que, segundo o fim dado a este objeto - um roubo seguido de uma explosão -, não pôde ser passado para as futuras gerações. Para Bernd,

Acreditamos que é justamente esse ponto que revela simbolicamente o conceito de identidade do autor: o trabalho de construção/desconstrução identitária nunca está acabado, portanto não pode ser transmitido. Na verdade o que o autor quer dizer é que a “identidade” não existe, o que existe são processos de identificação, logo é válido o esforço empreendido por Macário, mas as etapas do processo que efetuou terão que ser constantemente refeitas, constituindo uma cadeia infundável de renovações, pois que a identidade se constrói no próprio percurso de sua determinação (Bernd, 2001, p.100).

Enquanto o pai de Patrício Macário via a escravidão, os negros e suas manifestações com desprezo (“língua de animais”), e seu filho Bonifácio Odulfo as percebia como um fardo, Macário, com olhos novos, as recebe como um legado. Estaria justamente na pluralidade, no reconhecimento da diversidade constitutiva da nação brasileira e de suas ambigüidades, a sua especificidade e seu grande potencial criativo. Neste aspecto, *Viva o povo brasileiro* consegue captar o espírito brasileiro em todas as suas nuances. A (re)construção de uma nação brasileira através da literatura se dá através do resgate de histórias, cenários, imagens, símbolos e rituais nacionais sem exagerar na cor local, onde João Ubaldo apela às aparições, metamorfoses, transes profundos e outros efeitos, mas também possui o propósito de problematizar a racionalidade da tradição européia em confronto com tais elementos simbólicos da cultura africana, mesclando história e ficção em torno do mito fundacional da nação.

O questionamento da ‘verdade’

Roger Bastide, em sua obra *A poesia afro-brasileira* (1943), revisita nossa tradição letrada, partindo de uma perspectiva étnica, como o próprio título anuncia, para destacar as obras dos negros e mestiços. Em seu ponto de vista, algo resiste nos afro-descendentes que sobrevive à assimilação e os faz escaparem do etnocídio. Tal processo de superação histórica leva-os a aprender a língua de seus senhores, mas sem esquecer formas, narrativas e crenças do passado livre. Em determinado momento da narrativa de *Viva o povo brasileiro*, Filomeno Cabrito, militante da Campanha de Canudos, é aprisionado pelo exército que está no encalço de Antônio Conselheiro. Filomeno é proibido de falar pois, segundo o oficial responsável pela prisão, não se pode pensar que “aquela gente” raciocinasse, pois seriam instintivos e estariam na fronteira entre a humanidade e a animalidade. E conclui: “*gente como vocês são a vergonha da Nação*” (VPB, p. 553).

A última intervenção de Dafé antes de seu desaparecimento, que termina por deixar dúvidas se ela realmente existira e a transforma em um mito, demonstra tal resistência de

que falara Bastide em 1943 e atinge o conhecimento que ela mesma pregara em toda a sua peregrinação em prol da união do povo: a necessidade de justiça. Em discurso após a detenção dos oficiais do exército que haviam capturado Filomeno, ela se dá o direito de falar, tornando-se o sujeito da enunciação, ultrapassando a barreira do (duplo) preconceito: é a mulher/negra que detém o poder naquele momento:

- Os senhores foram aprisionados como membros de uma expedição inimiga do povo desta terra, vinda aqui para destruir e matar (VPB, p.561).

O oficial rebate:

- Protesto! - disse o oficial, tentando levantar-se sem conseguir. - Isto é um ato de banditismo contra as instituições republicanas, a integridade da Nação, o poder constituído! (VPB, p.561).

Dafé, então, toma a palavra:

- Cale a boca! Aqui não interessa o que o senhor pensa, ou pensa que pensa, é o que lhe puseram na boca e na cabeça, e isso já conhecemos. (...) Seu poder constituído para mim é merda, suas instituições para mim são bosta. (...) Vocês vêm nos dizer verdades. Que verdade é essa, que nos humilha, nos diminui, nos transforma em nada, como pode ser isso verdade para nós? Para mim vocês são a encarnação da mentira e da morte. (VPB, p.562)

A lucidez do pensamento de Maria da Fé, filha de negra escrava e de senhor branco que nunca tomou conhecimento de sua existência, criada por um avô aculturado que lhe deu estudo de moça branca, sobressalta a todos que a ouvem falar. O questionamento das 'verdades' estabelecidas torna-se elemento de subversão ao poder instituído, que nunca, em nenhuma situação, esteve do lado do povo. Na verdade, em toda a narrativa, fica clara a participação do exército na constituição de uma Nação brasileira: a luta contra o povo. E Dafé segue sua exposição:

- O povo brasileiro não deve nada a ninguém, tenente (...) Ao povo é que devem, sempre deveram, querem continuar sempre devendo. O senhor papagaia as mentiras que ouve, porque não interessa aos poderosos saber da verdade, mas apenas do que lhes convém. (...) Como queria o senhor que um povo conservado na mais funda ignorância pudesse compreender que não é a República a responsável por tudo de mal que lhe vem acontecendo? Se tudo piora, se a miséria aumenta, se a opressão se faz sempre mais insuportável, se a fome e a falta de terras são o destino de cada dia, enquanto os senhores salvam a Nação na capital, escrevendo leis para favorecer a quem sempre foi favorecido? (VPB, p.563/564)

Trabalhando com o conteúdo de um texto cultural dominante - a história oficial escrita pelas elites - João Ubaldo insere neste texto uma diferença: a subversão da ordem estabelecida através da emergência de narrativas que existiam somente na memória coletiva popular. A memória, mais do que um simples arquivo classificatório de informação que reinventa o passado, é um referencial norteador na construção de identidades no presente. O autor passa em revista o papel do clero, dos intelectuais, dos representantes do poder econômico em confronto com discursos até então silenciados, como o de Maria da Fé, no embate de questionamentos sobre as origens dos problemas que se perpetuaram ao longo do processo de formação e de afirmação da nação brasileira. A linguagem utilizada na

narrativa é simples, sem a preocupação de manter o padrão culto da língua portuguesa, o que auxilia na ênfase que o autor quis dar à obra: o resgate da identidade do povo brasileiro.

É possível concluir?

Com *Viva o povo brasileiro*, a história do Brasil ganha novo vigor onde também há a visão do oprimido, aquele que por muito tempo não teve o direito de falar. Questões como ‘o que significa ser brasileiro?’, ‘qual nossa identidade política, econômica e social?’, ‘que somos nós - apenas um país eternamente colonizado, volúvel a tantas dependências?’ ‘qual voz ou quais vozes nos expressam?’ e ‘qual a língua que falamos?’ tentam ser respondidas em obra exemplar que demonstra as múltiplas visões que sempre compuseram a formação da nação brasileira. A literatura de João Ubaldo está empenhada em trabalhar na direção oposta à dos tradicionais símbolos da nacionalidade (que buscam a representação da totalidade no particular) como, por exemplo, a noção de herói, que sempre esteve calcada na idéia de soldado bravo, valente, enquanto, na verdade, os exércitos brasileiros eram formados por homens amedrontados que somente eram considerados como parte na Nação no momento em que estavam lutando para defender o país, pois, quando voltavam ao cotidiano, eram considerados atrasados, incultos, preguiçosos, ou seja, o rebotalho da Nação, como se referiu a personagem Bonifácio Odulfo.

Atualmente, o olhar está voltando-se aos discursos de culturas marcados pela diferença; esses são atravessados por diferentes visões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes identidades para os indivíduos, onde fronteiras múltiplas se interseccionam, configurando e situando formas alternativas de poder simbólico em territórios determinados, hegemônicos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente, não é por serem unificadas, mas porque, em seus diferentes elementos e identidades, há a possibilidade de uma articulação que é sempre parcial, ficando a estrutura da identidade permanentemente aberta.

A narrativa transculturada de João Ubaldo Ribeiro problematiza as relações entre história, memória e ficção, trazendo à tona discursos velados que, até o advento das teorias pós-coloniais, estavam escondidos na memória popular. Através dos múltiplos *loci* de enunciação, a história não segue mais uma linha horizontal, podendo ser atravessada por numerosos discursos de diversas culturas. A América, continente que foi ‘descoberto’ pela Europa, possui a peculiaridade de, nele, conter múltiplos olhares que só servem para enriquecer a história oficial.

Bibliografia

Corpus

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

Teorias pós-coloniais

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama.

BHABHA, Homi. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 198 – 238: Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna.

MIGNOLO, Walter. In: *Gragoatá, n.º1*. Niterói: Ed. UFF, 2º sem. 1996. p.7 – 29: La razón postcolonial.

_____. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000. p. 239 – 249: Creolité and border thinking.

Teorias – Nação e Identidade

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. _____. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo. *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p.15 – 35: Fronteiras múltiplas e hibridismo cultural: novas perspectivas ibero-afro-americanas.

ANDERSON, B. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

ASSIS DUARTE, Eduardo. _____. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo. *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p. 47 – 61: Notas sobre a Literatura Brasileira Afro-Descendente.

BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Martins Editora, 1943.

BERND, Zilá (org). *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 2003.

_____. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre:Ed. da Universidade/UFRGS, 2002.

_____. & UTEZA, F. *O caminho do meio: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.

_____. In: SCARPELLI Marli F. & ASSIS DUARTE, Eduardo. *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG/FALE Pós-Lit., 2002. p. 36 – 46: Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária.

_____. In: JOBIM, José Luís (org). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: J.L.J.S. Fonseca, 1999, p. 95 – 112: Identidades e nomadismos.

_____. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA. *João Ubaldo Ribeiro*. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1999.

CAMPELO, Álvaro. In: ROSA, V. & CASTILLO, S. (orgs). *Pós-colonialismo e identidade*. Porto: Un. F. Pessoa, 1998. p. 129 – 137: Os refúgios da identidade.

CHAMOISEAU, BERNABE & CONFIAANT. *Elogio da criouldade*. CD-ROM: Antologia de Textos Fundadores do Comparatismo Literário Interamericano. Porto Alegre: PPG/LETRAS/UFRGS / ABECAN, 2001.

COUTINHO, Eduardo. In: *Revista da Biblioteca Mario de Andrade*, n. 58, São Paulo. P. 21 – 32: Mestiçagem e multiculturalismo na construção da identidade cultural latino-americana.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2003.

MELO MIRANDA, Wander. *Nações literárias*. In: Revista Brasileira de Lit. Comparada.

ORTIZ, Fernando. *Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba*. Tradução de Lívia Reis. IN: CD-ROM: ANTOLOGIA DE TEXTOS FUNDADORES DO

COMPARATISMO LITERÁRIO INTERAMERICANO. Porto Alegre:
PPG/LETRAS/UFRGS/ABECAN, 2001.

ROMANO, Ruggiero. In: BLANCARTE, Roberto (org). *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 21 – 43: Algunas consideraciones alrededor de nación, estado (y libertad) en Europa y América centro-meridional.

SCHÜLER, Donaldo. In: BERND, Zilá & DE GRANDIS, Rita (orgs). *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto/ABECAN, 1995. p. 11-20: Do homem dicotômico ao homem híbrido.