



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
LITERATURA COMPARADA (PPGLC)**

**A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA NUM ESPELHO PARTIDO:
*ZAMA E O RASTRO DO JAGUAR***

RAFAEL VICTOR ROSA OLIVEIRA

Foz do Iguaçu
2021



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
LITERATURA COMPARADA (PPGLC)**

**A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA NUM ESPELHO PARTIDO:
*ZAMA E O RASTRO DO JAGUAR***

RAFAEL VICTOR ROSA OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Felipe dos Santos Matias

Foz do Iguaçu
2021

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA – PTI

O48

Oliveira, Rafael Victor Rosa.

A identidade Latino-Americana num espelho partido: Zama e o Rastro do Jaguar /
Rafael Victor Rosa Oliveira. - Foz do Iguaçu-PR, 2021.

144 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana.
Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação em
Literatura Comparada. Foz do Iguaçu-PR, 2021.

Orientador: Felipe dos Santos Matias.

1. Identidade social na literatura. 2. Literatura comparada - Latino-Americana. 3. Di
Benedetto, Antonio, 1922-1986. 4. Carvalho, Murilo. I. Matias, Felipe dos Santos. II.
Título.

CDU 82.091

RAFAEL VICTOR ROSA OLIVEIRA

**A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA NUM ESPELHO PARTIDO:
ZAMA E O RASTRO DO JAGUAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Felipe dos Santos Matias
UNILA

Profa. Dra. Cleiser Schenatto Langaro
UNIOESTE

Prof. Dr. Prof. Dr. Antonio Rediver Guizzo
UNILA

Prof. Dr. Prof. Dr. Emerson Pereti
UNILA

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

Ao meu grande amigo e orientador Felipe, que me auxiliou no desenvolvimento das ideias e em todo o processo desta pesquisa.

À minha querida companheira Cibele, por seu companheirismo sereno em tempos de agitação e distopia.

Ao meu prezado irmão, pelas discussões inebriantes.

E, finalmente, a todos aqueles que dedicaram o seu precioso tempo para ler estas páginas, afinal, todo tempo é um tempo perdido.

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa analisa duas obras literárias que, postas em debate, possibilitam uma abordagem problematizadora acerca da identidade latino-americana. Partindo-se do pressuposto de que a América Latina é um território formado por povos e culturas ora semelhantes, ora díspares, a leitura proposta por esta dissertação tem o intuito de promover uma discussão teórico-crítica a respeito da heterogeneidade e hibridismo identitários de uma comunidade em cuja história pesa a conquista da subjetividade, colocada em marcha pela aculturação violentamente imposta pelo europeu ao não europeu, durante e após o processo de colonização. Antonio Di Benedetto, em seu romance *Zama* (1956), e Murilo Carvalho, na premiada obra *O Rastro do Jaguar* (2009), apresentam ao leitor dois personagens que, analisados sob uma perspectiva latino-americanista, representam a impossibilidade de uma visão homogênea e preconcebida, em termos de essência, no que concerne à identidade do sujeito pertencente ao universo latino-americano. Desse modo, esta investigação procura abarcar uma reflexão sobre o caráter fragmentado e multifacetado da individualidade de Diego de Zama e Pierre, personagens, respectivamente, dos textos ficcionais supracitados, que, de certo modo, retratam as similitudes e dessemelhanças identitárias relacionadas ao referido subcontinente.

Palavras-chave: Identidade. América Latina. *Zama*. *O Rastro do Jaguar*.

ABSTRACT

The present research work analyzes two literary works that, put into debate, enable a problematizing approach to the Latin-American identity. Based on the assumption that Latin America is a territory formed by people and cultures that are sometimes similar, sometimes different, the reading proposed by this dissertation is intended to promote a theoretical-critique of the heterogeneity and identity hybridism of a community in whose history weighs the conquest of subjectivity, placed in march through the acculturation violently imposed by the European on the non-European, during and after the colonization process. Antonio Di Benedetto, in his novel *Zama* (1956), and Murilo Carvalho, in the award-winning work *O Rastro do Jaguar* (2009), introduce the reader to two characters that, analyzed under a Latin Americanist perspective, represent the impossibility of a homogeneous and preconceived view, in terms of essence, with regard to the identity of the subject belonging to the Latin American universe. Thus, this investigation seeks to encompass a reflection on the fragmented and multifaceted of Diego de Zama and Pierre's individuality, characters, respectively, of the fictional texts mentioned above, which, in a way, portray the similarities and dissimilarities of identity related to the aforementioned subcontinent.

Keywords: Identity. Latin America. *Zama*. *Jaguar Trail*.

RESUMEN

La presente investigación analiza dos obras literarias que, puestas en debate, permiten un enfoque problematizador sobre la identidad latinoamericana. Partiendo del supuesto de que América Latina es un territorio formado por pueblos y culturas a veces similares, a veces dispares, la lectura que propone esta disertación pretende promover una discusión crítico-teórica sobre la heterogeneidad e hibridez de las identidades de una comunidad en cuya historia pesa la conquista de la subjetividad, puesta en marcha por la aculturación impuesta violentamente por el europeo al no europeo, durante y después del proceso de colonización. Antonio Di Benedetto, en su novela *Zama* (1956), y Murilo Carvalho, en su premiada obra *O Rastro do Jaguar* (2009), presentan al lector dos personajes que, analizados desde una perspectiva latinoamericana, representan la imposibilidad de una visión homogénea y preconcebida, en términos de esencia, sobre la identidad del sujeto perteneciente al universo de la Latinoamérica. Así, esta investigación pretende reflexionar sobre el carácter fragmentario y polifacético de la individualidad de Diego de Zama y Pierre, personajes, respectivamente, de los textos de ficción mencionados, que, en cierto modo, retratan las similitudes y disimilitudes de las identidades relacionadas con el subcontinente.

Palabras clave: Identidad. Latinoamérica. *Zama*. *O Rastro do Jaguar*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A identidade pensada a partir de uma perspectiva latino-americanista.....	11
2 EL <i>Criollo Corregidor</i> e o Jaguar Guarani.....	32
2.1 O universo literário de Zama.....	32
2.1.1 Um romance do absurdo.....	35
2.1.2 Outras significações e possibilidades interpretativas em <i>Zama</i>	42
2.2 Na trilha de O Rastro do Jaguar.....	51
2.2.1 As múltiplas vozes condensadas pela narrativa de Murilo Carvalho.....	60
3. A Identidade Latino-Americana Negada ou Reconciliada.....	71
3.1 A negação de Zama.....	71
3.2 O “estrangeiro” Pierre e a busca pelo Mito Guarani.....	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
REFERÊNCIAS.....	144

INTRODUÇÃO

A negação pressupõe a afirmação. O “não” é componente imprescindível do “sim”. Nega-se e afirma-se ao mesmo tempo. Tudo e nada se confundem num rodopiar vertiginoso. Se não sou, é porque sou. Defronte ao dualismo, não há como optar por uma face da moeda, porque independentemente da escolha, o resultado está dado: somos, concomitantemente, aquilo que negamos e afirmamos. Nesse sentido, pode-se dizer que Diego de Zama (do romance homônimo de Antonio Di Benedetto) é aquilo que nega, ao passo que Pierre (da obra *O Rastro do Jaguar*, de Murilo Carvalho) é também aquilo que rejeita. *El criollo*, filho de espanhóis, não se encontra na posição de espanhol, apesar de considerar-se como tal. O “cidadão” francês de pele parda, não obstante o desejo de refugiar-se nas coxilhas gélidas ao lado dos guaranis, tampouco identifica-se inteiramente com estes, porque seu ceticismo iluminista não dá margem para a religiosidade de Ñamandu. Desse modo, ambos os personagens negam para afirmarem-se.

Zama assevera sua crença na idealização de um “paraíso” que o rejeita, enquanto Pierre diz sim para uma cosmovisão na qual, até certo ponto, internamente desacredita. O primeiro almeja a Europa, negando sua condição de americano, ao passo que o segundo, por um esforço de vontade, procura crer na mundividência indígena, repelindo o cientificismo europeu. Os dilemas dos personagens dos referidos textos literários mesclam-se de tal maneira que suas subjetividades, vistas por certo olhar, complementam-se, já que a negação de um é a afirmação do outro. Trilhando-se essa senda, a presente dissertação propõe discutir a identidade latino-americana a partir da análise destes dois personagens e dos respectivos universos narrativos nos quais estão inseridos: *Zama* e *O Rastro do Jaguar*.

No primeiro capítulo, intitulado *A identidade pensada a partir de uma perspectiva latino-americanista*, discute-se a questão identitária por meio de uma abordagem teórico-crítica que focaliza a América Latina, tendo como base as reflexões de Eduardo Galeano, Aníbal Quijano, Darcy Ribeiro, Walter Mignolo, José Martí, Néstor Canclini, Antonio Cornejo Polar, Silviano Santiago, entre outros.

O segundo capítulo apresenta os romances selecionados como corpus,

de Antonio Di Benedetto e Murilo Carvalho. Busca-se realizar uma análise das obras, através de algumas chaves de leitura, tais como a questão do absurdo em *Zama* e a polifonia na narrativa de *O Rastro do Jaguar*. Para isso, dialoga-se com estudos de pesquisadores e pesquisadoras que já se debruçaram sobre os mencionados textos literários.

Por fim, na terceira e última parte da dissertação, é feito um estudo sobre os romances e os personagens-protagonistas Zama e Pierre, no que concerne às suas identidades híbridas e fragmentadas. Tanto um como o outro são examinados a partir de visões antagônicas a despeito da subjetividade latino-americana. Domingo Faustino Sarmiento e Aníbal Quijano são evocados para se abordar a questão da negação e contradição em que se encontra o personagem Zama, na obra de Antonio Di Benedetto. Já Pierre, do romance *O Rastro do Jaguar*, é analisado por meio da ideia de que reivindica para si o saber ancestral da América Latina para dar conta de sua identidade heterogênea. Por esse motivo, autores como José Martí, Néstor Canclini e Antonio Cornejo Polar são postos em debate, no intuito de aclarar as sendas obscuras da identidade labiríntica deste personagem.

1 A IDENTIDADE PENSADA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANISTA

Nesta dissertação, busco apresentar uma concepção de América Latina um tanto despretensiosa. Não por ser um subcontinente indigno de atenção e foco – já que para uma parcela do mundo a América Latina é apenas a parte subdesenvolvida da América –, pelo contrário, é justamente devido à sua riqueza material e cultural o motivo de minha impotente capacidade de abrangê-la como um todo. Em razão disto, fiz a opção pelo caminho cuja borda recorta tamanha vastidão, pois se me aventurasse a circunscrevê-la num conceito, tal pretensão, além de paradoxalmente audaciosa e pobre, tomaria um número demasiado de laudas. Mas, talvez – não desejando contradizer-me –, seja a pobreza a veia que faz os países latino-americanos compartilharem da mesma seiva; não a sua pobreza inata, mas aquela que lhe é imposta de fora para dentro. Sua gente, há centenas de anos, lavra sobre quadras cultural e materialmente férteis. Mas não é de hoje que o interesse saqueador de potências do norte, e, atualmente, do oriente, usurpa-lhe a colheita. Toda a América Latina, se assim posso me referir à parcela da América usurpada, jorra o seu sangue para aplacar a fome do parasita estrangeiro. José Martí, em ensaio intitulado, *Nuestra América*¹, fala desta fome implacável das potências estrangeiras, representada pela figura de um tigre insaciável e voraz, sempre prestes a dar um bote sobre a presa, isto é, a América Latina:

O tigre [...] não se escuta quando se aproxima, pois vem com garras de veludo. Quando a presa acorda, o tigre já está atacando. A colônia continuou vivendo na república; e nossa América está se salvando de seus grandes erros – da soberba das cidades capitais, do triunfo cego dos camponeses desdenhados, da importação excessiva das ideias e fórmulas alheias, do desprezo injusto e grosseiro pela raça aborígine [...]. O tigre espera, atrás de cada árvore, agachado na esquina (MARTÍ, 1983, p. 03).

Desde quando invadida, a América colonizada passou a servir ao seu usurpador. Materialmente, produziu riquezas e multiplicou braços para as coroas europeias. O suor e o sangue dos povos originários e, posteriormente,

¹ Publicado originalmente em 1891.

do negro também, proveu a bonança das cortes e do clero europeu. E, assim, os seus minérios e a sua agricultura ergueram santuários e abasteceram as despensas em toda a Europa Ocidental. Desde então, o mundo se “modernizou”, e também o modo de espoliação acompanhou as novas necessidades do mercado mundial. Mais uma vez, colocados de fora do círculo de pujança econômica, os países latino-americanos desempenharam uma única função: de sangrarem suas riquezas. Há quem diga, como Eduardo Galeano, que suas veias abertas, insaturadas, sejam a marca característica da América Latina:

É a América Latina a região das veias abertas. Do descobrimento aos nossos dias, tudo sempre se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal se acumulou e se acumula nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e consumo, os recursos naturais e recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar foram sucessivamente determinados, do exterior, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo. Para cada um se atribuiu uma função, sempre em benefício do desenvolvimento da metrópole estrangeira do momento, e se tornou infinita a cadeia de dependências, que tem muito mais do que dois elos e que, por certo, também compreende, dentro da América Latina, a opressão dos países pequenos pelos maiores seus vizinhos, e fronteiras adentro de cada país, a exploração de suas fontes internas de víveres e mão de obra pelas grandes cidades e portos (há quatro séculos já haviam nascido dezesseis das 20 cidades latino-americanas atualmente mais populosas). Para os que concebem a História como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado do seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já foi dito, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. *Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia* (GALEANO, 2020, p. 18, grifos do autor).

Na escrita ensaística com tom de denúncia feita pelo escritor uruguaio, a América Latina, para as potências capitalistas, não passa de um território a ser explorado para prover a bonança e o acúmulo de riqueza delas mesmas. Para Galeano, o centro de poder sempre se manteve como centro em relação à América Latina periférica, não obstante o passar dos séculos. Outrora, as coroas europeias abriam os sulcos na terra e drenavam as riquezas do

subcontinente latino-americano para os portos, e, posteriormente, para a Europa. Entretanto, o tigre voraz do norte, os Estados Unidos, de quem nos fala José Martí, assumiu o controle do capitalismo mundial entre os séculos XIX e XX e, então, o senhor espoliador foi trocado, enquanto o espoliado continuou o mesmo, ou seja, a América Latina. Nem mesmo a independência dos países “subdesenvolvidos” foi capaz de arrancar os drenos da terra que sugavam suas riquezas, pois os modelos independentistas exportados do exterior só serviam aos interesses de oligarquias locais, cujo modelo de estruturação passou a imitar o modelo do colonizador. Além disso, deve-se ressaltar que o capital gerado em solo latino-americano ainda é, em sua maioria, exportado e destinado para o enriquecimento alheio, tendo em vista que o capitalismo moderno tecnocrata ainda necessita das riquezas naturais do solo e do subsolo latino-americano. Por isso, no curso da história, erguem-se governos e caem governos e a espoliação segue sendo o principal vetor de pobreza dos povos latino-americanos. Eduardo Galeano faz um apelo em seu texto² para a rebelião dos povos ao sul do rio Mississippi contra seus “senhores”, pois, na opinião dele, somente quando estes caírem a América Latina poderá erguer-se enquanto subcontinente efetivamente soberano:

O atual processo de integração não nos leva a reencontrar nossas origens nem nos aproxima de nossas metas. Já Bolívar havia afirmado, certa profecia, que os Estados Unidos pareciam destinados pela Providência a encher a América de misérias em nome da liberdade. Não serão a General Motors e a IBM que farão a gentileza de levantar, por nós, as velhas bandeiras da unidade e da emancipação caídas na luta, nem serão os traidores contemporâneos que farão, hoje, a redenção dos heróis ontem traídos. Há muita podridão para lançar ao mar no caminho da reconstrução da América Latina. Os despojados, os humilhados, os amaldiçoados, eles sim têm em suas mãos a tarefa. A causa nacional latino-americana é, antes de tudo, uma causa social: para que a América Latina possa nascer de novo, será preciso derrubar seus donos, país por país. Abrem-se tempos de rebeliões e mudanças. Há quem acredite que o destino descansa nos joelhos dos deuses, mas a verdade é que trabalha, como um desafio candente, sobre as consciências dos homens (GALEANO, 2020, p. 367).

A soberania da América Latina, em consonância com o pensamento exposto acima, só será possível quando o larápio imperialista for destituído do

² Publicado originalmente em 1971.

poder geopolítico em relação às nações do subcontinente. A causa latino-americana, seguindo as ideias de Galeano, é a causa dos despojados, dos humilhados, dos amaldiçoados; só depende da capacidade deles de se revoltarem contra seus senhores e erguerem-se de forma efetivamente independente.

Assim é que, ao desejar compreender a América Latina, faço-o, inicialmente, desde um ponto de vista territorial e econômico. Tentar abranger a diversidade de sua população e sua cultura numa ideia homogênea de América Latina, faria com que a pobreza econômica latino-americana, fruto das constantes espoliações estrangeiras ao longo dos séculos, se transferisse para o conteúdo destas páginas, tendo em vista a penúria que é tentar generalizar características e formas particulares. Por isso é que a hipótese de universalizar uma identidade latino-americana dentro do subcontinente, não conseguiria abarcar toda a amplitude de sua opulência, pois todo universalizante exclui e subjuga aquilo que é minoritário ou indesejado. No entanto, isto não nos impede de tratar de uma subjetividade latino-americana a partir de uma visão de identidade comum que ligue um povo “derrotado”, explorado, colonizado, e, acima de tudo, usurpado. A história e a identidade latino-americanas não podem estar desligadas da história do seu subdesenvolvimento e da história do capitalismo mundial. Em suma, tratar a identidade a partir de uma perspectiva latino-americanista, implica tratá-la a partir de um olhar comum que a enquadre no polo periférico e espoliado do mundo.

Partindo de uma perspectiva contemporânea, entende-se que a identidade é fundada a partir de bases diversas, o que quer dizer que ela não é uma característica imutável do ser humano. A questão identitária é resultado de fluxos transitórios, e, desse modo, não poderia ser diferente aquilo que se julga como identidade latino-americana. Identidades são, em certa medida, travessias que se modificam ao longo do tempo, o que significa dizer que a identidade latino-americana também está em curso, como todas as outras.

Suscitar questões identitárias na América Latina, ou em outro território não europeu ou norte-americano, é também suscitar questões que envolvem diferenças e hierarquização. Quando um pensador latino-americano se pergunta sobre sua identidade, ele o faz pensando naquilo que não a compõe culturalmente, e também qual seria o lugar ocupado pela sua representação

identitária no universo do colonizador. Sendo assim, ele está numa relação de subordinação com um outro, no caso, o colonizador europeu. Como bem salienta Boaventura de Sousa Santos, em texto denominado “Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira”, o artista europeu não teve, na maioria das vezes, de se perguntar sobre sua identidade, diferentemente do latino-americano e do africano. Para o europeu, sua cultura tem bases supostamente universalistas, enquanto o latino-americano e o africano carregam em suas culturas traços identitários exóticos aos olhos dos países “desenvolvidos”. Falar de identidade é também falar de relação de poder, principalmente quando se levanta questionamentos referentes às identidades de povos não caucasianos.

É necessário levar em consideração que falar de identidade é, ao mesmo tempo, falar de subjetividade, o que quer dizer falar de sujeito como ser individual. Como bem assevera Boaventura de Sousa Santos, esta preocupação não é nova e se remete à modernidade:

A preocupação com a identidade não é, obviamente, nova. Podemos dizer até que a modernidade nasce dela e com ela. O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constituiu a primeira resposta. O humanismo renascentista é a primeira afloração paradigmática da individualidade como subjetividade. Trata-se de um paradigma emergente onde se cruzam tensionalmente múltiplas linhas de construção da subjetividade moderna (SANTOS, 1994, p. 33).

Depreende-se que, por meio das reflexões de Santos, com o declínio da visão medieval, e, por isso, religiosa e coletiva da sociedade, o ser humano teve de pensar na construção do mundo a partir da ação individual. As pessoas foram transmutadas em criadores, e não mais vistos somente como atores num mundo preconcebido. A individualidade ganhou, então, status de consciência, e, por conseguinte, de identidade. Duas tensões estabeleceram-se através disso: subjetividade versus coletividade e contextual versus universal.

A primeira tensão se estabelece a partir da ideia de que se a ação humana é a responsável por criar o mundo, logo, a ação individual é a força motora de toda uma cadeia de ações interligadas, cuja teia entrelaçada forma a comunidade. É, portanto, inegável que a individualidade sobrepõe a noção coletiva medieval, já que na visão desta o mundo foi concebido por uma

entidade de origem transcendente. A segunda tensão é gerada pela ideia de contexto, sobre a qual se erige o pensamento de que o meio inspira a criação. Sendo assim, renega elementos universais outrora considerados por engendrarem uma possível subjetividade universal. Em suma, quando se atribui ao meio a capacidade de modelar a identidade, elementos intrínsecos ao ser humano são despojados de sua força criadora, com a qual se embasa toda teoria transcendente. Na visão de Boaventura, o capitalismo corrompeu toda a modernidade, por elevar a concepção do individual sobre o coletivo e por dar valor à abstração sobre a contextualização:

Na tensão entre subjetividade individual e subjetividade coletiva, a prioridade é dada à subjetividade individual; na tensão entre subjetividade contextual e subjetividade abstrata, a prioridade é dada à subjetividade abstrata. Tratam-se de propostas hegemônicas, mas não únicas nem em todo o caso estáveis. O triunfo da subjetividade individual propulsionado pelo princípio do mercado e da propriedade individual, que se afirma de Locke a Adam Smith, acarreta consigo, pelas antinomias próprias do princípio do mercado, a exigência de um super-sujeito que regule e autorize a autoria social dos indivíduos. Esse sujeito monumental é o Estado liberal. Sendo uma emanção da sociedade civil, por via do contrato social, tem poder de império sobre ela; sendo, ao contrário desta, uma criação artificial, pode ser artificialmente manipulado *ad infinitum*; sendo funcionalmente específico, pode multiplicar as suas funções; sendo um Estado mínimo, tem potencialidades para se transformar em Estado máximo. Desta polarização entre indivíduo e Estado quem sai perdedor é o princípio da comunidade propugnado por Rousseau, que visava, em vez da contraposição entre indivíduo e Estado, uma síntese complexa e dinâmica entre eles, um modo moderno de reconstituir a *communitas* medieval agora destranscendentalizada. A derrota de Rousseau aprofundou também a derrota da subjetividade contextual perante a subjetividade abstrata (SANTOS, 1994, p. 34).

O advento da modernidade e do sistema capitalista ocasionou a invasão/conquista da América e o genocídio ameríndio. Se comunidades, tribos, hordas e demais agrupamentos humanos não conheciam a noção abstrata de Estado, nem se identificavam com uma subjetividade pautada na supervalorização do indivíduo sobre o coletivo, estes não detinham “individualidades” e, portanto, poderiam, na ótica europeia, serem escravizados e/ou eliminados. Não lhes foi permitido, na ótica moderna e capitalista, serem

tratados como indivíduos, portadores de direitos. Eram considerados meros objetos, que serviriam com seus respectivos corpos para erigirem o reino dos super-indivíduos europeus em território americano. Ao outro, o não europeu, lhe foi negada a subjetividade, como afirma Boaventura:

A subjetividade do outro é negada pelo “fato” de não corresponder a nenhuma das subjetividades hegemônicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado. De Juan de Sepúlveda, no seu debate com Bartolomeu de las Casas, ao isabelino Humphrey Gilbert, o carrasco da Irlanda, o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente das normas da fé e do mercado. Tampouco é detentor de subjetividade estatal, pois que não conhece a ideia do Estado nem a de lei e vive segundo formas comunitárias, pejorativamente designadas por bandos, tribos, hordas, que não se coadunam, nem com a subjetividade estatal, nem com a subjetividade individual. A este propósito deve-se salientar que o discurso jurídico é um suporte crucial da linguagem abstrata que permite descontextualizar e, conseqüentemente, negar a subjetividade do outro no mesmo processo em que a designa e a avalia à luz de critérios pretensamente universais. Em 1532, o jurista de Salamanca, Francisco de Vitória, argumentava que a conquista dos astecas e dos incas estava justificada pelas violações do direito natural perpetradas por eles: pelos astecas ao praticarem sacrifícios humanos e canibalismo; pelos incas ao aceitarem a tirania e a deificação do Inca (Vitória, 1991). Do mesmo modo, Grotius justificava a guerra justa contra os animais selvagens e contra “os homens que eram como eles”, ao mesmo tempo que justificava a ocupação dos territórios do Novo Mundo pelo fato de o direito natural abominar o vazio (Grotius, 1925) (SANTOS, 1994, p. 35).

De acordo com essa ótica colonialista, o outro não passa de um animal desprovido de sapiência e individualidade, não sendo capaz de acompanhar o desenvolvimento humano rumo ditado pelo super-indivíduo europeu. Povos da América e da África foram, então, classificados como coisas a serem domesticadas e servirem à causa “divina”, que no fundo era a causa da Coroa Absolutista, em busca da riqueza material capaz de edificar os templos suntuosos à base de ouro e prata, dos super-homens, ocupados em negar aos outros a simples condição de humanos. Assim nasce a América colonizada, fundada sobre o sangue e a cultura dos povos originários e das comunidades africanas trazidas à força para o continente americano por meio dos navios negreiros. Nessa senda, o antropólogo Darcy Ribeiro afirma que o

subcontinente latino-americano, ao longo do processo colonial:

[...] foi regido primeiro como uma feitoria escravista, exoticamente tropical, habitada por índios nativos e negros importados. Depois, como um consulado, em que um povo [...] mestiçado de sangues afros e índios, vivia o destino de um proletariado externo dentro de uma possessão estrangeira. Os interesses e as aspirações do seu povo jamais foram levados em conta, porque só se tinha atenção e zelo no atendimento dos requisitos de prosperidade da feitoria exportadora. O que se estimulava era o aliciamento de mais índios trazidos dos matos ou a importação de mais negros trazidos da África, para aumentar a força de trabalho, que era a fonte de produção dos lucros da metrópole. Nunca houve aqui um conceito de povo, englobando todos os trabalhadores e atribuindo-lhes direitos. Nem mesmo o direito elementar de trabalhar para nutrir-se, vestir-se e morar.

Essa primazia do lucro sobre a necessidade gera um sistema econômico acionado por um ritmo acelerado de produção do que o mercado externo dela exigia, com base numa força de trabalho afundada no atraso, famélica, porque nenhuma atenção se dava à produção e reprodução das suas condições de existência. Em consequência, coexistiram sempre uma prosperidade empresarial, que às vezes chegava a ser a maior do mundo, e uma penúria generalizada da população local. A sociedade era, de fato, um mero conglomerado de gentes multiétnicas, [...], ativas pela mais intensa mestiçagem, pelo genocídio mais brutal na dizimação dos povos tribais e pelo etnocídio radical na descaracterização cultural dos contingentes indígenas e africanos.

Alcançam-se, assim, paradoxalmente, condições ideais para a transfiguração étnica pela desindianização forçada dos índios e pela desafricanização do negro, que, despojados de sua identidade, se veem condenados a inventar uma nova etnicidade englobadora de todos eles (RIBEIRO, 1995, p. 404).

Ao longo do percurso temporal, as relações identitárias se estabelecem, se modificam ou se esvaem. Sendo assim, a identidade não é um atributo de uma entidade isolada, não é algo preexistente ao ser humano nem à história, é, em realidade, ligada aos processos histórico-sociais no decurso de um período. E como deve ser analisada temporal e espacialmente, a questão identitária na América Latina não pode fugir ao processo colonial. Nessa direção, Aníbal Quijano, sociólogo e pensador latino-americano, diz que:

A questão da identidade foi estabelecida na América Latina desde a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes pelos invasores europeus. Sobre os escombros daquelas sociedades e sobre a população sobrevivente, os

conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade (QUIJANO, 1992, p. 74).

O sociólogo peruano não se exime de analisar a identidade sob uma perspectiva hierárquica. Para Quijano, o pontapé inicial para se discutir a questão identitária na América Latina passa pela colonização, e pela forma atroz e violenta de impor aos povos colonizados a visão de mundo eurocêntrica. Sufocando a cultura dos povos indígenas, os europeus, portando suas cruzes adornadas em ouro e suas espadas forjadas de ferro, introduziram violentamente sua visão de mundo aos colonizados, ao mesmo tempo em que buscaram destruir os símbolos culturais e as cosmovisões dos povos originários. Desta empreitada violenta, resultou o surgimento de novas sociedades, as quais, segundo Quijano, não alcançaram plenamente suas respectivas independências, tendo em vista que, apesar de politicamente terem se alçado contra os colonizadores, subjetivamente e, por consequência, identitariamente, continuam dependentes destes.

No ensaio intitulado *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*, o escritor peruano argumenta que a hierarquização das relações de poder na América Latina foi construída com base na ideia de raça. É esta que determina, segundo Quijano, a posição hierárquica ocupada pelo indivíduo nas sociedades latino-americanas:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117, grifos do autor).

A partir da ótica de Quijano, percebe-se que a questão colonial não foi superada, pois, se a América Latina conquistou sua independência, ainda não o fez no plano subjetivo, já que nunca houve no continente uma descolonização das relações sociais e de poder. Para ele, essa desigualdade na relação de poder entre os povos latino-americanos pauta-se na dualidade do europeu e do não europeu, que no fundo justifica a origem do pensamento racista eurocentrista:

A base da questão da identidade ainda é a colonialidade das relações entre o europeu e o não europeu, ou seja, a desigualdade no poder em favor do europeu. Quer se trate de diferenças físicas (*raça, cor*); ou de orientações culturais (*etnicidade, modernidade*) cotidianas, a colonialidade implica, desde seu princípio, que a diferença entre o europeu e o não europeu é equivalente à desigualdade no poder (QUIJANO, 1992, p. 74, grifos do autor).

A base do eurocentrismo ataca subjetivamente o indivíduo e se constrói sob a máxima de que o europeu é a referência da experiência de toda a espécie, ou seja, é universal, já que é o padrão privilegiado de toda a atividade humana. Analisa também tudo sob o escopo da posição que a Europa ocupa no ordenamento global, o que corrobora para sua tendência de organizar o mundo a partir das categorias pensadas no Velho Continente, considerando quaisquer outras como inválidas. É, portanto, uma visão privilegiada sobre a realidade, que tende a sufocar qualquer outra diferente desta, assim como o fez aos povos colonizados, condicionados a olharem-se com os olhos dos colonizadores. No que se refere à relação de poder, Quijano coloca que o eurocentrismo:

Bloqueia a capacidade de autoprodução e auto-expressão cultural, já que pressiona para a imitação e a reprodução. Nas produções do conhecimento, impele para uma perspectiva reducionista, na qual são separados faculdades e modos de experiência e de conhecimento, na realidade exercidos conjuntamente, e faz ver, isolados entre si, elementos da realidade que não existem separadamente. Impede reconhecer não só como necessária, mas como legítima a diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade. Desse modo, bloqueia a capacidade de reconhecer as especificidades de diferentes experiências históricas e de suas implicações para o conhecimento e para a ação (QUIJANO, 1992, p. 74).

Impedidos de conhecerem suas próprias culturas, não restam aos povos latino-americanos, que se olham no espelho através de lentes europeias, senão a cópia da expressão social do Velho Continente. Não somente isso, mas também reproduzem, em muitos casos, sua forma de pensar e de ver o mundo, na qual o outro, isto é, o não europeu, é visto isoladamente da experiência universalista da Europa. São, por conseguinte, incapazes de analisar os diferentes processos históricos nascidos em solo não europeu, pois suas atenções se voltam apenas para a “universalidade” europeia. A diversidade dos povos foi e continua sendo utilizada como justificativa para a dominação, pois ao não europeu, em geral, lhe resta tão somente a servidão do corpo e da consciência. O eurocentrismo, em suma, tende a universalizar o conhecimento europeu, e a ignorar as outras experiências históricas. Para a tragédia latino-americana, está ótica eurocentrada não está difundida apenas entre as camadas intelectuais ou burguesas da sociedade, mas também entre grande parcela da população, vulnerável aos avanços de uma visão de mundo tão exclusivista.

Walter Mignolo e Júlio Roberto de Souza Pinto, em ensaio intitulado *A Modernidade é de Fato Universal?*, publicado conjuntamente no dossiê *América Latina como lugar de enunciação: vozes dissidentes, modernidades dissonantes*, também questionam o caráter universal do eurocentrismo, já que a modernidade é uma noção fundamentalmente europeia de um dado período histórico:

Neste ensaio, argumentamos que a modernidade não é o desenrolar ontológico de uma história universal, mas sim a interpretação de certos eventos por atores e instituições que se viam e se veem como estando no centro da Terra e no presente de um tempo universal; que essa interpretação é local e regionalmente condicionada, é europeia ocidental, embora se apresente como universal e global; ou seja, a enunciação é local em que pese o enunciado ser global (MIGNOLO; PINTO, 2015, p. 381).

Como se não bastasse o desdém pelas outras experiências históricas, Aníbal Quijano entende que nossa própria concepção histórica está profundamente marcada pelo eurocentrismo. Segundo o autor, nossa história

está dividida em duas partes: uma anterior à conquista, e a outra pós-colonização, ou seja, uma pré-europeia e outra europeia. Ainda partindo desta divisão histórica, Quijano alerta sobre o dualismo que faz destas etapas elementos, às vezes, isolados, às vezes, não; diz o autor que a divisão da história, proposta pela ótica eurocêntrica, em antes da colonização e depois da colonização, cria a ideia de que ambas as etapas são independentes. Para o sociólogo peruano, ela é e não o é, pois existem latino-americanos e latino-americanos dentro de uma mesma América Latina, em outras palavras, existem índios e não índios dentro do continente. Diz Quijano que:

A categoria histórica, chamada de América Latina, ainda é processo inacabado de constituição de uma identidade histórica específica. O próprio nome de América Latina ainda não deixou de ser uma marca, às vezes uma cicatriz, das disputas coloniais intereuropeias sobre nossa existência social e sobre nossos recursos. Não se limpou *do todo*, como para envolver em um mesmo regaço e num mesmo nível *todos os sangues*; nem esses confluem, material e/ou subjetivamente, para uma mesma torrente, ainda circulam em canais próprios. Devido a isso, para boa parte dos membros dessa sociedade, ainda há como que duas identidades separadas, não dissolvidas em outra distinta, original e autônoma. Inclusive muitos reclamariam haver uma identidade pré-europeia jacente na história, que deveria ser desenterrada ou descoberta e... assumida (QUIJANO, 1992, p.75, grifos do autor).

É dessa perspectiva histórica que provém a ideia de que os povos não europeus significam o atraso. Quijano nos alerta sobre essa alocação das sociedades não europeias num marco histórico de passado, se comparadas às sociedades do Velho Continente:

Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa (Mignolo, 1995; Blaut, 1993; Lander, 1997). Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças inferiores e – portanto – anteriores aos europeus (QUIJANO, 2005, p. 122).

Partindo desta visão, existiriam duas identidades históricas latino-americanas que não se confluíam para um mesmo molde. Haveria identidades antagônicas, silenciosas entre si, cujo contato, inexistente, ajudaria a acentuar o problema identitário latino-americano, já que este residiria justamente na busca de uma pureza europeia ou não. Da falta do contato, há quem reclame as origens de povos distintos para construir uma possível identidade latino-americana, ao invés de reconhecê-la como uma subjetividade nova e inacabada, ainda em curso para a miscigenação subjetiva de nossa identidade.

A colonialidade do poder, utilizando-se do eurocentrismo, já que é parte do próprio mecanismo de dominação, buscou construir uma identidade para o continente latino-americano negando a povos originários e africanos sua participação nela. Nessa direção, Quijano pontua o seguinte:

O *problema indígena* foi e ainda é o mais característico resultado do intento; todavia, ainda que inominado, não o é menos o dos descendentes dos africanos. Para resolver tais *problemas*, as *etnias/classes* dominantes desenvolveram diversas políticas e argumentos, desde o extermínio cultural (pela educação e aculturação forçada, como no Peru, por exemplo), até o extermínio físico dos povos aborígenes (Argentina, Chile). Tudo, menos a descolonização do poder, razão pela qual esses *problemas* não foram resolvidos, muito longe disso (QUIJANO, 1992, p. 75, grifos do autor).

Partindo-se destas considerações, pode-se dizer que o problema da identidade na América Latina está relacionado com a exclusão de parte importante da sua formação. O não europeu, independentemente de sua origem, não figura como polo ativo na construção da identidade latino-americana em travessia. Desde a dominação do saber e da consciência, e da tentativa de destruição física das matrizes que dão cores à palidez essencialista europeia, povos e culturas foram e são relegados ao esquecimento, ao passo que sofreram e continuam sofrendo um processo de aculturação forçosa por parte da ideologia eurocentrista. Ideologia esta que se embasa em um pensamento evolucionista, no qual o europeu figura como o cume do civilizado e moderno, ao passo que povos de origem distintas a esta representam, no pensamento eurocêntrico, o bárbaro e o arcaico:

A ideia subjacente a essa política, de origem e caráter

eurocêntrico, é a impossível — porém desejável para os donos do poder — sequência evolucionista, através de um leito único e em uma só direção, entre o *primitivo* e o *civilizado*, entre o *tradicional* e o *moderno*, como processo homogeneizante, no qual o europeu se coloca como ponto de chegada e como espelho futuro dos outros povos (QUIJANO, 1992, p. 76, grifos do autor).

De acordo com as ideias do sociólogo peruano, é partindo do desdém e da falta de alteridade em relação a outros processos identitários e históricos que o eurocentrismo se fundamenta. Quijano nos fala da invenção eurocêntrica na qual o europeu é o único portador do conhecimento, da civilização, da racionalidade, da modernidade, conforme ilustra o fragmento que se segue:

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: *Oriente-Occidente*, *primitivo-civilizado*, *mágico/mítico-científico*, *irracional-racional*, *tradicional-moderno*. Em suma, *Europa e não-Europa* (QUIJANO, 2005, p. 122, grifos meus).

Com o intuito de problematizar esses paradigmas encabeçados pelos ideais eurocêntricos, Quijano propõe uma série de reflexões nas quais a colonialidade das relações materiais de poder entre o europeu e o não europeu, bem como a hegemonia do paradigma eurocêntrico no imaginário da sociedade, tal como a maneira eurocêntrica de propor e abordar a questão nacional, sejam colocadas em xeque. Não haveria, segundo a visão do autor, outra maneira de modificar a ideia a respeito de uma identidade latino-americana sem atacar o eurocentrismo em suas raízes. Para isso, ele propõe a consideração de alguns pontos:

O primeiro não tem outra via de solução que uma radical descolonização do poder, *nacional e internacionalmente*, como ponto de partida de contínua democratização da sociedade. O segundo, sair das rígidas prisões do reducionismo eurocêntrico, esse provincianismo mental de origem colonial, cuja pretensão de universalidade só tem como apoio o controle do poder mundial, em crise na própria Europa. O terceiro, a redefinição radical das ideias de nação e de identidade nacional, como legitimação da diversidade na espécie e na

experiência histórico-cultural (fora dos estereótipos coloniais de *raça*, e *etnia*); como riqueza desejável e necessária de toda existência social coletiva. Não há na história atual caminho diferente para qualquer abordagem do problema da identidade nessa sociedade (QUIJANO, 1992, p. 78, grifos do autor).

Portanto, é necessário, segundo Quijano, descolonizar as relações de poder que regem os Estados nacionais latino-americanos. Não menos importante, de acordo com sua ótica, se mostra combater os silogismos e paradigmas que orientam a construção do saber provinciano pautado na epistemologia eurocêntrica, cuja máxima se sustenta sobre a ideia de que todos os conhecimentos acumulados de outras culturas são meras experiências místicas, carentes de cientificismo e fadadas a serem suplantadas pelo conhecimento europeu, civilizado, e, por isso, científico. Segundo o sociólogo peruano, é preciso que se realize, no âmbito latino-americano, um debate acerca dos conceitos de Estado-nação e identidade nacional, para os quais o outro, isto é, o indígena e o negro, não figuram como agentes ativos nas suas construções e perpetuações.

Para Quijano, a identidade plural e multifacetada da América Latina só será plenamente construída quando a colonialidade das relações de poder e de saber forem suplantadas por um projeto autônomo em que outras matrizes, relegadas ao esquecimento no processo de constituição das identidades nacionais, forem inseridas na sua construção, de forma ativa e contínua:

Finalmente, na medida (não em sua totalidade) que pode ser estabelecida, discutida, elaborada, dirigida ou mudada, a questão da identidade implica, sem dúvida, uma questão de autonomia, a qual só deveria ser abordada, ou resolvida, como dimensão de um projeto histórico de autoprodução democrática da sociedade. Nessa perspectiva, a descolonização das relações de poder é, na América Latina, marco e ponto de partida de todo debate, de todo projeto, de todo exercício de identidade histórica autônoma (QUIJANO, 1992, p. 79).

Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*, propõe uma definição de nação não essencialista, ou seja, que o caráter nacional em nada tem de essencial, pois é fruto de toda uma construção discursiva orquestrada por governos para instituir Estados-nações. O autor define a nação como uma comunidade política

imaginada. De acordo com o pensamento de Anderson, a nação ganha sentido porque é composta de símbolos que conectam os indivíduos, tornando-os compatriotas, constituindo significações sociais a um construto comunitário. Desse modo, sobre a nação, diz Anderson:

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada, e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é *imaginada* porque mesmo que os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. Era essa a imagem que Renan se referia quando escreveu, com seu jeito levemente irônico [Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas]. Gellner diz algo parecido quando decreta, com certa ferocidade, que “o nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele *inventa* nações onde elas não existem” (ANDERSON, 2008, p. 32, grifos do autor).

No que concerne ao efeito limitante do conceito de nação, Anderson salienta que este é limitado porque não almeja incluir toda a população, ser a extensão desta, mas tão somente agrupar determinado número de indivíduos dentro de um território delimitado por fronteiras muitas vezes questionáveis. É limitado também porque, segundo Anderson, constrói a ideia de um “nós” coletivo que ignora as exclusões, diferenças, desigualdades e hibridismos dentro de uma mesma sociedade.

Néstor Garcia Canclini, no livro *Culturas Híbridas*, aborda o conceito denominado de hibridação. Este seria, em suma, relacionado a processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas (CANCLINI, 1990, p. 19). No que concerne à noção do que é considerado como híbrido, Raymundo Mier, Mabel Piccini e Margarita Zires, em uma entrevista com Canclini, inserida como apêndice da referida obra do filósofo e antropólogo argentino, sob o título de “Figuraciones sobre culturas y políticas. Conversación con Néstor García Canclini”, expõem o seguinte:

Quisiera introducir aquí una derivación hacia la noción de lo

híbrido, tan justamente importante en el texto de Néstor. La noción de lo híbrido me sugiere, quizá por mi convincente ignorancia de lo biológico, una especie fronteriza, un acontecimiento, la irrupción súbita de una morfología aún sin inscripción bien establecida en las taxonomías. La entrada de lo híbrido en la taxonomía obliga al abandono de esta categoría en favor de otro, menos drástico, que es la de variante, especie, etc. Lo híbrido designa una liminaridad; una materia cuya existencia exhibe la afirmación dual de una sustancia y su falta de identidad, lo que está en el intersticio, lo que se perfila en una zona de penumbra; lo que escapa, cuando menos en su surgimiento, a la repetición. Lo híbrido es el nombre de una materia sin identidad, el nombre de una condición evanescente. Lo híbrido sería entonces un nombre muy afortunado, por la densidad de sus evocaciones, de lo singular, de un acontecimiento. En esta marginalidad ante las taxonomías, lo híbrido sólo admite un análisis oblicuo, una zona de efectos, de desprendimientos: se le puede aprehender pero sólo por las huellas de su anticipada o confirmada desaparición, por las modalidades de su endurecimiento (MIER; PICCINI; ZIRES, 1990 apud CANCLINI, 1990, p. 361).

Ao se utilizar o conceito de hibridação na reflexão sobre o campo identitário, pode-se dizer que, a partir do paradigma epistemológico proposto por Canclini, é possível uma problematização da ideia de identidade proposta pela modernidade como um conjunto de elementos fixos, essenciais, ligados a uma etnia ou nação, visto que é possível considerá-la, por meio da ótica relacionada ao hibridismo, como constituída a partir de uma mescla, multifacetada, híbrida. Desse modo, torna-se necessário reorganizar a concepção acerca do caráter identitário, tendo por princípio o cruzamento de identidades distintas, considerando o modo pelo qual elas se entrecruzam e se interconectam em um mundo cada vez mais desterritorializado.

A transculturação, exercício de hibridismo entre culturas, desenvolvida por Ángel Rama a partir das ideias do cubano Fernando Ortiz, em *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), pode ser entendida como um processo de mescla cultural na América Latina, onde a absorção e a assimilação dos traços culturais europeus por parte dos latino-americanos ocorre de modo em que estes não apenas fazem uso dos elementos culturais daqueles, mas também lhes dão novas formas e cores, criando a partir desta mescla, novos traços culturais. Nesta senda, o conceito de transculturação proposto por Rama é uma clara oposição ao conceito de pureza cultural latino-americana, já que a cultura da América Latina é vista como o resultado de uma

miscigenação.

No campo da linguagem e dos signos, que também acaba se refletindo na seara cultural, Rama, em *La Ciudad Letrada*, evidencia a maneira como a cultura europeia se instalou em território latino-americano desde a conquista, utilizando-se da cidade letrada para tal fim:

La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo debemos llamar la ciudad letrada, porque su acción se cumplió en lo prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias (RAMA, 1984, p. 24-25).

Segundo o ensaísta uruguaio, o ideal civilizador europeu em território latino-americano durante a conquista visava, claramente, construir uma ordem cultural na qual os símbolos europeus se sobrepusessem aos já existentes no local. Por isso, segundo Rama, a necessidade de criar uma cultura letrada que, em grau de hierarquia, se instalasse acima da cultura oral comum até então sobre o subcontinente. Entretanto, o entrelaço destes universos simbólicos, em vez de suprimir um ao outro criou uma entidade cultural nova, híbrida em sua particularidade. Rama acentua que tal assimilação cultural não se dá de maneira pacífica e sem colisões. Em realidade, nos processos transculturantes, segundo ele, há sempre um dilaceramento resultante do entrelaço cultural, que em certo grau é também violento e supressor:

Habría pues pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones. Estas cuatro operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una restructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante (RAMA, 1982, p. 37).

Neste sentido, para Rama, a transculturação, longe de ser um hibridismo em que duas culturas se somam amistosamente ou se sobrepõem forçosamente, é um fenômeno relacional no qual a cultura resultante é prática e dinâmica, pois necessita acompanhar os choques culturais oriundos de um

embate onde duas culturas almejam tornarem-se hegemônicas.

O paradigma relacionado à consideração do híbrido é, de certa forma, uma resposta da América Latina à questão da identidade. O sujeito latino-americano que, até então, era crente de sua “completude” disseminada pelo saber eurocêntrico, perde, ao dialogar com outras culturas não hegemônicas, sua crença na essência e estabilidade, por conseguinte, entende que sua identidade está sempre em transformação através do contato com outras manifestações culturais. Em outras palavras, percebe que seu traço identitário está constantemente sendo reformulado, ressignificado e reconstruído, já que o indivíduo faz parte de um jogo de assimilações e diferenciações, no qual o “outro” tem papel fundamental. É o entre-lugar, o limiar, o que não tem nome, o que não pode ser alocado nem em um polo nem em outro, é, em realidade, tanto um como o outro, um processo de hibridação, cuja formulação é oriunda do contato e da mescla.

No que concerne à ideia do entre-lugar ocupado pelo discurso identitário latino-americano em relação ao universo discursivo europeu, Silviano Santiago, no ensaio *O entre-lugar do discurso latino-americano*, publicado na obra *Uma Literatura nos Trópicos*, argumenta que os escritores latino-americanos adotam, em suas respectivas criações, a estratégia de apresentar as variantes das fontes ocidentais, para, a partir disso, reinterpretá-las, subvertendo seus valores, através de uma postura pautada na dessacralização da fonte estrangeira. Para Santiago, o autor latino-americano é um devorador de conhecimento, ao mesmo tempo em que age de forma criativa sobre o material apreendido. Diz Santiago a esse respeito:

O escritor latino-americano brinca com os signos de um outro escritor, de uma outra obra. As palavras do outro tem a particularidade de se apresentarem como objetos que fascinam seus olhos, seus dedos, e a escrita do segundo texto é em parte a história de uma experiência sensual com o signo estrangeiro [...].

Como o signo se apresenta muitas vezes numa língua estrangeira, o trabalho do escritor em lugar de ser comparado ao de uma tradução literal, propõe-se antes como uma espécie de tradução global, de pastiche, de paródia, de digressão. O signo estrangeiro se reflete no espelho do dicionário e na imaginação criadora do escritor latino-americano [...].

O escritor latino-americano é o devorador de livros de que os contos de Borges nos falam com insistência. [...] O

conhecimento não chega nunca a enferrujar os delicados e secretos mecanismos da criação; pelo contrário, estimulam seu projeto criador, pois é o princípio organizador da produção de texto. [...]

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana (SANTIAGO, 2000, p. 21 e p. 25-26).

De acordo com a visão de Silviano Santiago, o escritor latino-americano, na questão das fontes e inspirações europeias, não pode simplesmente querer negá-las. É papel deste sujeito conhecê-las para subvertê-las, ao invés de simplesmente se colocar numa posição de dependente. Sendo assim, segundo Santiago, a práxis inspiradora do autor latino-americano será a transformação, e não a mera repetição. O conceito de entre-lugar discutido pelo crítico literário fornece a possibilidade de uma reinterpretação de diversas margens difusas com as quais lidamos desde a modernidade, tais como as categorias de centro e periferia, Europa e América-Latina, indivíduo e coletivo, essência e hibridez, além de tantas outras, tendo em vista que o mencionado conceito faz parte de uma vertente que visa ultrapassar fronteiras cristalizadas.

No aspecto concernente ao estudo da questão identitária na América Latina, a proposta de Silviano Santiago possibilita o exercício de se pensar a(s) identidade(s) latino-americana(s) dentro da perspectiva do entre-lugar. Deste modo, seria possível vislumbrar a existência de uma identidade subversiva e transformadora, devoradora dos costumes europeus e ao mesmo tempo independente da influência destes, criando, a partir dessa incorporação e autonomia, um novo olhar identitário, capaz de transitar entre os dois universos (tanto do centro quanto da periferia), não se tornando, a partir dessa postura, dependente de qualquer um deles, habitando o entre-lugar, o espaço limiar, cuja pujança decorre da pluralidade de lugares que dão contornos amorfos e assimétricos a uma identidade profundamente multifacetada.

Neste mesmo caminho e analisando mais especificamente a literatura andina, Antonio Cornejo Polar trabalha com o conceito de *Heterogeneidade*. Nele, abre-se o espaço para os processos de produção literária em que se intercalam dois ou mais universos culturais distintos. É o autor mesmo quem diz:

[...] el funcionamiento de los procesos de producción de literaturas en las que se cruzan dos o más universos socio-culturales, desde las crónicas hasta el testimonio, pasando por la gauchesca, el indigenismo, el negrismo, la novela del nordeste brasileño, la narrativa del realismo mágico o la poesía conversacional, literaturas a las que llamé "heterogéneas"[...]. Me gustaría que quedara en claro, sin embargo, que esa categoría me fue inicialmente útil, como queda insinuado más arriba, para dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales, de manera especial el indigenismo, poniendo énfasis en la diversa y encontrada filiación de las instancias más importantes de tales procesos (emisor/discursotexto/ referente/ receptor, por ejemplo). Entendí más tarde que la heterogeneidad se infiltraba en la configuración interna de cada una de esas instancias, haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites (POLAR, 2003, p. 10).

Para Polar, a heterogeneidade é a marca preponderante da multiplicidade sociocultural da região dos Andes, e que, vista de certo modo, se espalha por toda à América Latina, já que todo o subcontinente foi fortemente marcado pela interseção cultural do europeu, do negro e do índio. Olhando a partir deste viés, é possível estender esse conceito de heterogeneidade, inicialmente pensando de um ponto de vista literário, para o campo identitário, e formular que, esta literatura complexa e plural, assim como a identidade latino-americana, é definida pela convergência conflitiva de dois ou mais universos socialmente e culturalmente díspares. Assim sendo, o “eu” latino-americano, como a literatura andina, é fruto de uma configuração onde instâncias se entrecrocaram, formulando a partir do conflito uma entidade literária ou identitária, instável, multifacetada, líquida, quebradiça e ao mesmo tempo contraditória.

2 EL CRIOLLO CORREGIDOR E O JAGUAR GUARANI

2.1 O UNIVERSO LITERÁRIO DE ZAMA

Zama, romance publicado em 1956, pelo escritor argentino Antonio Di Benedetto (Mendoza, 1922 – Buenos Aires, 1986), poderia estar entre as obras fundamentais da literatura latino-americana do século XX, mas é pouco conhecida em alguns países do subcontinente, como é o caso do Brasil. Muitas vezes estudada sob uma perspectiva psicanalítica e existencialista, *Zama* também contém fortes indagações de cunho histórico/social, ainda hoje não respondidas plenamente pela comunidade latino-americana, que luta pela construção de um saber descolonizado e pelo reconhecimento e constituição de uma identidade ressignificada e heterogênea.

Ambientado no final do século XVIII, entre os anos de 1790 e 1799, o romance de Di Benedetto tem como cenário o espaço latino-americano, sob o domínio do império espanhol, mais precisamente onde hoje se encontra a República do Paraguai. O personagem protagonista, Don Diego de Zama, funcionário da coroa espanhola, representa um homem em profunda crise identitária, visto que nasceu na América, mas seus olhos e ideais voltam-se para o Velho Continente, de onde espera um reconhecimento que nunca vem. Desde essa perspectiva, seu anseio pode ser analisado por meio de uma problemática em que o autorreconhecimento e a identidade do sujeito americano encontram-se fragilizados, em virtude do controle que este sofreu por parte do colonizador europeu, que lhe usurpou a terra e dominou-lhe a cultura e os demais campos do saber. Todos esses traços são abordados na obra por meio da narrativa em primeira pessoa, conduzida pelo próprio Zama, e dos fluxos de pensamento do personagem. Este cumpre suas funções na estrutura da corte, e, com isso, espera obter dela um traslado para a Europa. Diego de Zama possui uma concepção colonialista de que o europeu é superior ao americano. Tal noção pode ser constatada em um grande número de passagens da obra, como, por exemplo, na sua obsessão por mulheres brancas e espanholas, em contraposição a seu desprezo pelas americanas, principalmente as indígenas e negras.

Desterrado em seu próprio continente, Zama sonha com a aproximação física a um universo que o renega, ao mesmo tempo em que este lhe introduz uma visão de mundo da qual ele nunca pertencerá. O contexto histórico aqui é importante para esclarecer que, de acordo com Aníbal Quijano, durante a conquista e o período de colonização, os demais povos não podiam autoafirmarem-se enquanto sujeitos, já que eram considerados inferiores em relação a seus colonizadores, detentores, segundo estes, de uma cultura “civilizada” e elevada comparativamente às demais.

Na obra de Di Benedetto, Zama é incapaz de reconhecer-se como sujeito emancipado enquanto americano na América conquistada. Por isso, busca, através dos encargos de corregedor e conselheiro letrado, méritos que lhe pudessem outorgar prestígio e o colocar em pé de igualdade com os espanhóis. Ao invés de assumir a sua condição de americano e lutar pela reconquista da terra, Don Diego escolhe trabalhar passivamente para o conquistador, na vã esperança de ser reconhecido dentro de uma sociedade que o renega. Há, já no início do romance, uma reflexão metafórica apresentada pelo narrador-protagonista, que reconhece, na história contada pelo personagem espanhol Ventura Prieto, essa sua relação de submissão com um mundo que o repele:

Dijo que hay un pez en ese mismo río, que las aguas no quieren y él, el pez, debe pasar la vida, toda la vida, como el mono, en vaivén dentro de ellas; pero de un modo más penoso, porque está vivo y tiene que luchar constantemente con el flujo líquido que quiere arrojarlo a tierra. Dijo Ventura Prieto que estos sufridos peces, tan apegados al elemento que los repele, quizás apegados a pesar de sí mismos, tienen que emplear casi íntegramente sus energías en la conquista de la permanencia y aunque siempre están en peligro de ser arrojados del seno del río, tanto que nunca se les encuentra en la parte central del cauce, sino en los bordes, alcanzan larga vida, mayor que la normal entre los otros peces. Sólo sucumben, dijo también, cuando su empeño les exige demasiado y no pueden procurarse alimento. Yo había seguido con viciada curiosidad esta historia que no creí. Al considerarla, recelaba de pensar en el pez y en mí a un mismo tiempo. Por eso invité a Ventura Prieto a que regresáramos y retuve mis opiniones (DI BENEDETTO, 2016, p. 18).

Na passagem citada, percebe-se que, na história contada a Zama por

Ventura Prieto, é possível inferir que há um duplo fracasso por parte daquele que deseja integrar-se àquilo que o repele. No primeiro caso, pode-se entender que, apesar de viver mais que os demais – e aqui vale fazer uma ressalva para falar-se do extermínio dos povos americanos que lutaram contra a conquista –, o sujeito nunca integrará de fato aquele mundo que o rejeita, pois viverá sempre às suas margens. Já no segundo caso, deixará de existir justamente porque negou aquilo que é, isto é, o seu próprio eu (latino-americano), para tentar alcançar o centro do rio (o mundo do colonizador). Trata-se, portanto, do dilema de Diego de Zama: negar a si para buscar um inalcançável reconhecimento que lhe fará sucumbir.

Como foi já dito anteriormente, o romance transporta o leitor para o final do século XVIII. Di Benedetto mesmo afirmou, em uma entrevista concedida ao crítico alemão Günter Lorenz, que antes de começar a escrever *Zama* fez uma exaustiva investigação sobre a ortografia, a hidrografia, a fauna, os ventos, as árvores, os pastos, a arquitetura, os costumes domésticos, as famílias indígenas e a sociedade colonial da época, porém, em pouco tempo, decidiu deixar tudo isso em segundo plano para escrever uma narrativa que renunciasse à tentativa de reconstruir de forma minuciosa qualquer referente histórico:

prescindi del Paraguay histórico, prescindi de la historia, mi novela no es histórica, nunca quiso serlo. Me despreocupé de cualquier tacha de anacronismo, imprecisión o malversación de datos reales. Me puse a reconstruir una América medio mágica desde adentro del héroe. Jamás, mientras escribía, ni al corregir ni al pulir, consulté un libro, ni mis apuntes (DI BENEDETTO, 1971, p. 132).

Ao abdicar de escrever um romance eminentemente histórico, Di Benedetto introduz em sua narrativa a possibilidade de uma reflexão e (re)interpretação do passado através da sua literatura, sem a pretensão de se enquadrar em um determinado subgênero. Desse modo, *Zama* está longe de ser classificado como um romance histórico tradicional, já que, como o próprio autor declarou, o texto propõe não se prender à busca de veracidade factual. Neste sentido, o romance escrito pelo autor argentino rejeita uma reconstrução mimética do tempo pretérito, para preocupar-se em problematizá-

lo por meio das ações e atitudes das personagens envolvidas na trama romanesca. Vale também dizer que, apesar da obra ter sido ambientada no passado, Di Benedetto escreveu-a na década de cinquenta do século XX, período este marcado por intensos conflitos políticos e sociais na Argentina, advindos do peronismo e, posteriormente, das ditaduras civis-militares. É igualmente importante frisar que nesse período houve um grande debate na América Latina como um todo acerca do “ser” nacional e do revisionismo histórico. Levando-se isso em consideração, não seria demais afirmar que a crise de identidade da personagem, e o fato do escritor não ter ficado restrito aos acontecimentos históricos, podem estar relacionados com as discussões efervescentes do momento de elaboração do romance, revelando na composição artística de Di Benedetto a relação de interlocução entre passado e presente, a partir de um olhar problematizador.

A menção deste intercâmbio entre passado e presente na referida obra de Di Benedetto, possibilita perceber a situação relativamente recente a respeito do sujeito latino-americano, que se encontra no limiar de uma cultura de origem, inata, e de uma europeia, que o repele. A intersecção entre diferentes áreas do saber, como a literatura, a história, a filosofia e a sociologia, é um elemento primordial para compreender a crise identitária de Diego de Zama. Esta crise é o ponto inicial para abordar o desafio latino-americano de consolidar uma identidade heterogênea e descolonizada.

É importante mencionar que *Zama* não é uma ficção que simplesmente trata de uma realidade temporal e espacialmente distante, visto que é um relato que suscita um questionamento ainda hoje latente nos círculos intelectuais e nos meios acadêmicos do nosso subcontinente: o que é ser latino-americano?

2.1.1 Um romance do absurdo

O homem não é nada em si mesmo. Não passa de uma probabilidade infinita. Mas ele é o responsável infinito dessa probabilidade.

Albert Camus

Yo, Don Diego de Zama, estoy a la espera de algo que nunca llega. Essas poderiam ser as palavras que mais definem Zama, o personagem principal do romance homônimo escrito por Antonio Di Benedetto. À espera do quê? Poderíamos nos perguntar. Mas, talvez, para o absurdo que envolve a trama, o objeto almejado não seja mais importante do que a própria espera em si. Di Benedetto dedica o seu romance, logo de cara, “às vítimas da espera” (DI BENEDETTO, 2016, p. 12). Faz isso porque é na espera que se assenta Diego de Zama, *criollo*, corregedor, assessor letrado, funcionário da coroa espanhola na América conquistada e protagonista da obra. Aquilo que nunca chega guia os passos do personagem, envolto numa trama absurda em território latino-americano. Esperar aquilo que não vem é o mesmo que ter fé na desesperança, é agarrar-se ao nada, é flutuar no vazio, à espera do momento em que ocorrerá uma mudança, a qual o próprio indivíduo desacredita. Diego de Zama é o homem ciente do absurdo de crer em uma vida sem sentido, vazia, destinada à extinção, mas, por isso mesmo, digna de ser vivida, porque se não somos algo acabado, podemos partir do inacabado, e, assim, sermos os responsáveis pela nossa própria construção, já que somos nós quem damos contorno à forma maleável da existência. O protagonista dessa obra é notavelmente poderoso, porque faz parte de uma narrativa nova e distinta, ao mesmo tempo obscura e carregada de linguagem poética. É através do referido personagem que Di Benedetto nos apresenta a imagem do sujeito oriundo da modernidade, decepcionado e à espera daquilo que nunca chega.

Postas em comparação, espera e esperança são palavras foneticamente semelhantes, mas cada qual carregada de distinta significação. Enquanto uma pode servir para guiar os passos da existência, a outra é uma atitude perante o próprio ato de existir. A espera da qual fala Antonio Di Benedetto está profundamente ligada com a espera kafkiana, sartreana e camusiana, uma espera existencialista que reflete a imagem de um indivíduo sem esperança, esmagado por uma força absurda e irredutível, cujo poder invisível ameaça-o, ao mesmo tempo em que lhe instiga a potência.

Zama é um texto literário publicado em 1956, anterior à ditadura civil-militar argentina, a qual posteriormente viria a torturar Antonio Di Benedetto em seus porões. O absurdo do universo benedettiano também está profundamente

ligado com o absurdo visto pelo escritor durante o peronismo e, posteriormente, a já mencionada ditadura, que autoritariamente impôs um sistema de governo pautado no medo, na censura e na violência. *Zama* é uma obra que reconstrói imaginariamente, a partir de um entre-lugar, a conquista espanhola no Cone Sul-Americano. Mas, mais do que isso, é um romance que vem para iluminar o universo da literatura latino-americana, também sempre à espera de um reconhecimento que tarda a vir. É significativa, de um ponto de vista simbólico, a figura de dois animais no enredo do romance. Tanto o macaco morto quanto o peixe que nada contra a correnteza podem dizer muito mais sobre a América Latina do que muitos livros de história.

A figura do macaco morto, que se encontra dentro de um remanso no rio, que está por ir e não ir, em um giro que afirma e nega ao mesmo tempo, é um cadáver que não segue o curso normal da viagem, que se encontra no aguardo de algo que não acontece (a viagem). É plausível inferir que é por isso que o livro está dedicado às vítimas da espera: o macaco aguarda, o homem idem. O macaco morto ocupa uma posição de vítima, da mesma forma que a América Latina e toda a sua população. O subcontinente espera, seus filhos também. Já o peixe, que nada contra a corrente, que é repellido pelo centro do rio, isto é, que se encontra numa situação de margem ante o meio, prefigura uma imagem alegórica de resistência, pois, simbolicamente, empurrado demasiadamente com força pelo centro do capitalismo mundial, resiste bravamente na periferia do mundo, podendo ser, portanto, o universo latino-americano, que resiste a todo custo.

Analisada sob uma perspectiva existencialista, *Zama* aborda questões que afligiam Jean Paul Sartre, como o caso da liberdade, princípio do existencialismo. Nesta direção, Jimena Néspolo, em sua tese de doutorado *Sujeto y Escritura en la Narrativa de Antonio Di Benedetto*, afirma:

Zama actualiza la posición sartreana en cuanto al significado de la libertad a la vez que pone en escena las contradicciones y debilidades del sujeto frente a su realidad. En la primera parte de la novela, Diego intenta excusar su conducta invocando el determinismo de "potencias interiores irreductibles", de un "juego de factores externos", y de "culpas heredadas". Siente que lleva dentro de sí una poderosa negación, superior a cualquier rebeldía, a cualquier aplicación de sus fuerzas. Más adelante rechaza esta actitud inauténtica

con la que ha tratado de presentarse como víctima, sin culpa ni responsabilidad, y admite que no supo pronunciarse y elegir a tiempo. Finalmente, se acepta responsable de su destino cuando declara que: "igualmente en el momento último se puede elegir" (NÉSPOLO, 2003, p. 129-130).

Analisado a partir deste prisma, percebe-se que Diego de Zama sofre uma transformação ao longo da trama. Sua negação da liberdade, respaldada por um determinismo com o qual justifica suas debilidades, vai se enfraquecendo, assim como ele, no decorrer da narrativa, culminando, por fim, na tomada de consciência das suas responsabilidades como sujeito detentor de liberdade. Neste sentido, o texto literário de Di Benedetto é tão libertário quanto o romance *La Nausée* (1938), primeira obra ficcional existencialista de Sartre. É um indício de que a literatura latino-americana estava atenta com as reflexões filosóficas do seu tempo. Sabe-se que, nos anos 50 do século XX, a corrente filosófica de pensamento ligada ao existencialismo estava amplamente difundida pelo mundo, inspirando grande parte dos muitos escritores latino-americanos ou não. No que concerne a essa ampla difusão do pensamento existencialista ao longo da década de cinquenta, Jimena Néspolo afirma:

En la década del cincuenta la corriente existencialista estaba lo suficientemente difundida para que incluso fuera considerada como una influencia radical para gran parte de los escritores que comenzaron a publicar en esos años. El conocimiento y difusión de esta filosofía estaba, por otro lado, arraigada desde hacía ya algún tiempo en el mundo hispánico gracias a Unamuno, a quien se debió la temprana difusión en lengua española del pensamiento de Kierkegaard. La introducción y lectura crítica de los textos de Heidegger en español antecede, asimismo, a su conocimiento en otros idiomas. José Gaos (traductor de Ser y tiempo), Ortega y Gasset, Laín Entralgo, entre otros, contribuyeron al estudio del existencialismo cada uno desde su propia perspectiva filosófica. En este sentido, la estrecha relación que Ortega y Gasset mantuvo con el grupo Sur durante la década del 30 fue por demás significativa. Conocedor pormenorizado de la filosofía alemana, Ortega aplicó con originalidad las ideas de Heidegger a su análisis de la historia y la sociología. La aparición de teorías afines tanto en Alemania y Francia como en España, fue seguida de cerca por un amplio sector de la intelectualidad argentina. Desde la cátedra, por medio de traducciones y de ensayos críticos, Carlos Astrada, Vicente Fatone y Miguel Angel Virasoro, entre otros, popularizaron las ideas de Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel y Jaspers. Las obras filosóficas y literarias de estos

autores, los ensayos, novelas y obras de teatro de Camus, sumado a otras manifestaciones —en la ficción y en la escena— de una visión existencialista conformaron sin duda un contexto intelectual y artístico suficientemente contundente para influir de manera singular en la narrativa de Di Benedetto (NÉSPOLO, 2003, p. 128-129).

A obra de Di Benedetto poderia ser considerada hoje parte fundamental da literatura argentina e latino-americana, pois é capaz de falar tanto sobre aspectos locais (processo de colonização instaurado no continente americano) quanto de temas universais, na medida em que debate conceitos filosóficos que atingem as mentes de grande parte do planeta. Isso mostra que Di Benedetto, enquanto escritor, pendia para o lado filosófico que acreditava que a liberdade era capaz de arrebentar os grilhões que prendiam o mundo às injustiças. A busca pela real autonomia da América Latina passa pela tomada de consciência de que a liberdade depende de um novo olhar identitário do sujeito latino-americano, cujas ações podem libertar o próximo e a comunidade ao redor. Di Benedetto combatia a ideia metafísica de que a liberdade seria um princípio transcendente que estaria fora do homem, e, por isso, que deveria ser alcançado. Em relação a esse aspecto, observa-se o pensamento do narrador-protagonista em *Zama*: “*Entonces, pensando que él se hallaba entre nosotros y nosotros padecíamos necesidades, tropiezos y muertes por encontrarlo, se me ocurrió que era como buscar la libertad, que no está allá, sino en cada cual*” (DI BENEDETTO, 2016, p. 219).

Ciente de que a liberdade era algo construída e conquistada subjetivamente por cada indivíduo, Di Benedetto lança mão desses pensamentos ao longo da narrativa de *Zama*. Na parte supracitada, Diego de Zama, conjuntamente com uma comitiva de soldados espanhóis e *criollos*, está em busca de um bandoleiro foragido, de nome Vicuña Porto, que, em realidade, se encontra astutamente escondido dentro das fileiras do próprio destacamento da coroa espanhola. Desse modo, o autor nos instiga a pensar que a liberdade – que pode ser associada à figura do bandoleiro, o qual transgredir a regra e a ordem opressoras estabelecidas pelos espanhóis – está bem mais próxima do que se imagina. A liberdade pode ser perigosa, como bem representa Di Benedetto nessas linhas. Ela pode trazer padecimentos, tropeços e até mesmo mortes, mas, mesmo assim, não pode deixar de ser

buscada. Como disse Sartre em *O Existencialismo é Humanismo*, “estamos condenados a ser livres” (SARTRE, 1946, p. 18). Então, a partir dessa perspectiva, diferente do que pensava Euclides da Cunha – que na obra *Os Sertões* (2016, p. 19) afirmou que estávamos condenados à civilização, e, por isso, fadados a nos colocarmos numa posição subordinada aos pensamentos progressistas europeus –, pode-se dizer que Di Benedetto se colocou ao lado do existencialismo libertário e expressou em sua narrativa literária que a América Latina e seus filhos miscigenados também estão “condenados” a serem livres.

Assim como outros autores, Di Benedetto pode ser considerado um escritor-filósofo, quando se analisa sua capacidade de criar, dentro de seus romances, um mundo próprio, complexo e altamente reflexivo. Nesta perspectiva, Jimena Néspolo faz a seguinte afirmação:

Como Dostoievsky, como Kafka, como Proust, Antonio Di Benedetto es un "escritor filósofo". Oponiéndose a los escritores de tesis, es decir, a aquellos que sólo "cuentan una historia" para presentar una idea, los escritores filósofos crean -con una gran conciencia reflexiva- un mundo con coordenadas propias fuertemente identificables (NÉSPOLO, 2003, p. 155).

O absurdo contido em *Zama* está retratado em um ponto essencial, que dialoga com o ensaio filosófico *O Mito de Sísifo* (1942), de Albert Camus. Este ponto seria a espera, a ação de estar sempre esperando, mesmo não havendo nenhuma esperança de retorno ou resposta para esta atitude, e, mesmo assim, o personagem aguarda, espera um devir que nunca se concretizará. É Albert Camus, em seu referido ensaio, quem nos fala do absurdo contido no ato de esperar:

Nesse momento, o absurdo, ao mesmo tempo tão evidente e tão difícil de conquistar, volta para a vida de um homem e reencontra sua pátria. Nesse momento, ainda, o espírito pode deixar a estrada árida e ressequida do esforço lúcido. Agora ela desemboca na vida cotidiana. Redescobre o mundo do "se" anônimo, mas o homem aí retorna, doravante com sua revolta e sua sagacidade. Desaprendeu de esperar. Esse inferno do presente é finalmente o seu reino. Todos os problemas readquirem os seus gumes. A evidência abstrata se retira ante o lirismo das formas e das cores. Os conflitos espirituais se encarnam e recobram o abrigo miserável e magnífico do

coração humano. Ninguém está resolvido. Mas todos estão transfigurados (CAMUS, 2012, p. 35).

Diego de Zama não desaprende de esperar, pelo contrário, situa-se na espera e aguarda esperançosamente o futuro que lhe é negado a todo momento pelo seu presente, composto de formas e cores vivas relacionados à espacialidade latino-americana. A selva tropical deveria ser a sua pátria, mesmo que a considere úmida e infecunda. Este espaço, para Zama, é condição indispensável para a lucidez e clarividência da qual fala Camus no fragmento supracitado. No entanto, o personagem prefere se refugiar em um exílio de esperanças, com o qual engana-se. Diego de Zama nega o absurdo, rejeita o seu presente e refugia-se no porvir. A Europa é o seu paraíso idealizado, enquanto a América o seu inferno presente. O trópico, que lhe deveria inflar o espírito lúcido, lhe sufoca o pensamento. Na trilha desse caminho reflexivo, no que diz respeito à relação entre os romances de Di Benedetto e o pensamento camusiano, Néspolo comenta:

Quizá, hasta el momento, no haya sido cabalmente valorada la influencia de este escritor [Camus] en la narrativa de Antonio Di Benedetto. Tres grandes temas son los que definen el ensayo El mito de Sísifo de Albert Camus, y tres grandes temas, precisamente, son los que organizan la trilogía novelesca de Di Benedetto. La espera, la búsqueda metafísica que deviene en la comprensión y aprensión del absurdo, y el suicidio, son los tres ejes temáticos sobre los que se construyen las novelas Zama, El silenciero y Los suicidas, respectivamente. Sin duda, esto no es mera coincidencia. Aunque no tuviéramos en cuenta las innumerables entrevistas en las que el escritor menciona a Camus como uno de los pocos autores contemporáneos a los que admira, el tipo de narrador y el tiempo verbal utilizado, junto al hecho de que la trama y la acción textual se centran en un problema filosófico que aqueja al sujeto, todo esto de por sí impone una proximidad estética altamente significativa (NÉSPOLO, 2003, p. 156).

Quando Antonio Di Benedetto elege temas filosóficos para compor sua literatura, ele coloca em diálogo elementos locais e universais em seu texto ficcional. Desse modo, *Zama* não pode ser lido apenas como um romance que trata da realidade colonial da América Latina, mas também como um escrito que representa realidades comuns ao ser humano em geral.

2.1.2 Outras significações e possibilidades interpretativas em *Zama*

A multiplicidade de leituras possíveis que se podem atribuir ao romance, quiçá, seja o mais destacado feito de Di Benedetto ao escrevê-lo. A pluralidade interpretativa, corroborada com as reflexões existenciais sobre o sujeito e o próprio ato da escritura, dão a *Zama* um toque especial. Da discussão sobre o “eu” do ser latino-americano à desconstrução dos romances históricos tradicionais – baseados em uma tentativa de reconstrução arqueológica e “fidedigna” de um passado, muitas vezes, inexistente –, *Zama* perpassa por vários questionamentos que lhe dão uma força notável, como o próprio fato de ser um romance ambientado no final do século XVIII, mas que traz questionamentos para serem pensados/refletidos no presente de sua publicação (1956). Jimena Néspolo, em sua já mencionada tese de doutorado, abordando a leitura relacionada à discussão sobre uma identidade latino-americana, ou um “ser latino-americano” na obra de Di Benedetto, destaca o seguinte:

Así, aun en un artículo reciente publicado en el diario La Nación Emilio Cócara decía: "América Latina sin despotismos y sin tormentos, sin atropellos a la dignidad del hombre y sin autoritarismo no se puede concebir (...) Esta es la esencia trágica de América Latina" y Diego de Zama ha de ser entonces "un símbolo de la amencanidad toda, porque América Latina aún espera". Por su parte, Graciela Maturo en su lectura de la obra de Di Benedetto a partir de lo puramente biográfico ha entendido a Zama como "la búsqueda de una identidad personal y un destino que se fusionan con la búsqueda de la identidad y el destino americano" (NÉSPOLO, 2003, p. 176).

Outro importante elemento a ser salientado neste romance, diz respeito à sua construção linguística. Di Benedetto criou, ao escrevê-lo, um universo próprio linguisticamente. Este é composto de algumas palavras em guarani, meia dúzia de arcaísmos, pouco coloquialismo, e é guiado por uma linguagem de frases curtas, cuja utilização de verbos transitivos e o uso de metáforas dão a verossimilhança almejada pelo autor para criar uma língua capaz de abarcar uma atmosfera característica em *Zama*, isto é, uma atmosfera que busca interligar o passado e o presente, tanto esteticamente quanto no enredo da

trama. No que se refere ao estilo da escrita de Di Benedetto, Antonio Pagés Larraya, em um artigo publicado no jornal argentino *La Razón*, em 1966, afirma o seguinte:

Zama es una novela histórica escrita desde el punto de vista existencial. (...) Y aunque la historia se sitúe a fines del siglo XVIII tiene un sabor moderno que nace de la técnica del relato y de haber renunciado al arcaísmo lingüístico, aunque use giros y palabras de sabor arcaico. Nimbada a veces de sutilísimo humor esa prosa, que sabe ser lenta o cortante, según convenga al ritmo de la historia, revela la posesión de un estilo (PAGÉS LARRAYA, 1966, s/p).

A prosa utilizada em *Zama* é marcada pela concisão na escrita, isto é, não há um rebuscamento linguístico. A linguagem é depurada, sem exageros. A construção textual diz mais com seus silêncios do que com o que está dito, e, mais ainda, as metáforas no romance são correlacionadas com imagens de alta densidade simbólica, como pode ser notado neste trecho:

Salí de la ciudad, ribera abajo, al encuentro solitario del barco que aguardaba, sin saber cuándo vendría. Llegué hasta el muelle viejo, esa construcción inexplicable, puesto que la ciudad y su puerto siempre estuvieron dónde están, un cuarto de legua arriba. Entreverada entre sus palos, se maneja la porción de agua del río que entre ellos recae. Con su pequeña ola y sus remolinos, sin salida, iba y venía, con precisión, un mono muerto, todavía completo y no descompuesto. El agua, ante el bosque, fue siempre una invitación al viaje, que el no hizo hasta no ser mono, sino cadáver de mono. El agua quería llevárselo y lo llevaba, pero se le enredó entre los palos del muelle decrepito y ahí estaba él, por irse y no, y ahí estábamos. Ahí estábamos, por irnos y no (DI BENEDETTO, 2016, p. 17).

No tocante à pretensão histórica em *Zama*, poderíamos nos deparar com os seguintes questionamentos: *Zama* é um romance histórico ou a refutação desse gênero? *Zama* está do lado da suposta busca de veracidade atribuída aos romances históricos ou a favor da impossibilidade de se reconstruir fielmente o passado? A obra engendra uma visão ficcional do passado? *Zama* poderia ser classificado como novo romance histórico? Entretanto, não é o objetivo dessa dissertação discutir a aproximação ou não do romance *Zama* com as ideias de Fernando Aínsa ou Seymour Menton

acerca do que seria o novo romance histórico latino-americano. No que diz respeito às suposições acerca da possível pretensão histórica de *Zama*, o pesquisador Aníbal Jarkowski afirma:

Escrita y corregida, según su autor, en menos de un mes, Zama es no solo la gran novela de Di Benedetto sino también una de las más relevantes de la literatura en nuestra lengua. “Novela histórica” para unos, “soliloquio lírico” para otros, rinde tributo tanto a la verosimilitud como al despropósito. Y esa oscilación no hace más que remedar magistralmente las desazones de su protagonista, víctima de una espera que ninguna circunstancia logrará mitigar (JARKOWSKI, 2016, p.35).

Nessa mesma direção de consideração analítica a respeito da obra de Di Benedetto, Aníbal Jarkowski, citando o escritor e ensaísta argentino Juan José Saer (1937-2005), suscita a possibilidade de *Zama* ser considerado ou não um romance histórico:

*Juan José Saer, uno de los más rotundos e inflexibles admiradores de la obra entera de Di Benedetto, hacia 1973 escribió un ensayo –casi un panegírico– en el que se empeñó en señalar que Zama no era, de ningún modo, una “novela histórica”, sino que, “en realidad, lejos de ser semejante cosa, Zama es, por el contrario, la refutación deliberada de ese género”. Leído hoy, el énfasis que Saer dedica a esa cuestión parece corresponder menos a la intención de alumbrar las mayores virtudes de esa novela que a la intención de polemizar con lecturas ajenas y declarar algo así como la firma de un pacto de sangre entre la obra de Di Benedetto y la suya, ocupada en esos momentos en la redacción final de *El limonero real*. No hay lector actual de Zama que se distraiga razonando si era cierto, o no, lo que tanto había inquietado al futuro autor de *El entenado*. En una parte porque, como el propio Saer dictaminaba, “no hay, en rigor de verdad, novelas históricas, tal como se entiende la novela cuya acción transcurre en el pasado y que intenta reconstruir una época determinada”. Escéptico ante cualquier intento que se propusiera semejante reconstrucción, Saer observaba que en una novela con pretensiones de histórica “no se reconstruye ningún pasado sino que simplemente se construye una visión del pasado, cierta idea o imagen del pasado que es propia del observador y que no se corresponde a ningún hecho histórico preciso”. Y en otra parte porque, admitiendo que ningún novelista moderno se propondría, honestamente, ofrecer una ficción como una reconstrucción con algún valor documental, con un criterio más tolerante puede admitirse que, al cabo, sí hay novelas históricas, aunque en términos más amplios, que*

se ofrecen como valiosas muestras de ese subgénero. Novelas como Los dueños de la tierra, de David Viñas; Yo, el supremo, de Augusto Roa Bastos; El siglo de las luces, de Alejo Carpentier. En esta dirección, un expertísimo conocedor de la obra de Saer, como Julio Premat, en su prólogo a los Cuentos completos de Di Benedetto no se mostró atribulado al rotular Zama como, sencillamente, “novela histórica” (JARKOWSKI, 2016, p. 37).

Vê-se, pois, que diante de tal debate não há unanimidade quanto à ideia de se considerar a obra de Di Benedetto como um romance histórico ou não. Juan José Saer, ao afirmar que *Zama* era a refutação do referido subgênero, se refere tão somente ao romance histórico tradicional, preocupado em narrar em consonância com uma suposta veracidade e fidedignidade em relação aos acontecimentos pretéritos. Saer, sabendo ou não das discussões que problematizaram a ideia de “verdade” na representação do passado, afirma o que muitos também consideram dos romances históricos tradicionais, oriundos da concepção positivista/cientificista do século XIX, isto é, de que estes, como toda construção discursiva, são incapazes de representar de forma plena a refiguração do tempo pregresso, tendo em vista que é impossível reconstruir o passado de modo objetivo, já que qualquer tentativa é simplesmente a construção de uma visão subjetiva e parcial de uma determinada temporalidade anterior. Portanto, no que concerne a este debate, poderíamos sugerir que *Zama* é um romance tão histórico quanto qualquer outro que ambiente sua trama no passado, mas que não tem a pretensão de ligar-se a ele pelos elos factuais e causais. Sabe-se que Di Benedetto, antes de escrever a obra, pesquisou algumas fontes para dar verossimilhança à trama, mas que, no momento de configurá-la, pôs de lado suas pesquisas e concentrou-se tão somente na trama. Em entrevista a Günter Lorenz, diz o escritor argentino:

Para Zama leí geografía, historia, arquitectura, mineralogía, climatología, consulté tratados de medicina naturista y el diccionario guaraní. Un día me deshice de todos los libros que había estado hojeando y me puse a escribir el mío. “Aquella visión inicial y la preparación con la lectura de libros ajenos debieron dar una gran intensidad a la redacción”. Escribí Zama en menos de un mes, durante un período de licencia de mi trabajo, en el que me encerré en una casa vacía. Los dieciocho días de licencia pasaron demasiado pronto y concluí la novela ya reincorporado a mi tarea habitual. La prisa me impuso un estilo urgente (breve, de frases cortas, muy condensado)

aunque afortunadamente (y contra mis temores) adecuado al vértigo de las peripecias de don Diego (DI BENEDETTO, 1971, p. 132).

A partir da citação acima, pode-se dizer que Di Benedetto optou por não se ater esteticamente à representação de uma determinada cor local. Percebe-se que, para compor o romance, o autor fez uma vasta pesquisa relacionada a diferentes áreas do conhecimento, com o intuito de ter subsídios para representar de modo verossímil a época e o espaço enfocados. Apesar disso, o escritor argentino rechaçou a ideia de elaborar um romance histórico, não se preocupando com anacronismos ou imprecisões referentes a dados reais, conforme nota-se no excerto abaixo:

Prescindi del Paraguay histórico, prescindi de la historia, mi novela no es una novela histórica, nunca quiso serlo. Me despreocupé de cualquier tacha de anacronismo, imprecisión o malversación de datos reales. Me puse a reconstruir una América medio mágica desde adentro del héroe (DI BENEDETTO, 1971, p. 132).

Neste sentido, observa-se que Di Benedetto renunciou ao objetivo de tentar reconstruir fidedignamente o passado, refutando a pretensa ideia de uma narrativa alicerçada factualmente em relação ao tempo pretérito. A força de *Zama* consiste justamente nesta renúncia, visto que é um romance criado para não ligar-se forçada ou artificialmente a uma temporalidade pregressa, mas sim para ter coerência com a lógica interna do texto. Jimena Néspolo, analisando o texto romanescos de Di Benedetto, nos conta uma interessante fonte que pode ter inspirado o escritor na elaboração de *Zama*:

El libro de Bischoff, que Di Benedetto ha elogiado en una reseña aparecida en el diario Los Andes en el mes de diciembre de 1952 es la biografía de un personaje real que nace en Jujuy en 1753 (de padre español y madre criolla) y pasa en ese medio los años de su niñez, para luego trasladarse a Córdoba y estudiar en el colegio de Nuestra Señora de Monserrat. En la Universidad de Córdoba alcanza los títulos de bachiller, licenciado y maestro en Artes (1772) y de licenciado y doctor en Teología (1776). Posteriormente solicita el puesto de Corregidor de Chichas, el cual ejerce, y es designado luego Justicia Mayor de Tanja. Tras su casamiento en Jujuy, debe dejar a su mujer para desempeñar su cargo durante el periodo particularmente violento y agitado que

sucede a la rebelión de Tupac Amaru de 1780. Con la abolición de los corregimientos y la reorganización de los virreinos, Zamalloa no obtiene un puesto ventajoso y es designado Teniente Asesor Ordinario de Paraguay, razón por la cual va a residir a la ciudad de Asunción en 1785. Así, siendo funcionario directamente vinculado al gobernador Joaquín Alós —de quien Bischoff afirma que fue un verdadero azote a la civilidad asunceña— Zamalloa sufrió muchos apremios hasta incluso ser acusado en 1789 de mantener relaciones ilícitas con una dama. En 1796 —señala el biógrafo— Alós es reemplazado en el cargo por Lázaro de Rivera, y tres años después Zamalloa es trasladado a Montevideo para actuar también como asesor de gobierno, hasta su jubilación, y luego como Asesor Honorario de la Audiencia de Buenos Aires. Finalmente, poco antes de la Revolución de Mayo, se traslada a Córdoba y en enero de 1811 es designado Rector de la Universidad de Córdoba, función que habrá de desempeñar hasta su muerte acaecida en agosto de 1819.

Aunque en la novela no se actualiza con exactitud este trasfondo histórico, ni tampoco se alude directamente a ninguno de estos sujetos, puede leerse más allá de la homonimia casual entre Zama y Zamalloa, una notable coincidencia de vivencias, en lo objetivo y concreto, durante el periodo sufrido por ambos en la Asunción de 1790 (NÉSPOLO, 2003, p. 180).

Di Benedetto, da mesma forma que não se detém em sua elaboração literária na suposta fidedignidade histórica, tampouco se preocupa com uma pureza linguística na fala de seus personagens ambientados no final do século XVIII. Tal estética, sobre a qual se constrói um universo linguístico próprio, foi deliberadamente desenvolvida pelo autor para escrever o seu discurso artístico sobre o passado, narrado de forma contemporânea ao contexto de publicação. *Zama*, apesar de narrar a história de um personagem imerso nos bosques americanos durante o domínio espanhol, é um romance escrito com uma linguagem moderadamente adaptada ao seu momento de elaboração (década de cinquenta do século XX), sem os arcaísmos excessivos relacionados ao final do século XVIII. Nessa esteira de pensamento, Aníbal Jarkowski assevera:

La lengua de Zama no se funda en una estilización que duplique ningún castellano literario de fines del siglo XVIII, que es el tiempo en que se desarrollan las peripecias de don Diego, pero tampoco incurre en anacronismos extravagantes que interrumpen, a cada página, la ilusión de verdad de lo que se está leyendo, y eso se debe, en buena medida, a la evocación, a través del léxico y algunas maneras sintácticas, de un vago imaginario colonial. La selección lexical —“un bergantín airoso, que de presencia no más proclamaba buenas noticias, traje

epístola de Marta–, la frecuente omisión de los artículos –“tomé habitación”, “me reduje a casa”–, el recurso a inflexiones verbales y pronominales de la segunda persona –“nada os autoriza”; “¡Vengadme, don Diego!”; “vuesa merced”– y, de vez en vez, el hipérbaton leve –“eso a la mujer escuece”; “mal me causa”– desplazan la lengua de la novela hacia un pasado impreciso (JARKOWSKI, 2016, p. 38).

A partir do mencionado distanciamento do subgênero romance histórico e da criação de um universo linguístico próprio, nota-se que Di Benedetto se recusou a escrever um romance engessado em determinado modelo estético, para debruçar-se na confecção de uma narrativa que expressasse uma visão particular sobre o passado relacionado à América colonizada.

Outro elemento estético para se analisar com atenção em *Zama* é o caráter paródico contido na narrativa. Linda Hutcheon (1988) cita a paródia como uma arma utilizada para subverter uma possível visão do passado. Segundo a pesquisadora, muitos autores da segunda metade do século XX utilizaram a paródia como recurso narrativo. Este, no entanto, não precisa vincular-se necessariamente à zombaria e ao ridículo. Neste sentido, diz Hutcheon:

[...] quando falo em “paródia”, não estou me referindo à imitação ridicularizadora das teorias e das definições padronizadas que se originam das teorias de humor do século XVIII. A importância coletiva da prática paródica sugere uma redefinição da paródia como uma repetição com distância crítica que permite a indicação irônica da diferença no próprio âmago da semelhança [...]. Essa paródia realiza paradoxalmente tanto a mudança como a continuidade cultural: o prefixo grego “para” pode tanto significar “contra” como “perto” ou “ao lado” (HUTCHEON, 1988, p. 47).

Hutcheon afasta a imitação ridicularizadora da paródia e destaca a capacidade desta de homenagear um ponto de vista ou um texto anterior, incluindo a ironia para tecer uma visão crítica do passado, que não necessariamente exclui a seriedade e a finalidade de uma obra transgressora. A estudiosa canadense destaca o papel da paródia em muitas obras literárias da segunda metade do século XX como ferramenta para possíveis visões políticas acerca de temporalidades passadas: “são todas visivelmente históricas e inevitavelmente políticas, exatamente por serem paródicas em sua

forma” (HUTCHEON, 1988, p. 43).

A partir das ideias de Hutcheon, pode-se abordar o elemento cômico no romance de Di Benedetto. O inverossímil e o ridículo também estão presentes em *Zama*. São ambos os elementos que estabelecem uma distância crítica para se analisar o passado. O efeito humorístico se deve à oposição dos fatos narrados por Zama e à débil interpretação que o personagem retira deles. O humor pode ser notado, principalmente, nas duas primeiras partes da obra. Nelas, fica evidente o caráter cômico do romance, quando, por exemplo, a personagem Luciana, espanhola desejada por Diego de Zama, lhe impele às mais patéticas situações, prometendo-lhe um amor futuro. De um modo geral, as tentativas frustradas de Zama de consolidar o seu desejo pelas brancas espanholas o colocam em situações ridicularizadoras e humilhantes.

Outras cenas burlescas presentes na narrativa que podem ser apontadas se passam quando o cavalo que pertenceu a Zama começa a ganhar corridas assim que ele o vende, ou quando o personagem precisa fugir de uma pousada para que o dono não o agrida verbal e fisicamente. Desse modo, percebe-se que Di Benedetto subverte a maneira usual de se narrar uma história ambientada na temporalidade pretérita, isto é, o modo tradicional que se colocava com “seriedade” diante dos fatos já desenrolados e documentados, desenvolvendo, por meio de seu romance, uma visão crítica e irônica do passado.

Neste romance de Di Benedetto, podemos observar a tentativa de se preencher algumas lacunas históricas do passado latino-americano sob o domínio espanhol, que foram negligenciados pela historiografia oficial. Em certo sentido, *Zama* tenta recontar a história a partir da visão do oprimido, dos seres marginalizados durante a conquista. A este respeito, Mauro Enrico Caponi, em estudo publicado com o título *A Fragmentação da Identidade em Zama: uma leitura genealógica*, expressa o seguinte sobre a reconstrução histórica no romance de Di Benedetto a partir dos personagens pertencentes ao polo hipossuficiente:

Os personagens caracterizam a trama de *Zama* não como a história dos vencedores, dos heróis e dos poderosos, pelo contrário, são seres marginalizados pelo poder e deixados à deriva como o macaco que Zama observa no início do relato.

São personagens que jogam com o destino, apostando de olhos fechados em um futuro de incertezas. São homens que vivem em um mundo perigoso onde os riscos de doenças são uma constante, onde as leis não são cumpridas e onde as promessas de um mundo novo desaparecem em um piscar de olhos. Esse olhar apresentado pelo livro de Di Benedetto pode ser entendido também como um contraponto ao que classicamente foi considerado como belo e digno de ser transformado em arte (CAPONI, 2017, p. 348).

Partindo-se da citação acima, pode-se colocar que a obra literária de Di Benedetto não focaliza a representação da história dos “grandes homens” e das “grandes nações”, retratadas nos denominados romances históricos clássicos, visto que em *Zama* o que se privilegia na narrativa é a história dos indivíduos marginalizados por um sistema-mundo que começou a formar-se com a invasão e conquista da América. O próprio protagonista é um latino-americano, cuja condição de *criollo* o impede de ascender socialmente e de ser aceito pelo universo do colonizador. A metáfora do peixe, contada por Ventura Pietro a Zama, é demonstrativa deste universo que repele o personagem:

Dijo que hay un pez en ese mismo río, que las aguas no quieren y él, el pez, debe pasar la vida, toda la vida, como el mono, en vaivén dentro de ellas; pero de un modo más penoso, porque está vivo y tiene que luchar constantemente con el flujo líquido que quiere arrojarlo a tierra. Dijo Ventura Prieto que estos sufridos peces, tan apegados al elemento que los repele, quizás apegados a pesar de sí mismos, tienen que emplear casi íntegramente sus energías en la conquista de la permanencia y aunque siempre están en peligro de ser arrojados del seno del río, tanto que nunca se les encuentra en la parte central del cauce, sino en los bordes, alcanzan larga vida, mayor que la normal entre los otros peces. Sólo sucumben, dijo también, cuando su empeño les exige demasiado y no pueden procurarse alimento. Yo había seguido con viciada curiosidad esta historia que no creí. Al considerarla, recelaba de pensar en el pez y en mí a un mismo tiempo. Por eso invité a Ventura Prieto a que regresáramos y retuve mis opiniones (DI BENEDETTO, 2016, p. 18).

No trecho, é possível vislumbrar a condição inferior do sujeito latino-americano, que nada a todo custo para o seio do rio e é repelido por este, que representa a figura do colonizador europeu. Esta metáfora também pode ser compreendida como a história dos oprimidos como um todo, repelidos e

rejeitados pelo mundo dos invasores/conquistadores. Neste sentido, é possível inferir que o romance de Di Benedetto almeja contar um pouco da trajetória de vida desses “peixes” que, impelidos constantemente à margem do rio, tendem a ter suas histórias marginalizadas e esquecidas pela sociedade eurocentrada.

2.2 NA TRILHA DE O RASTRO DO JAGUAR

O *Rastro do Jaguar*, publicado em 2009, do escritor, jornalista e documentarista brasileiro Murilo Carvalho (Carvalhópolis-MG, 1947), foi o ganhador do prêmio Leya da editora portuguesa em 2008. Na trama confeccionada pelo autor, o “eu” do sujeito latino-americano é constituído de uma identidade multifacetada, fruto da inter-relação das matrizes culturais que estabeleceram relações de convívio e embates na América Latina. É, ainda, uma tentativa de retratar os intensos choques culturais e sociais que marcaram a segunda metade do século XIX no Brasil e no Cone Sul Americano, além de denunciar as relações conflituosas estabelecidas entre os recentes constituídos Estados-nações e as populações originárias do subcontinente. Nessa direção, pode-se dizer que a obra de Carvalho constitui-se como uma narrativa que propicia lançar alguma luz sobre um dos lados mais obscuros e encobertos da memória e da história brasileira: a contenda violenta travada entre o Brasil e seus aliados (Argentina e Uruguai) contra o país vizinho, o Paraguai. Trata-se, também, de uma tentativa de ficcionalizar e retratar as escaramuças travadas pelos indígenas frente à perpetuação da exploração colonial financiada pelo Estado brasileiro, cujo objetivo visava conquistar as pequenas frações de terras ainda pertencentes às populações originárias, e dizimá-las num processo de branqueamento da população. Neste sentido, Rita Olivieri-Godet, em artigo publicado com o título de *Histórias de índios entre assimilação e resistência: O Rastro do Jaguar*, afirma que:

Entrelaçando a história da formação da nação brasileira com as das nações indígenas, Murilo Carvalho expõe as relações de força que determinam a construção de projetos identitários antagônicos. A opção pelo gênero do romance histórico, colocando em cena a Guerra do Paraguai, confere uma dimensão continental ao embate dos povos indígenas, ao

representar os conflitos que opõem os Guarani – que ocupavam os territórios colonizados por portugueses e espanhóis no sul do continente – aos Estados-nações sul-americanas emergentes (Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai). Além da Guerra do Paraguai, o romance enfoca outras guerras que a versão oficial da história ignora, mas que foram determinantes no processo de deslocamento, assimilação e destruição de povos indígenas, como os conflitos que opõem os Guarani aos colonos e gaúchos do Vale de Iguariçá e as batalhas travadas pelos Botocudos, no Vale do Jequitinhonha, vítimas da violência da expansão da ocupação territorial, desde os primórdios da colonização (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 176).

Sobre este escopo, a obra de Carvalho também recria uma guerra particular: a da definição de si mesmo, declarada pela personagem de nome Pierre, índio guarani levado ainda criança para a Europa, que retorna ao Brasil na época dos intensos conflitos, nos quais brasileiros, argentinos, uruguaios e paraguaios morriam aos milhares e os indígenas lutavam por uma terra onde pudessem viver novamente livres e em paz.

Murilo Carvalho opta por recuperar uma parte da história brasileira e latino-americana, ignorada ou esquecida pelos meios oficiais, referente ao passado dos povos indígenas e afrodescendentes, que, por meio da participação na formação política e histórica dos Estados-nações, ajudaram a compor, por exemplo, o que hoje chamamos de Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Ao entrelaçar conflituosamente o passado dos povos indígenas e afrodescendentes com o passado dos mencionados Estados nacionais, o romance revela a importância da participação dos ameríndios e africanos na construção nacional e identitária dos países latino-americanos, estabelecidas por meio do elo de domínio e resistência. Ademais, se propõe também a reinterpretar o passado histórico dos referidos países, já que desconstrói a visão adotada pela história tradicional, ao revelar, por exemplo, a participação indígena nos conflitos históricos e sociais das nações. Diz Rita Olivieri-Godet a respeito da trama romanesca de Carvalho:

A trama romanesca explora o cruzamento entre história e ficção, costurando habilmente personagens e fatos históricos com as “variações imaginativas” (Ricoeur, 1983) instauradas pela narrativa ficcional. Aos poucos, a narrativa de ficção vai desvelando episódios desconhecidos referentes à história dos

índios e integrando-os à “grande história”, num esforço de ressignificação do passado que participa igualmente da construção da consciência do presente, no qual o leitor da obra está inserido (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 179).

Tal escolha implica, por conseguinte, em estabelecer uma confrontação com os relatos históricos hegemônicos, tendo em vista que a narrativa decide reivindicar a atuação da matriz indígena na construção territorial e identitária da América Latina. Nesta mesma vertente, Rita Olivieri-Godet nos alerta sobre a capacidade inovadora do romance de Murilo Carvalho ao inserir os povos originários no centro da história nacional, de modo que ao recuperar a memória destas populações, questiona a própria história da formação do Brasil. A esse respeito, diz a pesquisadora:

A contribuição inovadora do primeiro romance do jornalista Murilo Carvalho à literatura brasileira contemporânea, *O Rastro do Jaguar*, agraciado com o prêmio Leya 2008, deve-se à escolha temática em revisitar aspectos da história dos índios no Brasil. A obra inscreve-se numa linha ficcional de questionamento da formação histórica da nação, optando por recuperar a memória histórica de povos indígenas, normalmente ignorada nas diversas tentativas de interpretação do país, seja devido ao desconhecimento da mesma, apesar dos esforços recentes de historiadores brasileiros que se dedicam ao assunto, seja pela preponderância de uma visão etnocêntrica que considera os povos indígenas como “sociedades ‘frias’, sem história”, visão contra a qual Manuela Carneiro da Cunha se insurge (Cunha, 1992, p. 11). Assume, dessa forma, uma função ética ao restituir parte do passado histórico dos índios no Brasil, esforçando-se por desvelar uma visão de mundo que continua a nos interpelar no tempo presente (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 175).

Inserida na narrativa por meio de cartas, a voz de Pierre, indígena levado para a França quando ainda era menino, se faz ouvir e dá também amplitude às outras vozes indígenas, que o discurso dominante tentou ideologicamente ocultar e destruir. Nestas missivas, a versão do branco conquistador (de que os povos originários eram seres que, em geral, aceitavam a cultura e a dominação europeia sem resistência) é problematizada com a descrição que Pierre faz da formação dos guerreiros guaranis e de suas táticas de preservação. Um exemplo que ilustra isso pode ser observado no fragmento a seguir:

A guerra, nos disse Ñezú, é parte da nossa imperfeição; os guerreiros guaranis são, na verdade, forjados pelo desconhecimento que outras nações têm dos preceitos de Ñamandu. Defender-se não é guerrear; quando somos atacados, precisamos nos preservar, pois a vida, como dom de Ñamandu, é cara demais e muito rara. Por isso nos formamos guerreiros: para nos preservar. O verdadeiro guerreiro de Ñamandu não busca inimigos, mas tem que ser forte e esperto em suas táticas para preservar seu povo. As guerras nos ensinam uma só lição: toda guerra é desgraça; é dor; é o domínio das trevas (CARVALHO, 2009, p. 368).

A altivez dos índios guaranis é destacada aqui como uma oposição ao discurso de que o indígena é um ser indolente, que historicamente nada fez para preservar sua cultura e o seu território³. Muito utilizada pelas vozes das classes dominantes e pela história oficial, para legitimar a conquista dos corpos e das terras indígenas, esta visão sobre os povos originários é rebatida pela versão que Murilo Carvalho insere no romance através das cartas de Pierre. Vê-se claramente, no fragmento destacado acima, que os índios não buscavam guerrear para conquistar, mas aceitavam a guerra como consequência. Em outra passagem – narrada por Pereira, personagem de origem portuguesa, grande amigo de Pierre e que veio ao Brasil para acompanhá-lo –, a voz narrativa homodiegética, trata de salientar a ideia de que os indígenas não aderiram pacificamente ao domínio do “civilizado” império brasileiro, visto que houve oposição por parte dos povos originários, até mesmo de forma violenta:

Hesitei; não sabia se deveria atirar. Os dois guaranis levantaram-se e fizeram fogo; não acertaram, os homens continuaram correndo, agora em zigue-zague, tentando chegar à borda da floresta, onde encontrariam proteção entre as árvores. Também comecei a atirar, era difícil acertar um vulto ziguezagueando na escuridão; um dos homens tombou, ferido pelos nossos tiros, mas o outro já penetrara na floresta. Um dos guarani correu sobre o homem caído e vi quando o degolou com dois golpes lentos de faca (CARVALHO, 2009, p.

³ Nesta direção, Francisco Adolfo de Varnhagen, o historiador oficial do império brasileiro, desqualificava os povos originários: “essas gentes vagabundas que [...] povoaram o terreno que hoje é do Brasil, eram pela maior parte verdadeiras emanações de uma só raça ou grande nação; isto é, procediam de uma origem comum, e falavam dialetos da mesma língua, que os primeiros colonos do Brasil chamaram geral” [...] “nos selvagens, não existe o sublime desvelo, que chamamos patriotismo, que não é tanto o apego a um pedaço de terra ou bairrismo, que nem sequer eles como nômades tinham bairro seu, como um sentimento elevado que nos impele a sacrificar o bem-estar e até a existência pelos compatriotas, ou pela glória da pátria” (VARNHAGEN, 1975, p. 15 e 24).

440).

Este excerto trata-se de uma cena de conflito entre os índios guaranis e os colonos do império brasileiro pelas terras do Vale do Iguariaçá, no sul do Brasil. Mais uma vez, é representada a resistência indígena frente à colonização de suas terras, o que serve novamente para (no âmbito do entrelaçamento dialógico-discursivo) contrapor a ideologia dominante e oficial da história, que cristalizou o discurso de que os índios eram seres passivos, incapazes, ociosos⁴ e que, em geral, aceitaram a cultura do homem branco sem resistência. A este respeito, Cíntia Paula Andrade de Carvalho, em estudo publicado com o título de *A ideia de Nação e Identidade Ameríndia em Maíra e O Rastro do Jaguar*, desenvolve a ideia de que a referida obra de Murilo Carvalho nos possibilita uma leitura do processo histórico conflituoso travado entre o “progresso” e a tradição ameríndia:

A história da busca identitária de Pierre mescla-se à luta de povos indígenas por reconhecimento e sobrevivência em territórios nos quais as nações sul-americanas impunham-se em uma marcha progressista. A narrativa aborda não apenas o impacto deste conflito sobre o destino das comunidades indígenas na América do Sul do século XIX, como também de outras batalhas travadas no subcontinente e que mais diretamente as afetavam. Em certo momento, é colocada em cena a participação dos índios em disputa por terras entre os Guarani e os colonos e gaúchos do Vale do Iguariaçá. Outro enfrentamento é o travado entre os Botocudos e o Exército brasileiro, no Vale do Jequitinhonha. Os Botocudos resistiam à ação de aldeamento imposta pela política integracionista do governo. Na opinião de Rita Olivieri-Godet (2013), *O Rastro do Jaguar* apresenta, entre outros, o mérito de considerar as singularidades históricas e antropológicas de povos distintos cujas diferenças são amalgamadas ao atribuir-lhes a denominação generalista de “índios” (CARVALHO, 2019, p. 54).

O protagonista Pierre, em *O Rastro do Jaguar*, interioriza o embate entre as culturas europeia e indígena, revelando no plano da consciência, em decorrência das contradições e dos embates íntimos, um “eu” polimorfo,

⁴ Segundo o escritor e político argentino Domingo Faustino Sarmiento, que foi presidente de seu país durante o período de 1868-1874, “*mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces [...] para dedicarse a un trabajo duro y seguido*” (SARMIENTO, 1999, p. 28).

resultante de uma identidade conflitante em constante tensão cultural. Esta tensão é causada pela relação de domínio e colonização exercida pelo europeu sobre o ameríndio. No que concerne ao significado desta relação de opressor e oprimido no plano da consciência do personagem Pierre, diz Cíntia de Carvalho:

Nota-se, em *O Rastro do Jaguar*, um exercício de pensar a identidade no plural. A narrativa instaura uma consciência de personagens constituídos sempre por um “eu” multifacetado. O personagem Pierre, por exemplo, espelha muito bem o conflito de alguém que vive o embate de culturas tão diferentes, como a europeia e a indígena, ambas geralmente localizadas na tensão da relação dominante e dominado. Os momentos da narrativa em que o personagem sofre por transitar entre a condição de continuar sendo um "soldado índio do exército francês" e tornar-se um “índio jaguar”, simbolizam a inconstância que impossibilitaria uma caracterização fixa. Da mesma forma que tanto a educação em música clássica e a dedicação ao exército francês não lhe garantem um lugar na civilização europeia, sua terra natal tampouco o recoloca na condição anterior de habitante do mato virgem (CARVALHO, 2019, p. 89).

Soldado do exército francês, Pierre fora levado durante a infância para a Europa por Auguste de Saint-Hilaire (figura histórica que percorreu o Brasil no século XIX para estudar as plantas), onde tornou-se um militar francês e, posteriormente, integrante músico da orquestra parisiense. Seu retorno à América é motivado pelas incertezas e inquietações de um indivíduo que não se reconhece inserido e respeitado na sociedade europeia. Pierre decide voltar à terra natal para buscar suas origens através do autorreconhecimento e da integração à sua cultura ancestral. Nessa senda, Rita Olivieri-Godet ressalta que ao narrar essa a vinda voluntária de Pierre à América Latina, Murilo Carvalho nos possibilita a entender a distinção entre uma assimilação cultural voluntária em contraposição a uma assimilação cultural forçada, que foi imposta pelos europeus aos indígenas colonizados:

A narração de Pereira rememora o processo de descoberta da nova identidade de Pierre e de sua transformação. Para isso, recorre às suas lembranças e às informações obtidas através das cartas de Pierre que ele consegue recuperar. A introdução dessas cartas na narrativa apresenta o ponto de vista de um sujeito, formado pela cultura europeia, tendo sido destituído de

sua identidade de origem. A viagem ao Brasil significa para Pierre a possibilidade de conhecer e de fazer a experiência de uma vida que lhe foi roubada. À medida que a viagem avança, Pierre assimila elementos do sistema cultural dos povos indígenas. O leitor mergulha na subjetividade do processo de reelaboração identitária enunciada pelo próprio ator social. Significativo é o fato de o romance inverter o sentido da assimilação que o modelo eurocêntrico historicista impôs. O movimento de reinvenção identitária de Pierre evolui no sentido de sua adesão voluntária aos referentes culturais dos Guarani por identificar-se com o seu povo, contrastando com o processo de assimilação forçada imposta às tribos indígenas (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 180).

No entanto, fica evidente no romance que o personagem-protagonista encontra dificuldades em ter de deslocar-se da sua condição de homem “civilizado” para tornar-se um índio Guarani. Neste sentido, pode-se entender que Pierre transita por uma situação na qual sua identidade encontra-se impossibilitada de estabelecer-se em uma única matriz cultural, o que evidencia, de certo modo, toda a fluidez e heterogeneidade da cultura latino-americana.

Sua condição de erudito em música clássica e o posto no exército francês não lhe garantem um lugar na sociedade europeia, da mesma forma que o simples retorno à sua terra de origem, a América Latina, não lhe conferem uma condição nativa. Neste momento da obra, a partir das reflexões do jornalista Pereira, narrador homodiegético do romance, fica evidente a condição fraturada da identidade de Pierre:

Pierre talvez deixasse para sempre sua identidade, uma identidade que para ele já pouco significava, descobriria outra? [...] Pierre não era um índio guarani apenas porque em suas veias corria o sangue guarani; existia enorme distância entre o mundo que conhecera até então e o mundo dos homens silenciosos das serras e dos campos, haveria uma ponte a ligar esses universos? E ele seria capaz de cruzá-la? (CARVALHO, 2009, p. 254).

As questões identitárias de Pierre são entremeadas com as lutas dos povos indígenas por reconhecimento e conservação em um espaço dominado por conflitos territoriais. A Guerra da Tríplice Aliança, o conflito pela terra entre os índios Guaranis e os colonos no Vale do Iguaçu, as batalhas entre os Botocudos e o exército brasileiro no Vale do Jequitinhonha, são referências

históricas que situam a obra de Carvalho e o mencionado personagem em um passado pouco conhecido e explorado pela dita historiografia oficial. A inserção do conflito identitário de Pierre, entrelaçada a uma nova ótica dos acontecimentos históricos representados, propiciam à narrativa de *O Rastro do Jaguar* uma perspectiva revisionista da história. Nesse caminho analítico, Rita Olivieri-Godet destaca a habilidade de Carvalho ao apresentar elementos novos em relação à historiografia tradicional, e inserir na narrativa a discussão do papel das sociedades indígenas na constituição dos Estados-nações do Cone Sul-Americano:

A vertente historicista da obra inspira-se na tradição romântico-realista do romance histórico do século XIX, atualizando-a através de estratégias ficcionais de recuperação da memória histórica que problematizam o modo de contar a história, abrindo espaço para atores sociais indígenas e seus movimentos de resistência. O autor dedica quatro anos para escrever as mais de quinhentas páginas dessa narrativa, apoiando-se num amplo trabalho de pesquisa. Enquanto repórter, Murilo Carvalho possui uma larga experiência das questões indígenas no Brasil dos últimos trinta anos. Opta, no entanto, por distanciar-se da atualidade dos fatos e ancorar a história ficcional no século XIX, período crucial para a constituição dos Estados-nações sul-americanos, com ênfase nas consequências desse processo para as populações indígenas. A perspectiva histórico-memorialística assumida pela obra, reveladora de episódios expulsos da história oficial, introduz, no presente, novas versões do passado que possibilitam melhor compreensão das sociedades indígenas de agora. Ao assumir a tarefa de desvelar essa história ocultada, o romance inaugura uma forma de representação do índio enquanto sujeito histórico, retirando-o da esfera exclusivamente mítica para introduzi-lo na “nossa” história, projetando um novo lugar para a alteridade ameríndia no imaginário social brasileiro (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 178).

Pode-se dizer que *O Rastro do Jaguar* é revisionista no que concerne à história, na medida em que o romance revela ao leitor o papel fundamental da participação indígena na construção identitária da América Latina – nos âmbitos social, cultural e geopolítico –, por meio da representação estética das lutas enfrentadas pelos povos originários. Sendo assim, a história é contada no romance a partir de uma perspectiva marginal se confrontada à luz da historiografia oficial, já que se concentra na figura do ameríndio envolvido nos grandes conflitos que abalaram o subcontinente na segunda metade do século

XIX. Em sua tese de doutorado, intitulada *Rasuras da Nação: Novas Representações Identitárias na Ficção da Guerra da Tríplice Aliança*, Cíntia Paula Andrade de Carvalho destaca o caráter marginal revisionista do romance de Murilo Carvalho, no que se refere à problematização histórica:

No âmbito da literatura, *O Rastro do Jaguar* (2009) retoma a situação das comunidades indígenas no século XIX entrelaçada a das nações sul-americanas envolvidas no conflito platino. Valorizando a memória histórica dos povos indígenas, a narrativa denuncia como os direitos dos povos eram negligenciados em detrimento da consolidação desses Estados-nações. O primeiro romance de Murilo Carvalho apresenta-se como uma versão marginal à historiografia oficial do continente, que tanto privilegia uma visão etnocêntrica sobre os fatos (CARVALHO, 2016, p. 66).

Uma das leituras possíveis de *O Rastro do Jaguar* propicia uma discussão acerca da multiplicidade da identidade dos povos latino-americanos, pois, de certo modo, estes, assim como Pierre, carregam no corpo uma ligação com a terra de origem – no caso do personagem, seus traços indígenas – e uma herança cultural deixada pelo colonizador europeu. Diferentemente do que propõe o romance histórico do século XIX, no que concerne à ideia de consolidar, por meio da representação literária, uma identidade nacional una e homogênea, a narrativa de Murilo Carvalho visa trazer à tona o caráter fluido, híbrido e conflitante do “eu” latino-americano. O indígena – matriz fundamental na constituição das identidades nacionais no subcontinente – não aparece mais como um ser idealizado, ingênuo e acatador dos costumes europeus, mas sim como um personagem histórico tão atuante e importante quanto as camadas que se encontravam no poder. O que há, no romance, é o relato de um confronto entre mundos culturais distintos. Nesta esteira de pensamento, a pesquisadora Cíntia Paula Andrade de Carvalho pontua:

O Rastro do Jaguar (2009), nesse sentido, valoriza a discussão em torno de uma identidade fluida e fragmentada, destoando de antigas representações narrativas que privilegiam identidades em torno do indivíduo centrado. No corpo de Pierre, se inscrevem as marcas de sua origem indígena – cor, cabelos, traços faciais –, enquanto, culturalmente, acumula a herança europeia (CARVALHO, 2016, p. 89).

O ameríndio é representado na narrativa de Murilo Carvalho tanto como esse “outro” marginalizado, quanto sujeito ativo na construção histórica do Brasil. As diferenças relacionadas aos muitos povos indígenas são levadas em consideração no romance, fato este que o diferencia de muitas narrativas tradicionais, que têm a tendência de considerar o elemento indígena latino-americano como um corpo homogêneo. O excerto a seguir, que narra o momento em que Pierre, indígena Guarani, está à procura dos Botocudos, é um exemplo disso:

Nenhum dos habitantes de Morada Nova se dispunha a acompanhar-nos como guia; diziam que os poucos Botocudos perdidos nas matas haviam enlouquecido e matavam qualquer estranho com quem cruzassem; além disso, só estariam em lugares inacessíveis, no alto das montanhas.

Tudo isso, ao invés de desanimar Pierre, apenas fortalecia nele a esperança de encontrar um povo que ainda resistia, depois de trezentos anos de perseguição, a um inimigo tecnologicamente superior (CARVALHO, 2009, p. 149).

O Rastro do Jaguar explora, em sua construção estética, a multiplicidade de vozes que podem estar presentes em uma narrativa. Nessa senda, pode-se considerar que a própria relação conflitante do personagem Pierre consigo mesmo é um exemplo de polifonia presente no texto literário. Portando elementos da cultura europeia e ameríndia, Pierre encarna as vozes dissonantes de ambos os discursos e, conseqüentemente, sofre internamente com o embate entre eles. A tentativa para a solução do conflito é buscada através do retorno ao seio da cultura ameríndia Guarani, e do afastamento voluntário da dita “civilização” europeia. Nessa trajetória de reconfiguração identitária, o personagem acaba se deparando com questionamentos existenciais por transitar ao mesmo tempo em universos distintos e antagônicos.

2.2.1 As múltiplas vozes condensadas pela narrativa de Murilo Carvalho

Há algumas décadas, o “consagrado” cânone literário vem sendo

questionado⁵ por, na maioria das vezes, dar ressonância apenas às camadas dominantes da sociedade e ocultar as vozes de outros grupos sociais que a compõem. Não raro, a literatura era evocada para representar literariamente os “grandes” feitos político-sociais e as ações dos homens “notáveis” do segmento hegemônico. Não obstante, tais textos só foram dignos de serem narrados e perpetuados porque assim foi convencionado, isto é, durante muito tempo houve no campo intelectual quem dissesse que isto ou aquilo era prescindível ou imprescindível para o legado histórico e artístico da humanidade.

A partir da década de 60 do século XX, com o advento do pós-estruturalismo e do processo de desconstrução da metafísica ocidental, a teoria literária passou a considerar em sua abordagem crítica as múltiplas vozes que desejavam ser ouvidas, os ecos marginalizados que até então não recebiam o mérito de serem estudados e registrados nos compêndios de literatura. A academia percebeu, então, que não havia mais como ignorar e negligenciar a representação poética dessas outras subjetividades e identidades coletivas.

Mikhail Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, denomina o que viria a ser conhecido como romance polifônico, ou seja, aquele tipo de texto que se preocupa em deixar registrado na literatura os diversos segmentos de uma sociedade, representados na narrativa por personagens que não são subordinados à ideologia do autor. Estas vozes independentes não ficam, por assim dizer, submissas às opiniões do narrador, pois suas consciências são representadas esteticamente de forma autônoma. Segundo Bakhtin:

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenas constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência una do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais, são, em realidade, não apenas objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante (BAKHTIN, 2008, p. 4-5).

⁵ Nesta direção, são muito elucidativas as reflexões de Walter Mignolo, nos ensaios “*Entre el canon y el corpus: alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina*” e “*La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)*”.

Levando-se em consideração a afirmação, pode-se dizer que Dostoiévski trabalhava com um estilo distinto de romance, denominado por Bakhtin de polifônico, cujo enredo é composto de personagens que possuem independência de fala em relação às opiniões da instância narrativa e do escritor. Esta é uma das características do texto literário do autor de *Crime e Castigo* que se contrapõe à prosa de sua época, preocupada em narrar a partir da ótica única do criador do discurso poético. Para Bakhtin, a multiplicidade desses discursos equipolentes é a base de uma narrativa onde os atores sociais retratados não estão mais sob o domínio total do autor, pois estes sujeitos, em vez de serem apenas peças de um tabuleiro que o escritor pode mover para modelar sua trama, são, em realidade, consciências independentes, que atuam significativamente na obra. É, por assim dizer, a inauguração de uma nova estética de romance, que recria um universo repleto de vozes que convergem e se contrapõem discursiva e ideologicamente, assim como o é no plano real das ações humanas. Na trama polifônica, o autor traz à tona o entrelaçamento dos discursos através de uma relação dialógica, cujo embate se dá no campo ideológico. Diz Bakhtin:

Pode-se dizer que, para Dostoiévski, tudo na vida é diálogo, ou seja, contraposição dialógica [...]. O romance polifônico é inteiramente dialógico. Há relações dialógicas entre todos os elementos da estrutura romanesca, ou seja, eles estão em oposição como contraponto.

[...]

Dostoiévski teve a capacidade de auscultar relações dialógicas em toda a parte, em todas as manifestações da vida humana consciente e racional; para ele, onde começa a consciência começa o diálogo (BAKHTIN, 2008, p. 47 e 49).

A representação dostoiévskiana da realidade tinha por norte o confronto ideológico. Bakhtin foi o primeiro a notar que, neste novo subgênero romanesco, a relação entre as personagens era estabelecida de forma dialógica, isto é, em oposição discursiva. A polifonia de vozes que ecoavam na escrita do romancista russo estabelecia um diálogo conflitante, em que os elementos de cada discurso são ao mesmo tempo constituídos a partir da interlocução e do entrelaçamento. No romance polifônico, a consciência se estabelece a partir do diálogo com o outro e, desta relação multivocal, surge o contraponto, a oposição. Por isso é que não há de se falar em unicidade

ideológica na trama polifônica, pois sua característica inovadora e peculiar é justamente a de demonstrar que, assim como na vida e em suas formas de representação, o entrecruzamento de vozes, como contraponto, é a base das relações humanas e da própria constituição da consciência do indivíduo.

No romance *O Rastro do Jaguar*, Murilo Carvalho insere em sua narrativa a participação das camadas sociais excluídas pela história oficial e pela literatura canônica na constituição política e identitária do Brasil, enquanto Estado-nação. Traz para dentro do contexto histórico de seu enredo as vozes dos negros, índios, pobres e outros excluídos, e faz delas elementos primordiais da narrativa, que antes eram relegadas ao esquecimento pela historiografia hegemônica da nação. Desta feita, essas vozes minoritárias são o contraponto à versão oficial histórica que, além de tentar apagá-las da constituição identitária e política do país, procura fazer delas ressonâncias embaciadas por um acatamento e por uma passividade diante do projeto de nação encabeçado pelo império brasileiro. Em vez de retratá-las como pertencentes a sujeitos passivos, que hipoteticamente aceitavam a cultura do homem branco e “civilizado” de modo passivo e indolente, Carvalho as invoca para que se reconheça – por meio de um exercício de alteridade – o seu papel decisivo e primordial na constituição dos recentes Estados-nações do Cone Sul-Americano. No que se refere à visão deturpada do elemento indígena – a qual dissemina a falsa ideia de que a matriz ameríndia nada teria feito para a constituição dos referidos países, a não ser supostamente assimilar e incorporar a cultura do homem branco – e à (re)construção identitária das sociedades latino-americanas, fruto do embate entre colonizador e colonizado, Cíntia de Carvalho expressa:

A figura do índio sempre esteve presente no desenvolvimento da literatura brasileira (FIGUEIREDO, 2010; OLIVIERI-GODET, 2013). Isso ocorreu nos registros das crônicas europeias quinhentistas, quando não tínhamos ainda um acervo literário consolidado, e perpetuou até o século XIX, quando o indígena foi inscrito como símbolo essencial do projeto estético-ideológico romântico de construção da nacionalidade brasileira. Todavia, no século XX, operou-se uma reviravolta, com o surgimento de representações das culturas ameríndias comprometidas em questionar a figuração romântica desses povos, por meio de narrativas que denunciam a situação opressiva à qual os índios vêm sendo submetidos na

civilização ocidental. Os romances *Maira* (1976), do antropólogo Darcy Ribeiro, e *O Rasto do Jaguar* (2009), do jornalista Murilo Carvalho, embora separados por mais de três décadas da publicação de um para o outro, trazem à cena personagens indígenas que, depois de anos afastados do mundo tribal e impelidos a se integrarem à sociedade nacional, enveredam por uma trajetória de retorno às culturas ameríndias. Nessa experiência de trânsito entre mundos tão distintos, eles se descobrem marcados por intensos processos de reconstrução identitária (CARVALHO, 2019 p. 52).

No romance de Murilo Carvalho, a representação do negro, e, principalmente, do indígena, é ativa e versa sobre a participação de ambos os grupos sociais nos conflitos que ocorreram no subcontinente durante a segunda metade do século XIX. As representações sociais presentes na narrativa de *O Rasto do Jaguar* são um contraponto aos discursos das camadas privilegiadas dos Estados-nações latino-americanos, que buscaram homogeneizar ideologicamente a narrativa histórica e torná-la uma verdade incontestável, imparcial e absoluta, como se isso fosse possível. A citação abaixo é ilustrativa da participação indígena na Guerra da Tríplice Aliança, representada pela obra de Carvalho:

São quase todos jovens Guarani, que não sabem exatamente por que estão lutando; não receberam instrução militar; foram sendo arrebanhados nos sítios e nas estâncias. [...] foi lhes dito apenas para resistir até a morte. [...] Havia, entre os Guarani paraguaios, uma lenda. Os profetas antigos previram que um homem forte iria dominar todo o território e seria um fantasma incapaz de ser morto, que escaparia sempre de todas as ciladas; um homem a ser seguido, porque trazia a semente do futuro. [...] [Francisco Solano] López tornara-se um enviado, um Adornado (CARVALHO, 2009, p. 504-505).

Vale salientar que muitas vezes no romance, exceto nas partes em que a voz de Pierre é inserida por meio de cartas, a voz do outro, isto é, a ótica indígena ou negra sobre os ditos acontecimentos, é narrada por um branco; Pereira, narrador-personagem que descreve a maioria das cenas do romance, é de origem europeia, portuguesa; no entanto, isso não o impede de representar polifonicamente as vozes daqueles que são marginalizados e de denunciar as atrocidades cometidas pelo império contra as populações indígenas e negras, de forma fraterna e solidária. Um exemplo dessas denúncias pode ser observado no relato do personagem quando se depara

com a escravidão no Brasil:

Nos primeiros dias fiquei espantado: nada me parecia direito; não poderia ser correta essa velha forma de posse de um homem sobre o corpo do outro. [...] Era quase inacreditável que um império que se propunha moderno ainda aceitasse esse absurdo. Andávamos pelas ruas, íamos a bares, comíamos em restaurantes e pensões, sempre rodeados por negros, soltos, sozinhos, que não se pareciam com escravos. Mas viviam ali sob dura custódia, um regime implacável, que não permitia que se ultrapassasse o limite da propriedade. [...] Aliás, demorou bastante para que pudéssemos, pelo menos, entender como era o regime de servidão no Brasil. Havia negros escravos, negros nascidos livres, negros libertos, todos vivendo numa comunidade misturada aos brancos e mulatos. Era impossível distinguir um preto livre de um preto escravo: todos pobres, vestidos quase sempre do mesmo jeito, uma mistura de roupa europeia com panos da África (CARVALHO, 2009, p. 84).

Cíntia de Carvalho, no artigo *A narrativa híbrida de O Rastro do Jaguar: a representação dos índios da América do Sul revisitada no romance histórico contemporâneo*, fala sobre o efeito de contraponto e ruptura com o discurso histórico oficial, causado pela representação dessas vozes pertencentes aos marginalizados, outrora indignas de serem foco narrativo das obras consideradas clássicas da literatura ocidental. Neste sentido, a pesquisadora expressa o seguinte a respeito do referido tema:

O romance *O Rastro do Jaguar* (2009), do jornalista mineiro Murilo Carvalho, configura-se como um significativo projeto de reinterpretação de fatos históricos. Vencedor do Prêmio Leya, em 2008, o livro é um convite a uma viagem literária e histórica de valorização à alteridade, na medida em que revisita a representação do índio, no que diz respeito à sua participação na Guerra do Paraguai e em outros conflitos na América do Sul do século XIX. Acompanhá-lo nessa viagem, implica refletir sobre a tendência de escrita literária de ruptura das narrativas hegemônicas e, ao mesmo tempo, de reivindicação da tomada da palavra por parte das minorias para uma representação da diferença cultural. Afinal, a trama romanesca promove não apenas o diálogo entre ficção e história, mas também um mergulho nas motivações humanas e na reflexão acerca das questões identitárias (CARVALHO, 2011, p. 1).

A ruptura proposta por Murilo Carvalho é semelhante à analisada por Bakhtin nos romances de Dostoiévski, tendo em vista que o texto literário de ambos os escritores possibilita romper com uma visão discursiva que se

pretenda hegemônica; as vozes de ambos os autores são quase sobrepostas pelas de seus personagens, múltiplos e ideologicamente independentes. Percebe-se que em *O Rastro do Jaguar*, além de salientar esse conflito dialógico, estabelecido entre a história oficial e as camadas sociais marginalizadas, Murilo Carvalho pretende também dar enfoque aos problemas oriundos destes embates nas questões identitárias nacionais dos recentes constituídos Estados nacionais sul-americanos. Nesse viés, é possível fazer uma relação com a perspectiva teórico-crítica de Bakhtin, que vislumbra que a consciência começa com o diálogo, sendo possível dizer que, neste sentido, a consciência coletiva, que abarca a identidade nacional, também emerge desse embate discursivo ideológico, de modo a problematizar a historiografia oficial, a qual pretende homogeneizar povos e camadas sociais distintas.

Conforme expressado anteriormente, o conceito de polifonia proposto por Bakhtin vai na contramão da ideia de unicidade discursiva na narrativa, que pretende uniformizar o discurso. Levado ao campo da narrativa da história, que também se constrói sob uma perspectiva discursiva, pode-se analogamente dizer que o discurso historiográfico só tem a possibilidade de se tornar representativo na medida em que inserir em seu bojo uma pluralidade de vozes até então negadas pela prática cristalizada do texto histórico oficial, supostamente dotado de pureza e de veracidade. Uma essência, ou seja, uma pretensa verdade pura e imutável, nega o descontínuo, a divisão, a dramatização e a multiplicação do discurso. Nesse percurso de reflexão, Michel Foucault afirma que: “A história será ‘efetiva’ na medida em que introduza o descontínuo em nosso mesmo ser. Dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo, e irá se opor a ele mesmo” (FOUCAULT, 1984, p. 18).

É perceptível no pensamento foucaultiano o repúdio a toda ideia de pureza discursiva centrada sobre si mesma. Quanto maior o número de lacunas, e de vozes preocupadas em preenchê-las, mais perto se estará de se construir uma história plural e multifacetada. Deste modo, repele-se a ideia de voz una e objetiva na história, e, por conseguinte, o discurso oficial desta, trazendo para o debate o confronto ideológico oriundo do embate discursivo multivocal. Estendendo o conceito polifônico ao plano da consciência, podemos dizer que esta é, de fato, um emaranhado de vozes, composta de sussurros,

símiles, por vezes dissonantes. Ao analisar-se o personagem Pierre, percebe-se sua subjetividade ambivalente, composta da cultura europeia e da cosmovisão indígena. Um exemplo que ilustra isso pode ser observado no excerto abaixo:

A imagem que guardo de Pierre é como a visão de um caleidoscópio, formada por dezenas de pedaços desconexos, que se juntam e se modificam todo o tempo. Num momento ele está entre as árvores do Bois de Boulogne, envolto na neblina do amanhecer de Paris, bêbado e alegre; depois, vejo-o em pé sob as copas dos densos pinheirais do planalto Sul, embrulhado num cobertor cinza, molhado das chuvas que caíam havia vários dias. Um outro giro na memória e ele surge em sua farda vermelha de gala, tocando os tambores no desfile da vitória, na larga avenida que leva ao Arco do Triunfo, brilhante sob o sol. Mas outro Pierre, desconsolado, ao ver os corpos dos meninos em chamas no vasto campo de Ñhu Guaçu; ainda outro e Pierre é o músico compenetrado, atento, no poço da orquestra do teatro da Ópera, o velho teatro que não existe mais, devorado por um incêndio; um novo girar do calidoscópio e a imagem que se forma é a de jovens soldados na batalha de Mulhouse. Mas, com certeza, a memória mais forte que registro de meu amigo é a última vez que o vi. Fazia muito frio e uma chuva fina caía como poeira, dourada pelos olhos de sol que rompiam as nuvens, envolvia as árvores e fazia brilhar a grama nova que cobria o Vale do Iguariaçá. Estivéramos juntos por muitos anos e aquele era um momento de despedida, porque Pierre fizera uma escolha definitiva e iria partir com seu povo para uma caminhada sem volta. O que me surpreende, tanto tempo depois, é que mesmo ali, sob os pinheiros, com a chuva escorrendo pelos cabelos, ele continuava se parecendo com o oficial do Exército e o músico da Ópera de Paris que percorria as alamedas do Bois de Boulogne, enfiado em outras brumas, tanto tempo atrás (CARVALHO, 2009, p. 16-17).

A partir do exposto anteriormente, pode-se considerar que a subjetividade é uma espécie de conjunto formado por distintas perspectivas que influenciam-se constantemente. No caso de Pierre, em *O Rastro do Jaguar*, a fragmentação de sua subjetividade é fruto do embate entre duas culturas acentuadamente díspares. É do dialogismo conflitante delas que resulta a fluidez de sua identidade. A guerra é travada pelo próprio personagem na busca pela definição de si mesmo, sendo o reencontro com sua cultura ancestral parte determinante para optar por seguir mantendo o vínculo identitário originário. Todavia, ao longo do romance, fica claro o ceticismo

quanto à possibilidade de um “eu” individual, constituído pelo dialogismo conflitante de culturas dessemelhantes, escolher apenas por um universo cultural, já que a constituição da consciência, neste caso, é oriunda justamente das distintas enunciações culturais de ambos os lados. O trecho a seguir evidencia a dúvida que se mostra latente nas interrogações feitas pelo narrador-personagem Pereira, ao tentar analisar o amigo Pierre:

Pierre talvez deixasse para sempre sua identidade, uma identidade que para ele já pouco significava, descobriria outra? Pierre não era um índio Guarani apenas porque em suas veias corria o sangue Guarani; existia enorme distância entre o mundo que conhecera até então e o mundo dos homens silenciosos das serras e dos campos, haveria uma ponte a ligar esses universos? E ele seria capaz de cruzá-la? (CARVALHO, 2009, p. 254)

Tendo como base essa passagem, pode-se considerar que Pierre é um sujeito portador de uma identidade insuficientemente fixa, porque o personagem flutua entre mundos culturalmente bem diferentes. Fruto do embate ideológico, a identidade do personagem abarca o universo do colonizador e do colonizado, motivo pelo qual sua subjetividade é composta de enunciações distintas e de vozes por vezes conflitantes, que ora se negam e contradizem, ora se aproximam e se complementam. Para Rita Olivieri-Godet, por mais que Murilo Carvalho descreva esse choque de duas culturas que não se mesclam de todo, porque são oriundas de cosmovisões díspares, o autor se posiciona a favor dos mais fracos, ou seja, das vozes marginalizadas, já que as reconhece como vítimas da locomotiva do “progresso”, a qual é perpetrada pelo olhar etnocêntrico ocidental. A pesquisadora argumenta que:

A figuração do contato entre os universos do branco e do índio está assentada no choque entre duas sociedades humanas que possuem sistemas culturais e práticas sociais diversas. Mas se a obra reconhece o direito às especificidades de cada uma dessas sociedades, ela toma posição em favor dos povos indígenas, vítimas da ideologia do progresso e do olhar etnocêntrico característicos do modelo ocidental que busca integrá-los à força ou exterminá-los, recusando-se a reconhecer a autonomia e a alteridade da cultura desses povos. Para se contrapor ao discurso unitário dos colonizadores e das elites brasileiras que procederam a uma confiscação da história dos povos indígenas, a narrativa

reescreve parte dessa história relacionando-a com aspectos fundamentais do seu sistema de valores, adotando uma visada simultaneamente histórica e antropológica. Esse tipo de procedimento torna palpáveis as inter-relações que se estabelecem entre a cosmogonia dos índios e suas escolhas históricas, como se pode observar, por exemplo, através do mito Guarani da “Terra sem Mal”. Mas o romance não se detém exclusivamente na cosmogonia indígena, pelo contrário, percorre também elementos da cosmogonia cristã, explorando as convergências possíveis. Pretende com isso chamar a atenção para os arquétipos partilhados pela humanidade, para além das expressões particulares que eles possam assumir em determinadas culturas. Assim, o profetismo bíblico judaico-cristão é colocado em paralelo com o profetismo religioso dos Guarani, para lembrar que na base dos mitos da Terra Prometida e da Terra sem Males existe uma experiência comum de luta pela posse da terra, partilhada por povos condenados à errância pelas estruturas violentas de dominação. A palavra profética, anunciando o destino trágico do homem ou prometendo-lhe a salvação, perpassa a obra. As referências à exterminação avivam a memória de tempos imemoriais, estabelecendo relações entre profecia e história. Este aspecto constitui um dos eixos estruturadores da narrativa na medida em que possibilita articular os elementos da diegese ao discurso reflexivo do narrador que vai costurando as relações entre passado, presente e futuro ao tempo em que introduz uma perspectiva metadiscursiva que interroga o processo de construção do sentido pela linguagem (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 176).

Em *O Rastro do Jaguar*, a matriz indígena latino-americana é representada de forma atuante e significativa na constituição identitária e cultural das nações do subcontinente. Murilo Carvalho dá enfoque também, em sua construção narrativa, ao caráter combatente dos povos originários frente aos planos “civilizatórios” do império brasileiro, oferecendo, desse modo, uma contraposição às narrativas (literárias e historiográficas) hegemônicas, que retrataram as populações ameríndias como sendo passivas e indolentes. *O Rastro do Jaguar* apresenta uma clara oposição ao discurso do índio europeizado, tão explorado pela literatura romântica. Neste sentido, Cíntia de Carvalho afirma que:

A literatura romântica indianista explorou a imagem idealizada do indígena brasileiro, visto como uma espécie de cavaleiro medieval dos trópicos. O herói virtuoso e elevado vivia cercado de exotismo e integrado a sua tribo. A intenção era implementar o projeto ideológico de nacionalidade no país. Não é de surpreender que, entre os vários intelectuais do século XIX que

se articularam no esforço de elaboração dos discursos de identificação nacional, o escritor romântico José de Alencar afirmou, no prefácio de *Sonhos d'ouro* (1872, p. XII-XIII), que a literatura nacional é “senão a alma da pátria, que transmigrou para este solo virgem com uma raça ilustre, [...] e cada dia se enriquece ao contato de outros povos e ao influxo da civilização” (CARVALHO, 2016, p. 68).

Ao se analisar o personagem Pierre, percebe-se um perfil bastante distinto do índio europeizado representado pela literatura romântica, como o Peri do romance *O Guarani*, de José de Alencar. Em *O Rastro do Jaguar*, a identidade fragmentada e multifacetada do Guarani Pierre é fruto do conflito ideológico e cultural de universos distintos. Pode-se dizer que, mesmo representando esta contradição e embate entre duas cosmovisões, a narrativa de Murilo Carvalho se põe ao lado do universo cultural indígena, já que configura este como o “Outro” por meio do qual é possível reconhecer-se o “não índio”. Isso consiste, de acordo com Olivieri-Godet, numa espécie de exercício de alteridade proposto pelo autor:

O Rastro do Jaguar encena o confronto entre mundos culturais heterogêneos, representando o índio como instância de alteridade. O índio constitui o Outro em relação a um grupo de referência que se inscreve na sociedade ocidental (Paterson, 2004). Um dos méritos do romance consiste em ressaltar os percursos diferenciados e as singularidades dos povos indígenas geralmente reduzidos a um corpo homogêneo, recusando a inscrever-se num tipo de representação que tende a amalgamar suas diferenças. A narrativa representa a violenta desterritorialização das tribos indígenas, através do resgate da história dos Botocudos e dos Guarani (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 186).

Neste sentido, o texto literário de Murilo Carvalho pode ser considerado como uma ode à alteridade e à empatia, que procura reconhecer e valorizar as diferenças culturais e identitárias na América Latina. É possível dizer que *O Rastro do Jaguar* propicia ao leitor refletir sobre a ideia de que o “Outro” não pode ser visto apenas como sujeito alheio à minha existência, senão como condição indispensável desta, já que ele é quem permite reconhecer-me como sujeito detentor de subjetividade e identidades plurais.

3. A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA NEGADA OU RECONCILIADA

3.1 A NEGAÇÃO DE ZAMA

Quando Domingo Faustino Sarmiento, o célebre escritor argentino do século XIX, em sua obra *Facundo*, sentencia o sujeito latino-americano a uma inexorabilidade existencial, cuja trajetória pode ser traçada de acordo com a natureza do seu meio, nasce a máxima de que, a previsibilidade se sobrepõe à vicissitude, o que de certa forma torna o indivíduo escravo do seu destino. Assim é que, se nasce em um ambiente rude, como por exemplo, nos pampas argentinos, segundo a qualificação do próprio escritor, este será irremediavelmente “bárbaro”. Sarmiento almeja em seu texto explicar os fenômenos sociais por meio daquilo que ele mesmo chama de “acidentes da natureza”. Segundo o criador de *Facundo*, as características físicas de determinado espaço geográfico produzem costumes peculiares que podem ser observados em ambientes semelhantes, mesmo em se tratando de povos distintos (SARMIENTO, 2007, p. 40). Desta forma, segundo sua reflexão, o meio é o limitador da espontaneidade humana.

Se o sujeito é limitado pelo meio, condição social, estrutura biológica, alma ou mesmo pela história, não pode ser ele o criador, tampouco o ator coadjuvante na construção de sua própria existência e, por assim dizer, de sua identidade. Ao longo de uma vida rica em experiências sociais e culturais, este sujeito se vê impossibilitado, na ótica de Sarmiento, de apreender para a consciência tamanha diversidade, porque sua essência é infecunda, desprovida de fertilidade capaz de germinar uma identidade múltipla e plural em contato com um universo culturalmente multifacetado. Assim, o ideal determinista e infecundo de Sarmiento produz o indivíduo “puro”, paradoxalmente pobre e infértil identitariamente.

Aquilo que coercitivamente na narrativa de Sarmiento impele o personagem histórico Facundo Quiroga a transformar-se no terrível e sanguinário caudilho, ou seja, o ambiente que o cerca, é também a força motriz que determina a impotência de Diego de Zama perante a vastidão do continente sul-americano, em cuja amplitude reside a sua força. A impressão que causa o meio em Zama reflete certa impotência do sujeito para com o

ambiente que o cerca:

Yo, en medio de toda tierra de un continente, que me resultaba invisible, aunque lo sentía en torno, como un paraíso desolado y excesivamente inmenso para mis piernas. Para nadie existía América, sino para mí; pero no existía sino en mis necesidades, en mis deseos y en mis temores (DI BENEDETTO, 2016, p. 48).

Em diversas passagens do romance, Diego de Zama atribui ao meio a responsabilidade por suas condutas, as quais posteriormente o atormentam, porque são recrimináveis a partir do seu próprio julgamento. Para ele, por ser tão mansa, a natureza desta terra (o interior do Vice-Reino do Rio da Prata) lhe despertava pensamentos “*traicioneros*” que desassossejavam (DI Benedetto, 2016, p. 17). Zama vê o ambiente que o cerca como um grande propulsor para suas ações. Daí a força irresistível da natureza sobre o indivíduo. Enxerga nos bosques latino-americanos um convite para saciar seus desejos, todavia, estes mesmos desejos significam para ele sua derrocada, já que se contrapõem às suas idealizações. A América serve ao seu corpo, às suas necessidades e medos, enquanto a Europa aos seus anseios idealizados. Para Zama, a América representa o bárbaro, o desejo, o corpóreo, ao passo que a Europa figura-lhe o civilizado, quase uma representação deificada do terreno. Sarmiento também afirma que a natureza é o oposto da civilização. Para ele, o homem incivilizado é aquele que ainda não dominou seus desejos e paixões:

es el hombre de la naturaleza que no ha aprendido aún a contener o a disfrazar sus pasiones; que las muestra en toda su energía, entregándose a toda su impetuosidad [...]. Facundo es un tipo de la barbarie primitiva; no conoció sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras (SARMIENTO, 1845, p. 51, grifos meus).

Pode-se deduzir que a noção de Sarmiento sobre o estado natural dos seres humanos é baseada em paixões não dominadas pela consciência “lúcida”. O racional, segundo a concepção do autor argentino, é o freio para o desequilíbrio natural do homem, que carrega dentro de si uma barbárie primitiva. Desse modo, na ótica de Sarmiento, somente um indivíduo capaz de frear os instintos básicos naturais pode conhecer o mundo “civilizado” das

ideias.

A palavra “bárbaro” traz para si uma conotação de incivilidade. Pode ser utilizada para referir-se àquilo que se opõe à regra, como anteriormente o termo era utilizado pelos gregos para referir-se àqueles que não falavam sua língua. Sendo assim, sua acepção denota dissonância e falta de harmonia. O “barbarismo”, com o passar do tempo, foi excessivamente associado ao oposto de civilizado, e, por conseguinte, a “barbaridade” ganhou o *status* de atraso.

No processo colonial, o progresso materialista europeu marchava para a unificação e idealização do “ser” com base no domínio da natureza e na transformação dos recursos naturais em matéria-prima para o proveito do ser humano. Aqueles que negavam a homogeneização da subjetividade foram alocados à força na escala evolutiva eurocêntrica, onde a cultura e o modo de viver dos povos ameríndios significavam ignorância e incompreensão. Isso serviu como justificativa europeia para a conquista e subjugação dos povos “bárbaros”, isto é, pré-colombianos, africanos, orientais e tantos outros. Na opinião de Sarmiento, a introdução das matrizes indígenas e africanas na vida cultural e social da América provocou um resultado negativo:

*Mucho debe haber contribuido a producir **este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización**. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces [...] para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió **la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido** (SARMIENTO, 1845, p. 28, grifos meus).*

Segundo a ótica colonialista, a simples alocação em um patamar inferior dos povos que detinham outros conhecimentos e cosmovisões legitimaram os europeus a conquistá-los com base na missão de “salvá-los”. Walter Mignolo explica como se deu essa classificação e como ela legitimou os conquistadores a escravizar as terras e os corpos dos povos colonizados:

Al encontrarse frente a grupos de personas que hasta el momento desconocían los colonizadores cristianos de las Indias Occidentales [...] definieron a los individuos basándose en su relación con los principios teológicos del conocimiento, considerados superiores a cualquier otro sistema existente. A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación de los bárbaros que, claro está, era una

clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación. La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por lo tanto, eres inferior”, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos (MIGNOLO, 2007, p. 13).

Os europeus se viam como superiores, mais desenvolvidos, civilizados, e o restante, isto é, os não europeus, como inferiores e bárbaros. Desse modo, a conquista “legitimou-se”. Tornou-se imprescindível não apenas o domínio da natureza, mas também a conquista ou a destruição daqueles que negavam a civilidade. De acordo com o colonialismo eurocêntrico, foi necessário arrancar-lhes o barbarismo das veias a todo custo. Para justificar seus crimes e atrocidades, os europeus se viam na condição de estarem prestando um favor aos povos colonizados, tendo em vista que os inseriam no caminho do “desenvolvimento e do progresso”, tirando-os, por assim dizer, da condição de subdesenvolvimento, atraso, obscurantismo e barbárie.

Partindo desta visão, o ideal civilizatório propôs levar “conhecimento científico” ao restante do planeta. Imbuídos de uma missão, no seu entender “quase divina”, os europeus se dispuseram a disseminar a “teologia” do progresso a todo custo a outros povos e nações. O resultado desta empreitada não poderia ser diferente nos territórios “emancipados” da América Latina que, sob o jugo, principalmente, da coroa espanhola e portuguesa durante toda a conquista, produziram formas de ver e de pensar o mundo de maneira bastante similar à dos dominadores. Somente uma questão diferia os intelectuais latino-americanos dos conquistadores: estes não eram europeus. Mas o pormenor não impediu alguns homens ditos da “alta cultura” de tentarem adaptar ou simplesmente copiar o modelo importado do Velho Continente. Entre eles, há que se destacar Sarmiento, escritor, jornalista e presidente argentino, que, influenciado pelo iluminismo e pelo pensamento enciclopédico francês, escreveu *Facundo*, obra de grande repercussão na Argentina e na América Latina em geral, por meio da qual percebe-se que o autor se norteia pela análise relacionada à dicotomia entre civilização e barbárie, sendo a última, no seu entender, o resultado da extensão e geografia argentinas e da

miscigenação racial entre o europeu e o não europeu. Para ele, estes eram os principais motivos do subdesenvolvimento e atraso do povo argentino, se comparado às sociedades europeias:

Por lo demás, de la fusión de éstas tres familias (indio, español, negro) ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial. [...] La ciudad es el centro de la civilización argentina, española, europea; allí están los talleres de las artes, las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados, todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos (SARMIENTO, 1845, p. 15-16).

Ao dedicar o primeiro capítulo de seu livro ao espaço geográfico argentino, Sarmiento faz uma descrição do que ele considera como alguns dos motivos do atraso de seu país. Assim como Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, o autor estabelece uma relação de influência do meio sobre o indivíduo como, por exemplo, a extensão e desolação dos pampas, motivo pelo qual, em sua visão, o gaúcho está fadado à vida errante e incivilizada. Nessa direção, a narrativa de Sarmiento aponta para a capacidade das lhanuras de engendrar o surgimento do que ele considera como despotismo caudilhesco:

Muchos filósofos han creído también que las llanuras preparaban las vías para el despotismo, del mismo modo que las montañas prestaban asidero a las resistencias de la libertad. Esta llanura sin límites que desde Salta a Buenos Aires, y de allí a Mendoza, por una distancia de más setecientas leguas permiten rodar enormes e pesadas carretas sin encontrar obstáculo alguno, por caminos en que la mano del hombre apenas ha necesitado cortar algunos árboles e matorrales; esta llanura constituye uno de los rasgos más notables de la fisonomía interior de la República (SARMIENTO, 2007, p. 29).

Euclides da Cunha, tão fascinado pelo clima europeu, descreve em sua famosa obra, o declínio físico e moral do português em terras quentes e tropicais. Em *Os Sertões*, percebe-se que se o europeu perde-se moralmente e padece fisicamente, isso se deve às intempéries climáticas. O sol enegrece sua tez pálida, e o calor e a umidade sufocam-lhe as virtudes. Ainda assim, se sobrevive, é esmagado por uma outra raça, a mestiça, que, auxiliada pelo meio físico no qual se desenvolveu, obriga-o a curvar-se aos pés da barbárie e da

insensatez. É o autor quem diz:

Como o inglês nas Barbadas, na Tasmânia, ou na Austrália, o português no Amazonas, se foge ao cruzamento, no fim de poucas gerações, tem alterados os caracteres físicos e morais de uma maneira profunda, desde a tez, que se acobreia pelos sóis e pela eliminação incompleta do carbono, ao temperamento, que se debilita despindo das qualidades primitivas. A raça inferior, o selvagem bronco, domina-o, aliado ao meio vence-o; esmaga-o, anula-o na concorrência formidável ao impaludismo, ao hepatismo, às pirexias esgotantes, às canículas abrasadoras, e aos alagadiços maleitosos. Isto não acontece em grande parte do Brasil central e em todos os lugares do sul... E volvendo ao sul, no território que do norte de Minas Gerais para o sudoeste progride até o Rio Grande, deparam-se condições incomparavelmente superiores: Uma temperatura anual média oscilando de 17 a 20 °C, num jogo mais harmônico de estações; um regime mais fixo das chuvas que, preponderantes no verão, se distribuem no outono e na primavera de modo favorável às culturas. Atingindo o inverno, a impressão de um clima europeu é precisa: sopra o SO frigidíssimo sacudindo chuvisqueiros finos e esgarçando garoas; a neve rendilha as vidraças, gelam os banhados, e as geadas branqueiam pelos campos (CUNHA, 2016, p. 105).

É evidente, em *Os Sertões*, a fascinação de Euclides da Cunha pelo clima europeu. Quanto ao homem dos trópicos, selvático ou árido, a brutalidade é o seu único recurso na referida obra. No raciocínio de Cunha, em terras de clima ameno, onde as estações climáticas obedecem a uma ordem, a linguagem poética, atividade humana dotada de sensibilidade, é somente mais um dos meios pelos quais os homens podem expressar sua capacidade de observar e racionalizar o mundo. Vide a rudeza com que Euclides descreve o homem do sertão, e, por conseguinte, bárbaro, comparado com a leveza com que descreve o clima ameno do sul, que guarda semelhanças com o da Europa. Suas reticências parecem-lhe um suspiro de adoração pelo Velho Mundo. Sarmiento também liga o meio com a capacidade cognitiva para criar poesia quando diz:

Existe, pues, un fondo de poesía que nasce de los accidentes naturales del país y de las costumbres excepcionales que engendra. La poesía, para despertarse – porque la poesía es como el sentimiento religioso; una facultad del espíritu humano -, necesita el espectáculo de lo bello, del poder terrible, de la inmensidad, de la extensión, de lo vago, de lo incomprensible; porque solo donde acaba lo palpable y vulgar empiezan las

mentiras de la imaginación, el mundo ideal. Ahora yo pregunto: que impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina el simple acto de clavar los ojos en el horizonte y ver... no ver nada? Porque cuanto más hunde los ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se aleja, más lo fascina, lo confunde, y los sume en la contemplación y la duda. Dónde termina aquel mundo que quiere en vano penetrar? No lo sabe! (SARMIENTO, 2007, p. 40).

Mas não é somente Euclides da Cunha e Sarmiento que exaltam admiração e predileção pelo clima europeu. Zama, protagonista do livro de Di Benedetto, também enaltece as frias pradarias do Velho Mundo, onde, por mais absurdo que possa parecer, nunca botou os pés. O frio é idealizado como atmosfera propensa para o amor e para o desenvolvimento humano. Diz Diego de Zama:

Europa, nieve, mujeres aseadas porque no transpiran con exceso y habitan casa pulidas donde ningún piso es de tierra. Cuerpos sin ropa en habitaciones caldeadas, con lumbre y alfombras. Rusia, las princesas... yo ahí, consumido por la necesidad de amar, sin que millones y millones de mujeres y de hombres como yo pudiesen imaginar que yo vivía, que había un tal Diego de Zama, o un hombre sin nombre con unas manos poderosas para capturar la cabeza de una muchacha y morderla hasta hacerle sangre (DI BENEDETTO, 2016, p. 48).

As palavras de Zama, em sua idealização da Europa, soam como se a neve e o frio, afastassem as excreções naturais corpóreas, e, por isso, bárbaras, do ser humano. O ato de transpirar é uma atividade natural do corpo humano que independe da psiquê para realizá-lo, assim como o ato de comer ou de dormir. É, portanto, impensado, diferentemente de uma atividade que exija capacidades mentais, como o ato de escrever ou de fazer cálculo. Em realidade, tudo o que faz menção à força corpórea ou atividades naturais do corpo humano, é desprezado pela mente “cientificista”, idealizadora de um mundo pautado pelo racionalismo “científico” europeu. Vide a maneira com que Sarmiento descreve o gaúcho, um bárbaro, forte, de corpo rijo, embrutecido e inapto para o trabalho (SARMIENTO, 2017, p. 37). É também a oposição clássica do “eu” de Descartes, mente e corpo, transpassada para o projeto racionalista, que o remodela em lados opostos, tornando-os antagônicos. Sarmiento expressa seu “cientificismo” classificando a matéria em

contraposição à inteligência, fazendo mais do que isso, visto que liga o primeiro ao elemento indígena americano e à barbárie, e o segundo à civilização racionalista europeia:

Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, sobre todo, de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia (SARMIENTO, 2017, p. 39).

Na obra de Di Benedetto, Zama despreza o calor, que o faz transpirar, o contato com a terra, que é suja e contrasta com as ruas limpas da cidade europeia. E assim sonha com um universo aquecido artificialmente, entapetado com almofadas e repleto de princesas brancas. Desse modo, Euclides da Cunha, Domingo Sarmiento e o personagem Diego de Zama supervalorizam o meio que cerca o indivíduo.

Eduardo Mejía, historiador colombiano, em artigo publicado pela revista *Historia y Espacio*, afirma que Sarmiento, em *Facundo*:

Divide el libro en tres partes: la primera trata sobre aspectos generales de la Argentina desde el punto de vista de la geografía, los hábitos, las costumbres y el tipo de hombre que este medio engendra. Para Sarmiento, la determinación geográfica sobre la vida del individuo: en este caso, el gaucho argentino es fundamental para comprender las formas de actuar de una población y, por ende, de su historia. Teniendo en cuenta lo anterior, realiza toda una caracterización de la pampa y el ser que produce haciendo, a la vez, una clasificación de las diversas maneras de ser del gaucho de acuerdo a sus ideas, acciones y costumbres (MEJÍA, 2000, p. 110).

Nesta divisão traçada por Sarmiento, onde o objetivo (meio) influi sobre o subjetivo (cultura), o determinismo geográfico é instaurado de forma a justificar o que determina as ações humanas. A subjetividade é transpassada pelo “determinismo”, e a liberdade e a espontaneidade curvam-se diante da inexorabilidade. Nessa trilha de pensamento determinista, fenômenos culturais e sociais são reproduzidos a partir das características materiais de determinado espaço físico-geográfico. Não haveria para Sarmiento, portanto, qualquer força motriz cultural ou social que escapasse às determinações espaciais:

Hay que hacer notar de paso un hecho que es muy explicativo de los fenómenos sociales de los pueblos. Los accidentes de la naturaleza producen costumbres y usos peculiares a estos accidentes, haciendo que donde estos accidentes se repiten, vuelan a encontrarse los mismos medios de parar ellos, inventados por pueblos distintos. Esto me explica por qué la flecha y el arco se encuentran en todos los pueblos selvajes, cualesquiera que sean su raza, su origen y su colocación geográfica... El procedimiento para asar una cabeza de búfalo en el desierto es el mismo que nosotros usamos para batear una cabeza de vaca o un lomo de ternera. En fin, mil otros accidentes que omito prueban la verdad de que modificaciones análogas del suelo traen análogas costumbres, recursos y expedientes (SARMIENTO, 2007, p. 39).

Para Sarmiento, se as imensidões dos pampas argentinos são despovoados, desprovidos de civilidade também serão os costumes do povo que nelas habita. Neste sentido, não há espaço para a racionalidade, onde não haja aglomeração humana capaz de preencher a solidão do deserto. O ambiente árido produz, segundo o pensamento de Sarmiento, espíritos inférteis, e a semente do racional não poderá vingar e florescer em uma terra sulcada pela inculta desertificação. Diz ele:

*La vida del campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, **sin ninguna de las de la inteligencia**. [...] Es fuerte, altivo, enérgico. Sin ninguna instrucción, sin necesitarla tampoco, sin medios de subsistencia, como sin necesidades, **es feliz en medio de la pobreza y de sus privaciones** [...]. De manera que si esta disolución de la sociedad radica **hondamente la barbarie**, por la imposibilidad y la inutilidad de la educación moral e intelectual, no deja, por otra parte, de tener sus atractivos. **El gaucho no trabaja**; el alimento y el vestido lo encuentra preparado en su casa; uno y otro se lo proporcionan sus ganados, si es propietario; la casa del patrón o pariente, si nada posee (SARMIENTO, 1845, p. 36, grifos meus).*

No entendimento de Sarmiento, aos não europeus lhes são facultadas as mesmas liberdades, pois seus ambientes infecundos, por vezes, são os mesmos; em essência, para o escritor argentino, nada os difere, porque nada possuem de essencial: se locomovem e tomam partido influenciados pelo meio árido. Neste sentido dado por Sarmiento, Oriente e Ocidente se confundem na desmesurada extensão das planícies, desde a bacia do Prata até Bagdá:

Esta extensión de las llanuras imprimen, por otra parte, a la vida del interior, cierta tintura asiática, que no deja de ser bien pronunciada... Y, en efecto, hay algo en las soledades argentinas que trae a la memoria las soledades asiáticas; alguna analogía encuentra el espíritu entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Eufrates; algún parentesco en la tropas de carretas solitaria que cruza nuestras soledades para llegar, al fin de una marcha de meses, a Buenos Aires, y la caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Esmirna (SARMIENTO, 2007, p. 29).

Influenciado pelas ideias iluministas, Sarmiento utiliza a escrita para levar a cabo o seu projeto político, o qual reproduzia o pensamento europeu da primeira metade do século XIX. No cerne de sua questão, está a busca pelo progresso, que no fundo quer dizer: levar civilização e educação ao bárbaro. Os padres haviam sido guilhotinados pela revolução francesa; Deus estava morto; seus representantes destituídos do poder; era preciso eleger novos princípios que norteassem os povos emancipados. Louvou-se então o conceito e determinou-se o seu alcance: a “razão” deveria prevalecer sobre todas as coisas. As esperanças e os sonhos dos filhos da revolução eram guiados por esta nova entidade que para além de estabelecer a ordem no mundo, deveria também modificá-lo. E para moldá-lo às necessidades “legítimas” do racional, o sangue do inculto deveria ser derramado. Levar a razão para um rincão tão desolado como eram os pampas da bacia do rio da Prata exigiria alguns sacrifícios; assim pensava Sarmiento, para quem o gaúcho representava a irracionalidade, o inconsciente, a distância desmesurada entre o deserto bravo americano e o paraíso cientificista europeu. Em sua concepção, o papel do intelectual consistia, então, em diminuir a distância entre o inferno bárbaro e o paraíso da razão. A escada para o céu dos princípios deveria ser talhada do campo para a cidade. Esta última representava o esplendor da racionalidade e o cume da civilização. De Langres a Paris (Diderot), de San Juan a Buenos Aires (Sarmiento), ou, como pensava Diego de Zama, do interior do Vice-Reino do Rio da Prata para a Espanha.

Buenos Aires, aos olhos de Sarmiento, dignificava-se por guardar semelhanças com as cidades europeias. Distante do que ele considerava como lassidão campestre, ela se erguia em meio ao fervor de mentes e ideais civilizados. Tão forte era a sua capacidade de elevar-se acima de qualquer

barbaridade, que nem mesmo o mando terrível de um governo caudilho – representado pelo domínio de Juan Manuel Rosas e Facundo Quiroga – seria capaz de destruir a sua áurea europeia e civilizada da cidade. Sarmiento expressou sua preocupação com as demais cidades das províncias sob o poder caudilhista, já que estas, diferentemente de Buenos Aires, onde a presença da Europa era marcante, poderiam ruir diante de um barbarismo sistematizado em poder político (SARMIENTO, 2007, p. 66-67). Em que se apoiariam as cidades do interior, já que a civilização de origem europeia se encontrava, em sua maior parte, em Buenos Aires? Onde poderiam encontrar alento contra a esmagadora e funesta mão de um governante considerado bárbaro por Sarmiento, senão de baixo do racionalismo cientificista europeu, encarregado de sondar e iluminar os recônditos mais tenebrosos da psiquê humana? Para o pensador argentino, não se podia comparar o sul de Buenos Aires, que era habitado por europeus, com as cidades do interior da Argentina, compostas, em sua maioria, de mestiços e índios:

Da compasión y vergüenza en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del sur de Buenos Aires y la villa que se forma en el interior: en la primera, las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; [...] los habitantes, en un movimiento y acción continuos. Ordeñando vacas, fabricando mantequilla y quesos, han logrado algunas familias hacer fortunas colosales y retirarse a la ciudad, a gozar de las comodidades. La villa nacional es el reverso indigno de esta medalla: niños sucios y cubiertos de harapos viven en una jauría de perros; hombres tendidos por el suelo, en la más completa inacción; el desaseo y la pobreza por todas partes; [...] ranchos miserables por habitación, y un aspecto general de barbarie y de incuria los hacen notables (SARMIENTO, 1845, p. 28, grifos meus).

Paris, Londres, Berlim, Nova Iorque, Madrid, e, para Sarmiento, Buenos Aires, representavam a edificação do paraíso terreno, para o qual o homem dotado de sapiência e civilidade estava destinado a adorar e admirar. Sem os altares divinos, com suas representações místicas, o culto fora então dirigido para as grandes edificações, projetadas por arquitetos europeus, em sua maioria, em cujos saberes vislumbravam-se as fagulhas do cientificismo da forma e da beleza artística, voltadas para uma estética cada vez mais independente de uma transcendência divina. Não é de se espantar que várias

ciudades latino-americanas tenham copiado o modelo arquitetônico europeu, sendo para Sarmiento os símbolos do progresso e civilização, capazes de dominar os impulsos do irracional. Para o então exilado e futuro presidente argentino (de 1868 a 1874) – pois na data de publicação da obra *Facundo*, em 1845, Sarmiento encontrava-se no Chile, devido à oposição ao governo de Juan Manuel de Rosas –, tamanho era o poder emanado de Buenos Aires, que este seria suficiente para aplacar a barbaridade do campo, representado por Rosas e Facundo:

Buenos Aires es tan poderosa en elementos de civilización europea, que concluirá al fin con educar a Rosas y contener sus instintos sanginarios e bárbaros [...] Buenos Aires puede volver a ser lo que fue, porque la civilización europea es tan fuerte allí, que a despecho de las brutalidades del gobierno se ha de sostener (SARMIENTO, 2007, p. 61 e 66).

A dicotomia campo e cidade propiciou o aprofundamento do preconceito contra o campo e o louvor pela urbe. Esta dualidade sobreviveu, e ainda sobrevive, no continente americano, mesmo depois dos processos de independência e da formação dos distintos Estados nacionais. Outrora, nos tempos da colônia, a urbe se concentrava apenas na Europa, depois, constituído já o centro do poder para as grandes cidades portos, a urbanização trasladou-se para as então incipientes capitais dos países latino-americanos. Trava-se, então, dentro do próprio território independente, o conflito entre o campo e a cidade. Neste sentido, o ideal do colonizador sobrevive nas colônias independentes, pois percebe-se o mesmo conflito entre civilização e barbárie representado anteriormente. Eduardo Galeano, em *As Veias Abertas da América Latina*, conta como se deu essa batalha na Argentina. Segundo o autor, Bartolomeu Mitre, em 1862, levou adiante uma guerra contra as províncias (campo). Segundo Galeano, Mitre tentava exterminar as “ameaças” que elas representavam contra a urbe (Buenos Aires). Não causa surpresa o fato de que Sarmiento tenha sido nomeado comandante de guerra e tenha marchado contra o norte para matar gaúchos, “animais bípedes de tão perversa condição” (GALEANO, 2020, p. 264). Assim, o ensaísta uruguaio nos mostra como alguns ideais trazidos desde o tempo da colonização sobrevivem no mundo moderno:

No século XX, os camponeses de La Rioja fogem de suas aldeias nas montanhas e nas planícies e descem até Buenos Aires para oferecer seus braços: como os camponeses de outras províncias, só chegam às portas da cidade. Nos subúrbios encontram lugares junto a outros 700 mil habitantes das *Villas* miseráveis e, bem ou mal, arranjam-se com as migalhas dos banquetes da grande capital. Você nota mudança naqueles que foram embora e voltam de visita? - perguntaram os sociólogos aos 150 sobreviventes de uma aldeia de La Rioja, há poucos anos. Eles respondem, com inveja, que em Buenos Aires tinham melhorado o traje, os modos e as maneiras de falar dos emigrados, e que alguns, inclusive, tinham voltado “mais brancos” (GALEANO, 2020, p. 265).

Para Galeano, esta disputa entre campo e cidade é alegoricamente a guerra entre colonizado e colonizador. Há, no romance de Di Benedetto, *Zama*, esta alegoria representada pela caça a um personagem de nome Vicuña Porto. Vicuña é um bandoleiro que prefigura o *Gaúcho Malo* de Sarmiento em *Facundo*, um fora da lei que a cidade (coroa espanhola) teme. Ao viver nos campos da América Latina, Vicuña Porto atenta contra a ordem vigente do poder colonial, saqueando e infringindo a lei. Este personagem pode ser visto como a resistência do elemento americano frente ao poder colonial, já que este fora da lei, “bárbaro”, morador das planícies desertas, rude, provinciano, representa o que devia ser combatido, no entender do ideal do colonizador. Segue-se a descrição de Vicuña Porto:

Vicuña Porto era como el río, pues con las lluvias crecía. Cuando las aguas del cielo tórrido se derramaban sobre la tierra, se hinchaba la lengua larga de la corriente, mientras Vicuña Porto escapaba de aquellos suelos asiduamente ojados. Entonces, si una vaca se perdía, culpa se echaba al río, el lamedor de la gula incesante, y si un mercader moría, en la cama destripado, ya esa culpa era de Porto. Con cada año —e iban dos— Vicuña Porto aumentaba: era un hombre numeroso y la ciudad le temía. Temerosa vivía de él, mas sin alzar el garrote, hasta que vino el incendio y tomó una cuadra y dos y tres, y cada cual escuchaba abrasarse aquellos palos tal y como si fueran huesos. La ciudad se decidió y quiso cazar a Vicuña. Pero unos decían que era el tiempo de su llegada y otros el tiempo de su partida, y nadie podía decir si estaba o no en la ciudad; se dio inútil batida en ella y luego se puso en pie una columna de guerra, contra Vicuña y su gente, para alcanzarlo en su guarida y para alcanzar su muerte (DI BENEDETTO, 2016, p. 187).

A descrição deste personagem se liga aos elementos da natureza bárbara (chuva, rio e terra), tão temida e repudiada pela civilização. Com o aumento dos rios, das águas, crescia também a figura de Vicuña Porto. Interessante analisar o trecho que diz que Porto aumentava, que era um homem numeroso, e, por isso, a cidade o temia. Pode-se auferir desta passagem que os homens do campo, das terras desoladas da América Latina, marginalizados e revoltosos, cresciam e se organizavam nos pampas desérticos, e, em consequência disso, a cidade, ou seja, a coroa espanhola, começava a temer estes desconhecidos revoltosos. Por isso é que envia uma comitiva de soldados para caçá-los.

O repúdio pelo campo e o louvor pela cidade são características do personagem de Antonio Di Benedetto, Zama, cujas aspirações são dirigidas para fora daquilo que ele considera como um paraíso desolado, ou seja, a América. Ela representa para Zama todo um continente mergulhado, em geral, na bestialidade da selva, mas com alguns traços civilizatórios, que são para ele motivo de assombro e ao mesmo tempo de desejo, já que a América desperta, apesar da invisibilidade diante de seus olhos guiados pelo saber “cientificista”, sensações de repúdio e de atração. O continente percebido por Zama é desmesurado e imenso, assim como os pampas argentinos descritos por Sarmiento, e talvez seja por isso que Zama seja incapaz de percorrê-lo, já que o homem da cidade teme e se resigna perante a desconhecida distensão do deserto e da floresta americana, signos, em sua ótica, do barbarismo primitivo. Nessa direção, cito novamente a seguinte passagem:

Yo, en medio de toda tierra de un continente, que me resultaba invisible, aunque lo sentía en torno, como un paraíso desolado y excesivamente inmenso para mis piernas. Para nadie existía América, sino para mí; pero no existía sino en mis necesidades, en mis deseos y en mis temores (DI BENEDETTO, 2016, p. 43).

Os olhos de Zama voltavam-se sempre para a Europa, de onde ele esperava sua salvação. As aspirações do personagem pelas cidades de Buenos Aires e Santiago, pelo Peru e, em instância prioritária, pela Espanha, são recorrentes ao longo do romance. Ao longo da narrativa, o narrador-protagonista diz o seguinte: “misiva, de mi madre, de mi esposa, de mi cuñado, debía esperar yo, un decreto del rey”; “mi probable traslado”; “ubicación en

Buenos-Ayres o em Santiago de Chile” (DI BENEDETTO, 2016, p. 49). “Tenía que prepararme para sobresalir en Buenos Aires. Perú seguía en la línea de mis aspiraciones; después, España (DI BENEDETTO, 2016, p. 84). Imbuído pelo modo de pensar do colonizador, Zama via também na cidade o espaço representativo de algo elevado, nobre, onde ele poderia se sobressair e dignificar-se, pois para o personagem a civilização era também representada pela suntuosidade das cidades. Alegoricamente, a América, ainda em processo colonial, é vista por Diego de Zama como a representação do campo, daquilo que deve ser repudiado, porque atende apenas às suas necessidades e desejos primários, algo que está intimamente ligado ao corpo, ou seja, que deve ser dominado pela razão, pois para o sangue “irracional” deve ser ministrada a cura pelo pensamento. Na concepção de Zama, é por meio da submissão do bárbaro ao civilizado, idealizada pelo personagem através de seu hipotético traslado da América para a Europa, que o homem pode elevar-se e transformar-se em um ser plenamente racional, e, conseqüentemente, nobre e bom:

Hacia el Plata, después a la mar y hacia España, donde nunca fui más que un hombre anotado en papeles, se extendería un pensamiento, una sensibilidad humana accionada por mí. Alguien, en Europa, sabría quién era yo, cómo era Diego de Zama, y lo creería bueno y noble, un letrado sabio, un hombre de amor. Estaba dignificado (DI BENEDETTO, 2016, p. 123).

Nota-se, no fragmento acima, a submissão de Diego de Zama pelo ideal propagado pelo colonizador. Se apenas na Espanha um *Criollo* pode tornar-se bom e dignificado, é porque este crê na benevolência e superioridade daquele que o colonizou, e, por conseguinte, no atraso que significa pertencer ao mundo do colonizado. Quando Zama, em seus devaneios, traslada-se, imaginariamente, para a Europa, de certa forma sua figura, que outrora não passava de um nome insignificante borrado em papéis, transmuda-se para uma figura humana dotada de qualidades, dentre elas a de ser um homem letrado e sábio. Angel Rama, em *La Ciudad Letrada*, fala da importância que detinha as letras durante a conquista da América. Segundo o autor, para além da cidade-sede administrativa da coroa, da cidade porto, responsável por importar e exportar bens, manufaturas e ideias, existia uma cidade não menos importante,

já que sua missão, nada mais nada menos, criava e ressignificava o universo simbólico dos povos colonizados. Diz Rama:

La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y condujo. Es la que creo debemos llamar la ciudad letrada, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado (RAMA, 1998, p. 32).

Dotados da capacidade de manejar a pena para escrever aquilo que regeria o universo simbólico dos povos conquistados, padres, funcionários da coroa, educadores, escritores e intelectuais, serviram ao ideal dos colonizadores, criando um anel protetor do poder colonial através dessa nova qualidade letrada, a qual conferia, àqueles que a detinham, uma imagem quase que sagrada e sacerdotal. Por isso, Zama desejava tanto ser visto na Europa como um homem letrado, pois almejava essa ascensão ao idealizado e sagrado. Não seria apenas um *Criollo* qualquer, ao contrário, seria um sujeito elevado e erudito, e, acima de tudo, um mantenedor da ordem vigente. Além disso, por estarem associados às funções reais na corte ou nas sedes administrativas da América, os homens letrados ajudaram a fortalecer um modelo de funcionamento administrativo baseado na burocracia. Diego de Zama, vale lembrar, era um sujeito que ocupava o cargo de assessor letrado na região que hoje conhecemos como o Paraguai. Neste sentido, os burocratas, letrados por excelência, eram peças primordiais para a manutenção do ideal colonial, já que estavam a cargo de aplicar o poder estabilizador e corregedor na colônia.

A burocracia se instalara no sistema colonial para ajudá-lo a perpetrar-se, pois agrupava os indivíduos, tornando-os funcionários, dentro de um poder institucionalizador, capaz de reproduzir as regras e mandos da coroa em um vasto território, como é o caso da América conquistada. Segundo Angel Rama, analisando o caso mexicano, o problema da burocracia segue sendo um dos principais motores para a manutenção do poder estatal, sobrevivendo,

inclusive, dentro da própria revolução mexicana do século XX. Rama afirma que Mariano Azuela, em seus sarcásticos romances, se refere aos agentes burocratas do poder como “moscas”, adaptando a denominação utilizada pelos espanhóis do século XIX, que se referiam aos burocratas como “peixes” (RAMA, 1998, p. 36).

Antonio DI Benedetto, indiretamente, também faz esta ligação da figura do burocrata com o peixe. O assessor letrado, Diego de Zama, funcionário da Coroa espanhola, se aflige ao ser comparado com um peixe que, nadando contra a correnteza, cuja força pretende arrojá-lo para as margens, se esforça para permanecer no centro do rio. Metaforicamente, pode-se auferir que, sendo o rio a estrutura de poder administrativa da coroa, e Zama o peixe, a correnteza intenta a todo o custo empurrá-lo para a periferia da sua estrutura de poder, já que Zama não passa de um *criollo* tentando ocupar uma posição de destaque destinada a burocratas espanhóis. O personagem, que ao mesmo tempo é peça chave para a manutenção do poder espanhol, também é rejeitado pela instituição colonial, cuja base se pauta na supremacia do europeu sobre o latino-americano. Zama faz parte de um sistema que o prende e o repele ao mesmo tempo:

Dijo que hay un pez en ese mismo río, que las aguas no quieren y él, el pez, debe pasar la vida, toda la vida, como el mono, en vaivén dentro de ellas; pero de un modo más penoso, porque está vivo y tiene que luchar constantemente con el flujo líquido que quiere arrojarse a tierra. Dijo Ventura Prieto que estos sufridos peces, tan apegados al elemento que los repele, quizás apegados a pesar de sí mismos, tienen que emplear casi íntegramente sus energías en la conquista de la permanencia y aunque siempre están en peligro de ser arrojados del seno del río, tanto que nunca se les encuentra en la parte central del cauce, sino en los bordes, alcanzan larga vida, mayor que la normal entre los otros peces. Sólo sucumben, dijo también, cuando su empeño les exige demasiado y no pueden procurarse alimento. Yo había seguido con viciada curiosidad esta historia que no creí. Al considerarla, recelaba de pensar en el pez y en mí a un mismo tiempo. Por eso invité a Ventura Prieto a que regresáramos y retuve mis opiniones (DI BENEDETTO, 2016, p. 18).

Na passagem descrita acima, vê-se claramente que na história contada por Ventura Pietro a Diego de Zama, há um duplo fracasso por parte daquele que deseja integrar uma estrutura de poder que o repele. No primeiro caso,

pode-se entender que apesar de viver, o sujeito nunca integrará de fato aquele mundo que o repele; ele viverá sempre às suas margens, mesmo que tenha o desejo de assenhoreamento deste universo sedutor que lhe foi dirigido ideologicamente; este não lhe pertence de fato. Já no segundo caso, deixará de existir justamente porque negou aquilo que é, isto é, o seu próprio eu (latino-americano), para tentar alcançar o meio do rio (o mundo do colonizador). Trata-se, portanto, do dilema de Diego de Zama: negar a si para alcançar um reconhecimento que nunca alcançará.

O protagonista, ao longo da trama, evita tudo que o ligue ao mundo em que habita. Zama almeja a “pureza” europeia idealizada pelo conquistador. Ao negar seu “eu” americano, Zama busca desesperadamente um “outro” que lhe nega reconhecimento, justamente porque Zama é latino-americano e não europeu. Daí a origem da crise identitária do personagem que, evitando seu “eu”, cuja origem considera bárbara, é também evitado pela lógica de um sistema-mundo que o considera igualmente bárbaro. A negação de Zama é uma via de mão dupla, pois ao negar-se enquanto latino-americano, é também negado pelo sistema-mundo do colonizador. Na anedota contada por Ventura Pietro, fica evidente a negação do universo europeu para o mundo americano, que o Velho Mundo conquistador considera bárbaro e impuro.

A partir da conquista da América, instalou-se um novo padrão de poder que se baseava em uma classificação onde o europeu figurava no centro do mundo, e os demais povos na sua periferia. A Europa conseguiu impor seu domínio colonial sobre boa parte do planeta, invadindo e incorporando territórios ao seu novo sistema-mundo. Aníbal Quijano, em *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*, diz que este novo sistema-mundo forçou populações das mais diversas áreas do planeta a um processo de re-identificação histórica, pois novas identidades geoculturais foram-lhes atribuídas. Neste processo de re-identificação, os europeus se apropriaram dos “bens”, isto é, dos corpos e das terras dos povos colonizados, e daquilo que consideravam benéfico para a perpetuação do seu padrão de poder colonial. Concomitantemente, reprimiram e extirparam das populações locais tudo o que consideravam sem utilidade ou que, de alguma forma, ameaçasse o poder colonial, tal como a produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e

de objetivação da subjetividade (QUIJANO, 2005, p. 121). Ainda segundo Quijano, este novo sistema-mundo:

Desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o *etnocentrismo*. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente* superiores. Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa (Mignolo, 1995; Blaut, 1993; Lander, 1997). Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças *inferiores* e – portanto – *anteriores* aos europeus (QUIJANO, 2005, p. 121, grifos do autor).

Esta imposição de um sistema-mundo europeu aos povos colonizados ajuda a explicar o porquê de Diego de Zama, personagem latino-americano vivendo na América espanhola, nutrir profunda admiração por mulheres brancas, ao passo que menosprezava mulatas, negras ou indígenas. Apesar de pertencer ao universo do colonizado, Zama sentia-se idealmente alinhado aos padrões europeus. Tudo indica que o assessor letrado passou por um processo de re-identificação, por meio do qual a própria imagem que sustentava de si foi reconfigurada e transmutada geoculturalmente, sendo alocada na Europa, ao invés da América. Isto explica, profundamente, seu desejo de se assenhorar do universo europeu e de repelir o elemento não europeu, que acabava se refletindo no seu desejo por mulheres de pele clara:

Alguien propuso, en la rueda masculina, que al cabo de la cena, devueltas las mujeres al hogar, se hiciera una reunión con mulatas libres en cierta casa de las afueras. Como la mayoría aprobó con lascivia evidente en la comisura de los labios, un hombre de iniciativa, un organizador consagrado, preguntó de a uno en uno quiénes irían, para echar cálculos y disponer todo en una escapada inmediata. Yo me hacía fiero

violencia en la vacilación, hasta que llegó mi turno y me excusé. Entonces, uno de ellos, como muchos ya al tanto de mi conducta, me preguntó sin malicia: —¿Sólo blanca ha de ser? —¡Y española! —respondí con arrogancia. Lo terminante de mi réplica cortó cualquier posibilidad de comentario. El organizador prosiguió tomando lista. Sólo el hombre de la pregunta no cejó en su curiosidad y, con respeto y discretamente, se atrevió a llamarme aparte para decirme que estaba asombrado de mi preferencia excluyente. Me pidió el honor de confiarle si al proceder de tal modo estaba dando cumplimiento a un voto de carácter religioso. Le contesté la verdad: —Temo el contagio del mal gálico. Temo perder la nariz, comida por la enfermedad (DI BENEDETTO, 2016, p. 33).

Aníbal Quijano diz que a globalização, fenômeno moderno, é a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial e eurocentrado como novo padrão de poder mundial (QUIJANO, 2005, p. 201). Logo, o ideal de imunidade, isto é, de um sujeito “puro”, que a todo momento está em risco de ser “contagiado” por uma outra cultura ou indivíduo que ameaça a sua integridade e “pureza”, é idealizado desde os tempos de colonização, onde o homem branco se sentia ameaçado de contagiar-se pelo contato com o não europeu. Diego de Zama representa bem esse sujeito que evita relacionar-se com o não branco devido ao medo de contaminar-se. Sua preferência por mulheres brancas e espanholas é um indício de que a classificação racial perpetrada pelo poder do colonizador afetou, muitas vezes, o modo de ver e sentir do colonizado. Relacionar-se subjetivamente ou mesmo corporalmente com o outro, isto é, com o não europeu, era o mesmo que retroceder dentro dessa escala evolutiva que tinha a Europa como cume da civilização. De certa forma, significava contagiar-se com a barbárie e o atraso que o continente americano representava para o universo do colonizador.

Além de evitar relacionar-se com mulheres índias, negras e mestiças, Diego de Zama nutria profunda admiração por mulheres brancas e europeias, não bastando, a seu ver, ter tão somente a pele clara. Para o personagem, relacionar-se com o elemento europeu baseava-se nisso, em apoderar-se de mulheres que, para ele, figurava como chave para o universo do colonizador. Ao longo da trama, em que Diego de Zama espera o reconhecimento por parte da coroa espanhola, ele aventura-se amorosamente com mulheres que detêm

certo status na sociedade colonial. Como o caso de Luciana – personagem espanhola casada com um proprietário de terras –, que Zama almeja ter um caso amoroso extraconjugal. O narrador-protagonista nutre por ela certo amor platônico. De fato, não chegam a consumir esta relação, mas, tacitamente, dá-se a entender que cultuavam um relacionamento idealizado. Luciana desejava a submissão de Zama, ao mesmo tempo em que o rejeitava carnalmente. Assim sendo, pode-se inferir que Luciana representa justamente o mundo do colonizador; este universo que rejeita o colonizado ao passo que lhe impõe a submissão. O deslumbramento de Diego de Zama por Luciana é tanto, que ele se sente dignificado ante sua presença. Durante um jantar, o mesmo em que Zama diz ter preferências por mulheres brancas e espanholas, Luciana sente-se atraída pelo assessor letrado por causa desta sua preferência:

Sin embargo, cuando el perorante dio a entender quién de los que ahí estábamos cargaba, según dijo, el tormento blanco y santificador de la pureza, Luciana soltó el brío de su mirada penetrándome, sus ojos puestos en los míos brevemente. Fue como si ella respondiera sin resistencia al llamado de algo nuevo y levemente extraño. Me sentí repentinamente ablandado y benigno. Pude sustraerme con facilidad al halago de otras silenciosas miradas estimativas y aferrarme sólo a esa, fugaz, de la mujer del admirable desnudo, que ya evocaba sin sensualidad y prescindiendo de la evidencia de que ella, esa noche y entre las demás mujeres, no parecía superior a ninguna (DI BENEDETTO, 2016, p. 33).

Quando Luciana fica sabendo da preferência de Zama por mulheres brancas e espanholas, nasce entre ambos algo novo e levemente estranho. É, em todo o caso, o despertar do elo amoroso entre eles, no entanto, nesta relação, Luciana ocupa um lugar superior hierarquicamente, e, Zama, um patamar inferior. É, alegoricamente, a relação entre colonizador e colonizado, isto é, a deificação e idealização do primeiro pelo segundo, que é visto pelo outro como inferior e bárbaro. No trecho acima, Zama sente-se benigno e abrandado tão somente pelo olhar de Luciana, desta mulher que para ele representa aquilo que lhe figura como inalcançável, o tão desejado mundo do colonizador europeu.

Antonio Di Benedetto dá um tom patético para esta relação entre Zama e Luciana. Todas as investidas amorosas do personagem sempre resultam em

desenlaces ridículos. O tom de paródia que o autor trata da relação entre o *Criollo* e a espanhola pode ser entendido como uma arma crítica que o escritor usa em seu favor para tratar de algo sério, como esta relação assimétrica construída pelo imaginário eurocêntrico entre colonizado e colonizador. Zama, cuja localização encontra-se hierarquicamente inferior se comparado com a posição ocupada por Luciana, acaba se envolvendo nas mais diversas situações risíveis ao tentar consumir o seu amor pela espanhola, como, por exemplo, na noite em que combina de se encontrar furtivamente com sua amada e, na mesma hora marcada, aparece outro pretendente que, talvez, fosse também convidado por Luciana para que adentrasse escondido pela janela do seu quarto:

Reparó en mí, por el rumor que, pisando cascotes, causé al salir. Quedamos tiesos, cada uno clavado en el sitio donde nos hallábamos al descubrirnos recíprocamente. Pero esto fue sólo un instante, pues a continuación, como de acuerdo, echamos mano al pomo, que ahí se quedó, prevenido, mientras nos considerábamos. Los sombreros aludos metían en sombra el rostro, por la luna tan justamente encima de nosotros, e impedían la identificación, por más que nos esforzáramos. De mi parte, puse todo el empeño posible. Pero sin acercarnos más, los ojos se gastaban en un esfuerzo vano. No obstante, me resultaba muy evidente que se trataba de un caballero, por la espada y el atuendo, que incluía pluma en el sombrero. No era ciertamente un bandido, ni yo podía darle a él impresión de tal. Debía de ser, como yo, un aficionado a Luciana, tal vez su amante. No me importaba quién fuese ni quería nada con él: ni aclaración verbal, ni lucha, ni saludo. Resolví tomar calle abajo, dando la espalda al rival nocturno y a la ofertadora de besos. Vacilé un instante pensando que tal vez él tomaría mi movimiento, después de tanta inmovilidad, como un amago de ataque, y en este caso me vería precisado de ofrecerle contienda. Pero no me resultaba posible permanecer haciendo pie, ya con dificultades de equilibrio, sobre los irregulares restos de adobe. Mandé una mirada última a la ventanilla. Él, que había estado pendiente de mis gestos, siguió el rumbo que daba mi cabeza y pareció comprender. Entonces volcó el rostro, levantó dos dedos a la altura del sombrero, como si me hiciera un saludo de camaradas, se volvió y lo vi alejarse hacia las calles del puerto. Renunciaba a Luciana, en un gesto que era de desprecio hacia ella, no de cejar ante mí. Yo también podía hacerlo. Necesité decírselo al desconocido. Tuve ganas de gritar, llamándolo, para que fuésemos a beber juntos. No lo hice. Al alejarme, procuré hacer sonar los tacones contra el suelo, para que Luciana supiera que le volvía la espalda. Pero la maldita arena indiferente apagaba todo sonido. Quedé despechado y rabioso. Aunque un evidente gentilhombre, mi rival, yo había sido igualado con él como objeto de burla. Esto,

si Luciana quiso causarnos desengaño, provocando un encuentro que nos pusiera en ridículo, el uno frente al outro (DI BENEDETTO, 2016, p. 90).

O autor argentino se utiliza da paródia para ridicularizar o personagem que, a todo custo, tenta se aproximar do universo do colonizador. Zama não se importa de vivenciar situações vexatórias, desde que o reconhecimento tão almejado seja conquistado. O assessor letrado deseja tanto ser considerado pelo conquistador europeu, que pouco lhe importa submeter-se ao vexatório. O trágico e cômico personagem se defronta diariamente com a situação de encontrar-se com um pé no mundo do colonizado e um pé no mundo do colonizador. Zama divide-se em dois: de um lado, é o *criollo* americano, do outro, o ridículo assessor letrado a serviço do sistema-mundo que o rejeita, isto é, o colonizado que suplica ao colonizador que lhe seja rogado o direito de ser reconhecido como parte do universo relativo ao Velho Mundo. Em várias passagens da obra, Zama roga por este reconhecimento, sendo que o outro, o europeu, lhe enxerga como algo ínfimo e sem importância. Ao tentar vingar a honra de uma jovem dama, branca e espanhola, que foi desonrada pelo seu amante, Diego de Zama escuta desta jovem as seguintes palavras:

— *Os lo ruego, don Diego. No hagáis que muera mi padre a manos de ese infame. Arriesgad **vuestra vida, que vale menos**, por el buen nombre de una mujer. Una agujeta al rojo vivo, muy adentro, muy adentro. Me erguí. Ése, no el de antes, era el momento de llorar. Pero demandé serenidad a mi pensamiento, firmeza a mis actitudes. Rita había callado, repentinamente. Todavía no veía brotar la sangre, no sabía cuán ancho y hondo había herido. Avancé hasta la puerta y entonces **ella tomó conciencia de su insulto**. Me gritaba «Perdón, perdón», tratando de obstaculizar mi mano, para que no apartase la tranca. Pero apenas me costó zafarme de sus manoteos. Un golpe de luz me dio en todo el cuerpo y ella quedó entre sus sombras* (DI BENEDETTO, 2016, p. 103, grifos meus).

Em mais uma situação ridícula, Zama escuta da própria boca da donzela deflorada que a vida dele vale menos que a vida do pai dela, um espanhol, e, por isso, um ser superior, na visão do conquistador. Ao tentar se colocar ao lado da ideologia eurocêntrica, o personagem transforma-se no peixe que nada contra a correnteza, cuja força tenta arrojá-lo para as margens.

Alegoricamente, é o latino-americano que quer transformar-se em espanhol, que nega sua própria origem para se pôr a serviço do conquistador. Esta estratificação social, que fundamenta a inferioridade de Diego de Zama ante o pai da donzela, baseada na identidade racial, foi estabelecida na América Latina durante a conquista para alocar os diversos segmentos da sociedade colonial em “lugares”, onde o europeu ocupava o topo da cadeia social e os demais povos a base da pirâmide. Em *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*, Quijano afirma o seguinte:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *europeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117, grifos do autor).

Neste sentido, pode-se considerar que é por isso que o personagem almeja tanto o universo do colonizador. Deseja o topo que ocupa o europeu na sociedade colonial. Zama causa até mesmo nos outros funcionários da coroa certo espanto por tentar se passar por espanhol. De tanto desejar o reconhecimento do europeu, o personagem constituiu uma crise identitária, um espelho opaco no qual nem mesmo ele consegue mais se ver como americano. É o homem dividido, a identidade fragmentada e colonizada pelo ideal eurocêntrico. Na passagem a seguir, Zama causa assombro a um funcionário da coroa espanhola, por ir contra o seu próprio povo e a favor do colonizador. Trata-se de uma decisão em que Diego de Zama concede a um espanhol o direito de escravizar povos indígenas, simplesmente porque este detinha um título antigo de povoador da região de *Concepción*:

Como todavía no acertaba a comprender si criticaba mi disposición favorable al anciano o simplemente el régimen de

las encomiendas, quise explorar un poco más, y le pregunté cuál título consideraba válido para obtener la encomienda. — Ninguno —me respondió—, y menos que todos el de la herencia remota. Lo contemple con un tanto de superioridad y suficiencia, porque sus opiniones eran peligrosas y lo veía ofuscado, mientras yo me mantenía sereno. Dije, muy pausadamente, como si estuviera reflexionando, aunque en realidad pedía respuesta: —¿Estaré hablando con un español o un americano? Y él, incontinentemente, me replicó: —¡Español, señor! Pero un español lleno de asombro ante tantos americanos que quieren parecer españoles y no ser ellos mismos lo que son. Aquí nació mi furia: —¿Va por mí? Vaciló un instante, se contuvo y dijo: —No (DI BENEDETTO, 2016, p. 52).

Esse fragmento ilustra a negação de Diego de Zama. A negação de sua condição de americano para afirmar uma identidade que não lhe pertence. Se não se considera americano, tampouco pode se afirmar espanhol. Zama nega aquilo que é em favor de uma identidade idealizada, inalcançável. O assombro do funcionário espanhol ante o americano que nega aquilo que é, talvez seja o tema principal da obra de Di Benedetto, que constrói um personagem que habita tanto o universo do colonizador quanto do colonizado. Diego de Zama é o sujeito ressignificado identitariamente, é o indivíduo que tem sua subjetividade fragmentada pelo novo padrão de poder mundial, iniciado com a conquista da América. Nessa senda, Aníbal Quijano afirma:

Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de *re-identificação histórica*, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria *Oriente* não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de *Ocidente*, sem que alguma equivalente fosse criada para *índios* ou *negros*. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial

(QUIJANO, 2005, p. 121, grifos do autor).

Com a criação destas novas “subjetividades”, o latino-americano incorporou o entrechoque das duas culturas: do colonizador e do colonizado. O homem representado por Diego de Zama é justamente este indivíduo fragmentado, que ora está ao lado do colonizador e ora, contra sua vontade, se encontra ao lado do colonizado. Zama nega aquilo que é porque deseja a ascensão ao paraíso por ele idealizado, isto é, sua tão sonhada ida para a Europa. Enquanto isto não acontece, o assessor letrado espera. Sua atitude se fundamenta na espera. A espera que já no começo do livro se reflete na figura de um macaco morto:

Salí de la ciudad, ribera abajo, al encuentro solitario del barco que aguardaba, sin saber cuándo vendría. Llegué hasta el muelle viejo, esa construcción inexplicable, puesto que la ciudad y su puerto siempre estuvieron dónde están, un cuarto de legua arriba. Entreverada entre sus palos, se manea la porción de agua del río que entre ellos recae. Con su pequeña ola y sus remolinos, sin salida, iba y venía, con precisión, un mono muerto, todavía completo y no descompuesto. El agua, ante el bosque, fue siempre una invitación al viaje, que el no hizo hasta no ser mono, sino cadáver de mono. El agua quería llevárselo y lo llevaba, pero se le enredó entre los palos del muelle decrepito y ahí estaba él, por irse y no, y ahí estábamos. Ahí estábamos, por irnos y no (DI BENEDETTO, 2016, p. 17).

Tanto o macaco morto quanto Zama são personagens que habitam um universo de incertezas. São figuras que vivem ligadas a um mundo “bárbaro”, onde as leis não valem muita coisa e as promessas de progresso e civilização desaparecem em um piscar de olhos. Vê-se, pois, que a promessa do colonizador de trazer civilização à colônia, e entende-se aqui “civilização” o universo idealizado por Zama, nada mais é do que uma justificação do emprego da violência bárbara do colonialismo para extirpar do subcontinente latino-americano tudo aquilo que não servisse aos interesses da coroa europeia. Na passagem descrita acima, pode-se entender o curso da água como um rito de passagem do bárbaro para o civilizado, que não é completado justamente porque a civilização é a própria representação da barbárie, aquilo que retém (*palos del muelle decrepito*) o ser, já sem vida, na sustentação de

uma sociedade que, para existir nesses moldes, precisa dominar o indivíduo ou aniquilá-lo, isto é, precisa ser bárbara para dominar aquilo tido por incivilizado. Neste sentido, e valendo-se novamente do fragmento transcrito acima, o sujeito submetido ao processo civilizatório não pode se tornar senão algo morto, despojado de sua cultura e história, flutuando em um processo de vai e vem que o destrói interiormente, fazendo de seus símbolos culturais despojos do cortejo dos dominadores, cujo bem cultural maior é o monumento pernicioso da bestialidade.

Di Benedetto constrói um personagem destroçado interiormente. Quando Diego de Zama nega a sua condição de latino-americano, ele se fixa no território do não pertencimento, pois voluntariamente rejeita a sua ligação com a realidade ao redor enquanto é rejeitado pela realidade distante do além-mar. É um sujeito que possui uma identidade fundamentada na negação, nega suas origens ao mesmo tempo em que é negado pelo universo simbólico do colonizador. Sendo assim, o personagem é fraturado tanto pela sua vontade de pertencer ao lado dos dominadores, quanto pela repulsa destes à sua condição de latino-americano. Por isso, Zama espera, espera aquilo que não vem, espera e deseja o acolhimento por parte daquele que sempre o negou por ser aquilo que é. Neste sentido, Diego de Zama habita o mundo dos sujeitos rejeitados e destroçados interiormente por um sistema-mundo colonialista, onde o não europeu será sempre aquele outro inferior e bárbaro. Sofía Criach, em artigo publicado com o título de *El Hombre Americano en Zama, de Antonio Di Benedetto: una lectura desde la filosofía de Arturo Roig*, fala desse sentimento de inferioridade sentido pelo narrador-protagonista, já que é um latino-americano que idealiza a condição de europeu:

Una de las primeras cosas que el lector conoce de Zama es que se trata del único americano en la administración de la provincia, aspecto fundamental del personaje, ya que toda su configuración psicológica parte de lo que este origen le provoca: un sentimiento de inferioridad, que va acompañado de la constante inseguridad e indecisión sobre sus acciones y de la paranoia que lo empuja a creer que todos a su alrededor tienen la intención de ofenderlo. Como Zama, aunque americano, es sin embargo leal al monarca, espera incesantemente que este retribuya sus servicios con el traslado hacia el destino máspreciado para él, España. Su concepción de la superioridad de lo europeo sobre lo americano es muy

fuerte, y esta se evidencia, todavía más, en su obsesión por la mujer europea frente a la americana, y especialmente frente a la indígena o la mulata (CRIACH, 2015, p. 26).

A pesquisadora destaca que a configuração psicológica de Zama se baseia na noção que ele mesmo tem de sua posição de inferioridade frente ao europeu. Se o assessor letrado não é superior porque nasceu na América, então este tenta se aproximar do colonizador prestando-lhe serviços na administração e negando a sua condição de latino-americano. O protagonista representa o indivíduo incapaz de valorar seu universo simbólico e sua própria cultura. Criach reforça essa ideia da incapacidade do sujeito americano em se valorizar em razão do momento histórico em que vivia, ou seja, da conquista espanhola sobre a América, tendo em vista que neste período a única coisa que deveria ser valorizada na percepção eurocêntrica eram os elementos do mundo pertencente à cultura do dominador:

La cuestión del contexto histórico toma aquí relevancia. En los primeros tiempos de la conquista y dentro de la relación de dominación, no podemos hablar de afirmación del sujeto americano: “el único que aparece como valioso para sí mismo es el conquistador” (Roig 209). Pero en un segundo momento, durante la evangelización y el discurso paternalista que la acompaña, se empieza a plantear el problema del hombre americano como agente de su propio accionar. Será durante las guerras de la Independencia y especialmente, después de éstas, durante la etapa “romántica”, cuando un sujeto –el criollo “heredero de las relaciones de dominación sobre otros estamentos”– invoque el nombre de “americano” para sí, demostrando que ha adquirido un cierto grado de consciencia de sí mismo, de aquel sujeto colectivo nosotros. Diego de Zama, no obstante, vive aún en tiempos coloniales. Es incapaz, por tanto, de reconocerse valioso en tanto americano; no acepta su condición criolla y está obsesionado con estar al nivel de los españoles, lo cual no significa alcanzar sus méritos, sino simplemente ser considerado por ellos como un igual: “En lugar de asumir su americanidad y reclamar el dominio de su tierra, Zama se empeña obstinadamente en ser reconocido en un sistema de valoración europeo que subyuga al criollo y al indio” (Serra 146) (CRIACH, 2015, p. 27).

Ao longo da trama, Diego de Zama vai se mostrando cada vez mais incapaz não apenas de afirmar sua condição de americano, mas também de encontrar razões para agir, já que a sua espera, baseada num reconhecimento que nunca vem, assenta-o na inércia, provocando crises de identidade no

personagem. O assessor letrado não consegue discernir que a sua resignação, fundamentada na negação daquilo que ele representa, faz parte daquilo que o colonizador implantou na América, quando esta estava sob seu jugo. A condição implantada de inferioridade do não europeu na sua própria terra fazia com que Diego de Zama levasse uma existência flutuante e sem sentido, já que sua subjetividade fora-lhe destroçada pelo ideal eurocêntrico, cuja máxima determinava a posição da Europa como centro do mundo, e, por isso, digna e nobre, e o restante dos continentes, como a periferia do mundo. Nessa direção, Aníbal Quijano diz que:

a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou "Occidente", foi "Oriente". Não os "índios" da América, tampouco os "negros" da África. Estes eram simplesmente "primitivos". Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 122).

O sociólogo peruano enfatiza que o modo de enxergar a Europa como centro do mundo foi posto em marcha por um sistema rigorosamente implantado na América durante a conquista. O eurocentrismo ajudava os colonizadores a justificarem seus crimes e sua concepção de superioridade em relação aos outros povos. Neste sistema-mundo, o europeu tinha o "direito" de

conquistar outras nações, tida por eles como inferiores, e implantar a sua perspectiva cultural sobre elas. Com este processo, eles aniquilavam a subjetividade dos indivíduos colonizados e implantavam o seu modo de ver e apreender as coisas do mundo material. No romance de Di Benedetto, Diego de Zama evidencia o peso desta colonialidade identitária quando sente que algo, fora dele, o impede de agir. Esta inércia, resultante de sua crise identitária, o anula como indivíduo e o leva à vida errante e sem perspectiva:

No obstante, no todo estaba bien. Algo en mí, en mi interior, anulaba las perspectivas exteriores. Yo veía todo ordenado, posible, realizado o realizable. Sin embargo era como si yo, yo mismo, pudiera generar el fracaso. Y he aquí que al mismo tiempo me juzgaba inculpable de ese probable fracaso, como si mis culpas fueran heredadas, y no me importaba demasiado: disponía como de una resignación previa, porque percibía que, en el fondo, todo es factible, pero agotable. Tampoco la fugacidad me inquietaba, porque es posible sacar partida de lo transitorio, disfrutar momento a momento. Era algo mayor la causa de mi anegante desazón, ignoro qué, algo así como una poderosa negación, imperceptible, aunque superior a cualquier rebeldía, a cualquier aplicación de mis fuerzas. Es más, yo le temía a distancia. De momento, todo se presentaba con rostro favorable. Pero recelaba de otra etapa —¿lejana? ¿inmediata? — irrefutable, a la que yo llegara sin vigor, como a una extinción en el vacío. ¿Qué era eso tan peor? ¿La destitución, acaso? ¿La pobreza? ¿Alguna afrenta? ¿Tal vez la muerte? ¿Qué, qué era?... Nada, lo ignoro. Era nada. Nada. Quise discernir el porqué de ese vuelco y advertí que era como si hubiese andado largo tiempo hacia un previsto esquema y estuviera ya dentro de él (DI BENEDETTO, 2016, p. 117-118).

O protagonista do romance de Di Benedetto sente o vazio deixado pela indefinição de sua subjetividade, cujo vácuo histórico e cultural ocasionado pelos conquistadores aos povos conquistados anulava suas perspectivas exteriores. Apesar de ver como funcionava o mundo colonizado em que vivia, Diego de Zama sentia que sua própria condição gerava o seu fracasso, marca de um eurocentrismo que apregoava o insucesso ao atraso e incivilidade em que viviam os povos colonizados. A causa maior que o assessor letrado ignora, que é superior a qualquer rebeldia sua e a qualquer aplicação de suas forças, é a sensação de vazio deixado pela conquista às subjetividades destroçadas e escravizadas, as quais eram conduzidas a um esquema que anulava quaisquer perspectivas de ação e reivindicação identitária e cultural. Zama é a

representação de um sujeito fragmentado, fruto do embate de duas culturas dessemelhantes, a do conquistador e do conquistado, e, sem esperanças, gira como uma engrenagem dentro de uma burocracia colonial que, ao mesmo tempo em que o repele, necessita dele para sustentar-se. Por isso, Zama espera, espera aquilo que nunca chega.

Na terceira e última parte do romance, Diego de Zama, após tanto esperar, decide se alistar numa comitiva escalada para prender o bandoleiro Vicuña Porto, almejando, com isso, o tão sonhado reconhecimento por parte da coroa espanhola. Ao adentrar pelos bosques latino-americanos, o protagonista percebe a fragilidade da expedição e da coroa naquelas paragens, cujo “barbarismo” tratava de subjugar-las. Longe das cidades, dos portos e da Europa, a suposta superioridade europeia declinava ante a selva e os costumes americanos. Toda a comitiva sucumbe durante a busca pelo *gaucho malo*. Zama e a expedição são consumidos pela selva e sua distensão. No trecho a seguir, pode-se perceber que o cavalo e a cobra representam o embate do mundo civilizado (Europa) contra o bárbaro (América Latina), onde o último se sobressai ao primeiro porque se encontra acossado em seu próprio território:

Durante esa limpieza, la víbora, si no muere aplastada por el caballo o no consigue escapar, se defiende atacando. No quiso morder abajo, ni en la cuartilla ni en la caña. Trepó por la pata del animal y pude darle cuando iba por la rodilla y aun más arriba, porque se enderezaba a morderle el pecho. Pero de nada tuve conciencia hasta sentir los corcovos y verme en riesgo de sufrir otra afrentosa rodada. Se me escaparon las riendas y me prendí de las crines. El caballo, mordido, se tendía en galope y la víbora había perdido apoyo y quedaba colgando del pecho, prendida por el diente. Chicoteaba su cuerpo largo sobre las costillas de la víctima y era el peligro — estimulante de mi pavor— que se soltara y, viboreando un segundo en el aire, fuera a enroscarse en mi pierna. El cuadrúpedo tropezó, rodé por encima de su cabeza y acudieron a auxiliarme (DI BENEDETTO, 2016, p. 195).

O narrador-protagonista do romance vai sofrendo uma mutação no decorrer da busca por Vicuña Porto. Ao longo da expedição, todos vão sendo consumidos por uma força ininteligível, que os cerca e os faz sucumbir. Diego de Zama e a comitiva se dão conta dos perigos que recaem sobre aqueles que mergulham na selva latino-americana com o objetivo de tentar conquistar e

dominar o barbarismo dela para impor a vontade e a “civilidade” dos conquistadores. A todo momento, a comitiva sofre com perdas e é atacada pelos povos “bárbaros” que, como a cobra, acossada, que não foi esmagada ou que não conseguiu fugir da violência imposta pela conquista, se defendem atacando:

Creo que la noche, puesta a favor de los indígenas, se descargó en pocos momentos. Sólo se veían, a distancia, las móviles llamaradas de los fogones. El ulular nos golpeó de repente. Un rato antes yo había enganchado el trabuco en bandolera y no acerté a recordarlo. Estaba desarmado cuando percibí que los alaridos se volvían una masa próxima, flotante y continua, como una cinta en derredor de nuestro grupo. Nada percibí entre los nuestros, ningún sonido. Todo venía de afuera. Pero el cuerpo múltiple que formábamos con soldados, caballos y vacas tendió a reventar y yo, que estaba en un extremo, me sentía impulsado a ese muro envolvente y atronador. Cesó. Los indios se retiraron. Entonces fue el tiempo de escuchar los gritos de dolor, las llamadas de socorro revueltas con los relinchos y mugidos que exhalaban las pobres bestias espantadas o heridas tapando por momentos las voces humanas (DI BENEDETTO, 2016, p. 203-204).

A metamorfose que, nessa parte final, vai sofrendo o protagonista do romance, se dá por causa do entrechoque do idealizado mundo europeu com o verdadeiro ambiente que o cercava. Diego de Zama se vê engolido por uma realidade em que a “digna” e “nobre” civilidade, louvada pela “civilização”, de nada vale nos bosques americanos, já que nestes a “barbárie” impera soberana e absoluta. Zama constata a impotência da força e das ideias da administração colonial, figurada pela comitiva da qual fazia parte, quando esta vai se deteriorando aos poucos pelas adversidades e violências impostas pela selva tropical. Gradativamente, todos sucumbem, a não ser, é claro, os gaúchos americanos, aptos e acostumados às intempéries que a realidade latino-americana, dos tempos coloniais, impunha. Vicuña Porto e seus companheiros, infiltrados na expedição, são os únicos personagens que, inseridos no meio selvático, se sobressaem e conseguem sobreviver. O assessor letrado, subjugado e refém do “primitivismo” da selva, nela descobre a inferioridade do elemento europeu quando colocado para se impor sobre a realidade latino-americana. Vicuña Porto é o homem de ação, o indivíduo superior, a representação de uma América Latina vigorosa, que se rebela

contra o mando e o assédio colonial, enquanto Diego de Zama é o seu contrário, é o homem que espera servilmente, sem esperanças, o reconhecimento do conquistador europeu que nunca virá. Em meio à selva, a comitiva se espanta ante as peripécias do território americano, enquanto Vicuña Porto é o único que consegue adaptar-se bem a ela. Nessa direção, o excerto a seguir é um exemplo:

No era una fiesta, sino pelea. Pero como una batalla pensada y ritual. Llegamos a los toldos sin anunciarnos ni ser recibidos de manera especial. Nos incorporamos a los espectadores: niños, mujeres, ancianos, sentados en el suelo sin mostrar inquietud, pasión ni compasión. Procuré discernir esa función bárbara. Los indios se golpeaban unos a otros, en batalla de puñetazos que no eximía al parecer, a ningún mayor ni adolescente. De momento no pude creer en la eficacia de los golpes: no admitía mi entendimiento que, en cuanto nos hubieron batido, se produjo entre ellos la discordia. Pero vi narices sangrantes, labios partidos, ojos estropeados. Uno de ellos se detuvo, terminó de aflojar un diente, lo arrojó al suelo y buscó adversario, con el que em seguida estaba nuevamente en pérdida. Más allá, las cuatro hogueras. Entre ellas, un sitio en claro. Algo se amontonaba en ese lugar. Me distraje de la contienda mirando con detenimiento. Cabezas con el cuello destrozado, cueros cabelludos con los pelos asentados por los coágulos de sangre, miembros recientemente seccionados. Los trofeos. Mientras, la riña había quedado en suspenso, aunque todavía encendida en algunos sectores. Cierta número de indígenas procuró apaciguar a los bravos que sostenían la acción. Éstos los agredieron. Me pareció que otra vez se generalizaría la pelea. Pero no. Entonces se acercó un indio muy sucio por la tierra y el sudor de la lucha. Nos dijo que esa parte de la fiesta había terminado y era tiempo de beber. Dijo su nombre, Nalepelegrá, y dijo que deseaba conocer el nuestro. Parrilla dijo «Capitán Hipólito Parrilla», poniéndose rígido, como en actitud de saludo ante un superior, aunque sin saludar y por consiguiente mostrándonos que no se humillaba. Nalepelegrá le tocó las mejillas con las palmas abiertas. Di un paso adelante. Nalepelegrá reparó en mí. Se acercó. Dije mi nombre sin añadir títulos, sin forzar la posición de cuerpo. El cacique pasó los dedos por mi barba. Tenían un olor fuerte, que me quedó pegado. Creí que entonces repartiría la bebida. Pero no aún. Se mantenía a la espera. Yo no sabía de qué. Parrilla me miró, buscando ayuda, por si de nosotros dependía la situación. Nalepelegrá pateó el suelo. En un instante se convirtió en un caballo. Piafaba. Mis carnes se sintieron martirizadas por el terror; pero no podía, no debía moverme. Vicuña Porto, sin pedir autorización a su capitán, se adelantó ante el cacique, tocándole la frente con la mano izquierda. Nalepelegrá se aplacó. Vicuña Porto dijo «Gaspar Toledo», su nombre en la milicia, y el jefe de los indios levantó la mano a

sus barbas. Entendimos. La ceremonia se repitió con los restantes soldados. Después bebimos chicha de miel. Mucha. Yo necesitaba matar la sed y dormir pesada, bestialmente (DI BENEDETTO, 2016, p. 205-206).

O narrador de Di Benedetto representa de modo patético esta comitiva e, de certo modo, enaltece a figura do bandoleiro *criollo*, que se adapta e se comunica de modo desenvolvido com o mundo que o cerca. Enquanto o capitão da expedição se apresenta ridiculamente ao índio, Vicunã Porto é o único que consegue entender os modos de apresentação e de viver dos povos nativos latino-americanos. A representação dos indígenas “bárbaros” é feita com vigor, ao passo que a imagem da expedição figura com ares patéticos. Pode-se inferir disto que Di Benedetto, talvez, gostaria de exaltar o elemento americano e trocar dos colonizadores, reduzidos ao ridículo quando inseridos em um contexto “incivilizado e primitivo”.

Por fim, Diego de Zama só descobre tardiamente que tudo aquilo que acreditou, desejou, idealizou e enalteceu, de nada valia ao entrar em contato com o mundo real que o cercava. Daí o seu fim trágico, de mãos decepadas, abandonado para morrer aos poucos em solo americano. Infelizmente, o protagonista descobriu tarde que a Europa e suas ilusões só serviam para perpetuar o eurocentrismo na América invadida e colonizada, que nada daquilo que tinham trazido do Velho Continente era destinado ao bem-estar do povo do Novo Mundo. Estes estavam fadados à subserviência, à escravidão e a uma vida sem esperanças. É o narrador protagonista quem percebe a ilusão desse sistema-mundo quando, agonizando, vê a sua própria figura, ainda criança, olhando para ele em seu leito de morte:

Alguien me dijo: —¿Quieres vivir? Alguien me preguntaba si deseaba vivir. Era, entonces, que mi sangre no se fue toda. Era, también, que había llegado el indio. Podía, pues, no morir. No morir aún. Me desgarró la ropa. Después sentí la presión del torniquete en los brazos y supe que mis manos sin dedos ya no manarían sangre. Tal vez dormité, tal vez no. Volví de la nada. Quise reconstruir el mundo. Despegué los párpados tan pausadamente como si elaborara el alba. Él me contemplaba. No era un indio. Era el niño rubio. Sucio, estragadas las ropas, todavía no mayor de doce años. Comprendí que era yo, el de antes, que no había nacido de nuevo, cuando pude hablar con mi propia voz, recuperada, y le dije a través de una sonrisa de padre: —No has crecido... A su

vez, con irreductible tristeza, él me dijo: —Tú tampoco (DI BENEDETTO, 2016, p. 233).

Quando o duplo da figura de Zama, ainda criança, fala para Diego de Zama – o assessor letrado, funcionário da Coroa espanhola, homem colonizado subjetivamente, e, acima de tudo, o sujeito destroçado e fragmentado identitariamente pelo projeto de poder posto em curso pela colonização – que ele também não cresceu, podemos deduzir que a mensagem se refere, talvez, a uma ideia de América Latina ainda incipiente, incapaz de se ver como autônoma, soberana, detentora de seu próprio destino. Assim é que Di Benedetto nos mostra um caminho de afirmação, tanto identitariamente quanto culturalmente, em que os elementos renegados, esquecidos e subjugados pelo colonizador europeu devem ser recuperados e, de certo modo, incorporados ao “eu” latino-americano, nem que para isso tenhamos que chamá-los de “bárbaros”, assim como a figura de Vicuña Porto, para que a América Latina, usurpada e subjugada pelo Norte, possa garantir a sua tão sonhada independência cultural, econômica e identitária. A trama construída em *Zama* nos mostra o dever que temos, enquanto latino-americanos, de rompermos de vez com a colonialidade que ainda hoje vinga no ambiente que nos cerca e, também, dentro de nós mesmos. Como Vicuña Porto, a atitude de rebeldia, os saberes relacionados à terra e aos povos ancestrais, e, acima de tudo, a insubordinação frente à colonialidade, são nossos deveres enquanto sujeitos latino-americanos. Ao contrário disso, Zama é a representação alegórica da espera, sem esperanças, de um reconhecimento e inclusão que não virão.

3.2 O “ESTRANGEIRO” PIERRE E A BUSCA PELO MITO GUARANI

Na ótica do colonizador, o bárbaro é aquele que se refugia no atraso e se acoberta sob o manto da ignorância. Segundo o eurocentrismo, o não europeu vive à margem do conhecimento científico, tendo em vista a distância espacial e temporal que o separa da Europa. Nessa concepção, o continente europeu localiza-se no centro da produção intelectual e temporalmente está na vanguarda do progresso humano, cujo avanço marcha e atropela o passado

para impor uma realidade tecnocrata baseada no apagamento de outros conhecimentos e na destruição de povos que se neguem a incorporar o seu modelo “civilizado” de vida. Este avanço não pode culminar senão no crime, pois para civilizar o mundo, os detentores do fogo de Prometeu – aquele que, segundo a mitologia grega teria roubado o fogo dos deuses e dado aos homens – incendiaram as virgens florestas da América e queimaram os ameríndios que nela habitavam. Isso porque, para consolidar a tão sonhada sociedade civilizada, era preciso desobstruir os “obstáculos”, isto é, derrubar florestas, conquistar a terra e aniquilar seus verdadeiros possuidores. Em suma, para edificar suas idealizações, os europeus precisaram destruir o que na América já se impunha como uma realidade.

Antes da chegada dos invasores “civilizados” europeus, na convivência tribal, o “bárbaro” se relacionava harmoniosamente com a terra, fecundando-a e retirando dela sua subsistência e seus mitos. Nesse sentido, é preciso denunciar sempre os atos violentos praticados durante a colonização europeia na América, principalmente aqueles que ocorreram na América Latina, visto que trata-se de um duplo crime, de atentados contra o equilíbrio ambiental e contra a sanidade corporal e existencial dos seres humanos, utilizados como combustível para as caldeiras do “progresso”.

No entanto, para o desagrado dos colonizadores, o avançar da locomotiva não se deteve, tamanha a quantidade de combustível fóssil e humano jorrado para dentro dos seus motores. O que no passado era novo e “controlável” posteriormente fez-se velho e irrefreável, e então a casta dominante europeia foi substituída pelas novas elites locais, que se impuseram a partir das independências dos novos Estados-nações latino-americanos. A independência trouxe consigo o espírito patriótico, mas este amor pela pátria continuou a carregar o germe putrefato da colonização, que fez (e, em muitos casos, ainda faz) irmãos matarem-se um ao outro pela ganância e pelo poder, tudo em prol da construção de um Estado nacional “civilizado”. Em contraposição a isso, o intelectual cubano José Martí defendeu a união destes irmãos gananciosos, para que pudessem fazer frente aos interesses imperialistas externos, representados por ele na figura do “gigante das sete léguas”:

Não há proa que possa cortar uma nuvem de ideias. Uma ideia enérgica, acesa na hora certa neste mundo, detém, como a bandeira mística do juízo final, um esquadrão de couraçados. Os povos que não se conhecem devem ter pressa em se conhecer, como aqueles que vão lutar juntos. Os que se enfrentam como irmãos ciumentos, que querem os dois a mesma terra, ou o da casa menor que tem inveja do da casa melhor, devem se dar as mãos para que sejam um só. Os que, ao amparo de uma tradição criminosa, cercearam, com o sabre banhado no sangue de suas próprias veias, a terra do irmão vencido, do irmão castigado além de suas culpas, se não querem ser chamados de ladrões pelo povo, que devolvam suas terras ao irmão. As dívidas de honra o honrado não cobra em dinheiro, mas pela bofetada. Já não podemos ser o povo de folhas, que vive no ar, carregado de flores, estalando ou zumbindo, conforme a acaricia o capricho da luz, ou seja, açoitado ou podado pelas tempestades; as árvores devem formar fileiras, para que não passe o gigante das sete léguas! É a hora da avaliação e da marcha unida, e deveremos marchar bem unidos, como a prata nas raízes dos Andes (MARTÍ, 1983, p. 194).

Em realidade, para além do apelo que Martí faz pela união destes irmãos, ele alerta também, neste fragmento do ensaio *Nuestra América* (1891), para os crimes cometidos durante o processo de colonização e reproduzidos em lutas fratricidas pelos povos latino-americanos depois das “independências”. Quando diz “ao amparo de uma tradição criminosa”, pode-se considerar que o pensador cubano está falando dos crimes de outrora, da época da conquista, repetidos pelas novas oligarquias e praticados contra o povo local. Sendo assim, os crimes perpetrados durante a colonização, para impor o “progresso” e a “civilidade”, continuavam, na visão do autor, sendo praticados entre irmãos dentro dos territórios nacionais independentes, com o intuito de lesar direitos e garantias pátrias em favor de interesses de potências estrangeiras. Ainda segundo o escritor e revolucionário cubano, a valorização dos elementos naturais é um dos caminhos para livrar a América Latina do jugo estrangeiro.

Segundo Martí, não há um entrechoque entre civilização e barbárie, mas sim entre o que ele considera como uma falsa erudição e o conhecimento do mundo natural. Diz ele que o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural (MARTÍ, 1983, p. 195). Para o autor, a civilização, que é um pretexto mais do que um fim, não passa de uma falsa criação implantada na América para o cometimento e propagação de um crime contra o homem

natural, ou seja, contra o sujeito americano e seus respectivos interesses. Darcy Ribeiro, em livro intitulado, *América Latina: a pátria grande*, também atesta sobre o interesse colonial, que visava somente o seu bem-estar econômico em detrimento dos interesses dos povos latino-americanos. Para o antropólogo brasileiro, além de colocar as colônias em uma situação de dependência para com as metrópoles, as coroas europeias impediram a criação de uma Pátria Grande, isto é, de uma federação de Estados Latino-Americanos, porque tal união fortaleceria os interesses dos povos latino-americanos, por isso era preciso impedir o projeto:

A explicação está, talvez, nas características distintivas do próprio processo de formação dos nossos povos, que são sua intencionalidade, sua prosperidade e sua violência. Aqui, a metrópole colonialista teve um projeto explícito e metas muito claras, atuando da forma mais despótica. Conseguiu, quase de imediato, subjugar a sociedade preexistente, paralisar a cultura original e converter a população em uma força de trabalho submissa. Contribuiu também para a homogeneização a própria prosperidade do empreendimento colonial, seja na etapa do saque de riquezas secularmente acumuladas, seja nas variadas formas posteriores de apropriação da produção mercantil. Tanta riqueza permitiu montar uma vasta burocracia militar, governamental e eclesiástica, que passou a reger a vida social em cada detalhe. As empresas produtivas se implantaram segundo planos precisos. As cidades surgiram plantadas por atos de vontade, com ruas traçadas segundo um padrão preestabelecido e com edificações também moduladas de acordo com traços prescritos. As próprias categorias étnico-sociais que se vão formando têm também toda a sua vida regulamentada: estabelece-se a que empregos poderiam aspirar, que roupas e até que tipo de joias poderiam exhibir e com quem poderiam se casar. Toda essa ordenação artificial, intencional, teve em mira um objetivo supremo: defender e fazer prosperar a colônia para usufruto da metrópole. E um objetivo secundário, embora apresentado como o fundamental: criar um filhote da sociedade metropolitana, mais leal que ela à ideologia católico missionária (RIBEIRO, 2014, p. 11).

Da mesma forma que José Martí e Darcy Ribeiro, os quais evidenciam em suas publicações os crimes praticados em nome do “progresso” e da “civilização”, Pierre, personagem do livro de Murilo Carvalho, também vê na “civilização” práticas criminosas que mais a aproximam da ignorância e barbárie do que do tão sonhado mundo das ideias científicas e iluministas. Em *O Rastro do Jaguar*, ao analisar a execução de dois prisioneiros estrangeiros

na França, Pierre se questiona sobre a dicotomia civilização e barbárie, e atribui à primeira os crimes imputados à segunda:

Pode ter certeza, há uma história escabrosa por trás da prisão desses homens. Não haverá advogado para eles; a condenação estava pronta desde muito antes de colocarem os pés na França. Uma condenação que é fruto dessa ideia absurda de que a Europa é o centro civilizado do mundo e, portanto, quem não se encaixe no estereótipo é bárbaro. Como se não vivêssemos aqui em guerra constante, como se as ideias aqui não fossem bem mais bárbara do que no passado, onde a violência era pessoal, espada contra espada, e havia honra nas guerras. Canhões, rifles, bombardas: assassinamos de longe, como se o sangue que não espirra nas roupas da gente fosse um sangue de outra qualidade, mais limpo e civilizado (CARVALHO, 2008, p. 42).

Quando Pierre fala que a condenação dos dois estrangeiros estava pronta antes mesmo deles colocarem os pés na França, ele está dizendo que o crime destes dois sujeitos é tipificado tão somente porque não são europeus, brancos. O delito, neste sentido, é configurado por uma ideia cuja justificativa se dá pela questão da “raça” e da cultura. Se não nasceram na Europa, são bárbaros, e, por isso, dignos de punição. A civilização pune, conforme o eurocentrismo, para penalizar o “bárbaro” e posteriormente transformá-lo em um cidadão “civilizado”. Em contraposição a isso, Pierre questiona a ideia de uma Europa civilizada, pois para ele a Europa se reveste do referido termo para praticar barbaridades contra aqueles que não se encaixam no estereótipo europeu. As guerras, então, vistas aos olhos do personagem, são provas de que o Velho Mundo pratica desde muito tempo barbaridades contra outros povos e nações. Desiludido, portanto, com os ensinamentos e as práticas das metrópoles, Pierre toma a decisão de deixar tudo para trás e embarcar em uma aventura atrás do seu “eu” ancestral e de suas origens. O personagem manifesta o desejo de desbravar a América, arrancar de suas raízes sua identidade, assim como Martí postulava: “nossa identidade deve estar ancorada no mais profundo de nossa natureza – como a prata na raiz dos Andes” (MARTÍ, 1983, p. 194).

Pierre, percorrendo o Brasil, ao se deparar com uma comunidade maltrapilha de índios Botocudos, compreende que a civilização, vista como sinônimo de avanço e cientificismo, tende inexoravelmente a varrer da terra

tudo o que considera atrasado e tradicional. O personagem percebe que o dilema de que a barbárie, na verdade, é condição indispensável para o empreendimento civilizatório posto em marcha pelo racionalismo europeu em território americano, espacialidade que o eurocentrismo tanto buscava aniquilar e negar. Civilização, neste sentido, é barbárie, é afastamento de qualquer possibilidade de convivência pacífica com um “outro” ligado ao saber da terra e sua cultura ancestral. Observa Pierre:

Não tenho tanto apego à vida que me obrigue a me acovardar diante do perigo; mas, confesso, nunca tive tanto medo, tanta angústia, como naquele momento. Diante de mim não estava apenas um grupo de homens e mulheres miseráveis; estava, sim, toda uma raça, a minha raça, desaparecendo, lentamente consumida por uma civilização incapaz de conviver com qualquer diferença. Estavam morrendo apenas porque eram diferentes e não se prestavam a viver nas cidades imundas, que decerto são os únicos grandes símbolos de nossa civilização. Eu tinha vindo até ali para encontrá-los, para buscar neles um pouco de mim mesmo, de minha identidade na terra; encontrei-os ressecados pelo sol da caatinga, pelo medo, pela miséria. O que será de mim agora? (CARVALHO, 2008, p. 113).

O caminho percorrido pelo personagem Pierre, no romance *O Rastro do Jaguar*, é da metrópole para o campo, e, em termos mais amplos, da Europa para a América Latina. A peregrinação ao revés, descrita por Murilo Carvalho em seu romance, aproxima-se daquilo que José Martí entendia como reivindicação do autóctone, do homem natural, do “ser” excluído do social pelo processo “civilizatório”, instaurado pela colonização europeia. Repensar a barbaridade e a civilidade converteu-se, ao longo do século XIX, no papel do intelectual latino-americano, o qual, segundo Martí, deveria abandonar essa dicotomia, cujos interesses só atendiam aos povos da Europa e, posteriormente, da América do Norte. Mariza Veloso, docente e socióloga, em seu artigo científico intitulado *José Martí – Modernidade e Utopia*, publicado na revista *Sociedade e Estado*, fala que:

Martí procura novas bases e novas categorias para pensar a América Latina. Assim, começa por repensar e reescrever as dicotomias clássicas da retórica latino-americana como civilização e barbárie, cidade e campo, modernidade e tradição. Martí abandona tais dicotomias e “inverte essa economia de sentido com uma reivindicação do ‘autóctone’, do ‘homem natural’, como fundamento necessário, ainda que esquecido e

manchado de sangue, da definição do ser latino-americano” (RAMOS, 2008, p. 267) (VELOSO, 2011, p. 148).

Em vez de idolatrar a cidade e a civilização europeia, Martí reivindica o estado do homem natural, do ser ligado aos seus mitos e suas raízes. Pensar a América Latina, para ele, é pensar na possibilidade de reivindicar a cultura e a cosmogonia da matriz não europeia que habitava o continente antes da invasão e da conquista. Aliás, não somente da matriz ameríndia, mas também dos povos oriundos da África, cujos traços culturais e étnicos ajudaram a compor o “ser” latino-americano. No que concerne à necessidade de o sujeito latino-americano abandonar os hábitos culturais do opressor e valorizar o que é próprio da América, Martí afirma o seguinte:

Só aos deficientes faltará a coragem. Os que não acreditam em sua terra são homens deficientes. Por lhes faltar a coragem, negam-na aos outros. Seu braço fraco, braço de unhas pintadas e pulseira, o braço de Madri ou de Paris, não atinge a árvore difícil; e dizem que não é passível atingir a árvore. É preciso acabar com esses insetos daninhos, que roem o osso da pátria que os nutre. Se são parisienses ou madrilinhos, que vão para o Prado, com seus lampiões, ou a Tortoni, com seus sorvetes. Estes filhos de marceneiro, que se envergonham de levar indumentária indígena, da mãe que os criou, e que renegam - velhacos! - a mãe doente e a deixam sozinha no leito da doença! Pois, quem é o homem? o que fica com a mãe, para curar-lhe a doença, ou aquele que a faz trabalhar onde não a vejam, e vive de seu sustento nas terras apodrecidas, rodeado pelos vermes, maldizendo o seio que o embalou e levando a pecha de traidor nas costas da casaca improvisada? Estes filhos de nossa América, que deve se salvar com seus índios e que vai de menos para mais; estes desertores que pedem fuzil aos exércitos da América do Norte, que afoga em sangue seus índios e que vai de mal a pior! Estes delicados homens que não querem fazer o trabalho de homens! Por acaso o Washington que lhes deu esta terra foi viver com os ingleses, viver com os ingleses nos anos em que os via marchar contra sua própria terra? Estes “incríveis” da honra, que a arrastam pelo chão estrangeiro, como os incríveis da Revolução Francesa, dançando e regozijando-se, arrastando os erros! (MARTÍ, 1983, p. 194).

A partir do fragmento exposto, pode-se dizer que Martí não acreditava no intelectual latino-americano incapaz de compreender o seu próprio lugar de origem, e, portanto, de enunciação, em virtude do revestimento europeizado das ideias deste tipo de intelectual. Para ele, a covardia destes resultava do

processo de negação de sua terra e cultura, e assimilação de um pensamento apregoadado do outro lado do Atlântico, a quem só importava os interesses do Velho Mundo. Sendo assim, os filhos de marceneiros, que se envergonhavam da vestimenta indígena, eram todos aqueles que, negando a própria origem humilde, ou seja, a ligação com a emergente América Latina, despiam-se dos seus símbolos culturais e identitários para aderirem à roupagem do pensamento europeu, conjuntamente com tudo aquilo que ele representava, tal como o derramamento do sangue indígena e a conquista das suas terras. Na visão de Martí, deficiente era o sujeito cuja ausência de conhecimento relativo à sua própria origem fazia-o abandonar os interesses do seu lugar para servir aos países europeus, e, posteriormente, aos Estados Unidos.

A dicotomia civilização e barbárie, cidade e campo, moderno e arcaico, está pautada em um esquema ligado ao racionalismo europeu, que não ajuda a compreender e constituir o indivíduo latino-americano em sua complexidade. Além disso, serve como justificativa para marginalizar e destruir todo tipo de cultura e sociedade para qual a dicotomia é inexistente. Em relação a isso, Martí assume uma posição oposta, não se interessa pela divisão entre o racionalismo e o não científico, opta, em realidade, pela desconstrução de tal antagonismo, que ele considera como um conflito artificial estabelecido entre um saber de falsa erudição e o conhecimento verdadeiro da terra. Sendo assim, a cidade, vista como um paraíso terreno, fruto do racionalismo europeu, símbolo de civilidade e avanço, é para o intelectual e poeta cubano apenas um dissimulado construto do imperativo categórico do Velho Continente, preocupado em desvirtuar o sujeito latino-americano do saber da terra e de sua americanidade:

É por isso que o livro importado foi vencido, na América, pelo homem natural. Os homens naturais venceram os letrados artificiais. O mestiço autóctone venceu o crioulo exótico. Não há batalha entre a civilização e a barbárie, mas sim entre a falsa erudição e a natureza. O homem natural é bom, e acata, e premia a inteligência superior, enquanto esta não se vale de sua submissão para prejudicá-lo, ou não o ofende prescindindo dele, coisa que o homem natural não perdoa, disposto a recuperar pela força o respeito do que lhe fere a suscetibilidade ou lhe prejudica os interesses (MARTÍ, 1983, p. 195).

Atrás de sua identidade e de seus próprios mitos, Pierre, de *O Rastro*

do *Jaguar*, depara-se com o processo de extinção de um povo, cujos traços encontravam-se profundamente ligados com a terra e com a tradição. Tamanha é a ligação dos povos indígenas com aquilo que Martí denomina de saber da terra, que tais comunidades recusavam-se ir parar nas cidades e ser escravizadas pelo capitalismo das metrópoles. Eram americanos que rejeitavam a civilidade bárbara do europeu, tal qual o encerramento nas grandes cidades. Na análise feita em *Nuestra América*, Martí, em oposição, destaca a incapacidade dos governantes latino-americanos de guiarem os povos de suas nações, já que desejavam impor as regras que regiam a Europa e os Estados Unidos, ignorando as singularidades e sutilezas dos povos originários do subcontinente. O intelectual cubano ressalta que, diferentemente dos índios que não negavam suas origens e mitos, tais homens se recusavam a conhecer os elementos dos seus países para se colocarem ao lado do pensamento europeu:

A incapacidade não está no país nascente, que pede formas adequadas e grandeza útil, e sim naqueles que querem reger povos originais, de composição singular e violenta, com leis herdadas de quatro séculos de prática livre nos Estados Unidos e de dezenove séculos de monarquia na França. Com um decreto de Hamilton não se detém a marcha do potro do boiadeiro. Com uma frase de Sieyès não se faz novamente fluir o sangue estancado da raça indígena. Para tudo isso, onde quer que se governe, é preciso prestar atenção para governar bem; e o bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país, e como pode guiá-los conjuntamente para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio país, àquele estado desejado, onde cada homem se conhece e cumpre sua função, e todos desfrutam da abundância que a Natureza colocou para todos no povo que fecundam com seu trabalho e defendem com suas vidas (MARTÍ, 1983, p. 195).

De forma análoga a esse pensamento, é significativo o processo inverso que o personagem-protagonista Pierre percorre em busca de sua identidade: da Europa para a América Latina, e das metrópoles para o campo. Ao se dar conta de que tudo o que aprendera nas cidades, sobre civilidade e barbarismo, eram construtos direcionados para o emprego da violência contra o diferente, Pierre decide abandonar o esplendor falso de Paris e ir em busca da sua ancestralidade nas matas americanas.

Na sua peregrinação pelo interior do Brasil imperial, Pierre se depara, em várias passagens, com os crimes praticados pelo recente Estado-nação brasileiro contra o seu próprio povo. Ao copiar o modelo europeu de Estado, o Brasil impõe à sua população nativa, isto é, aos ameríndios, o desterro e a miséria, por considerá-los bárbaros e um obstáculo para o progresso. Tribo historicamente guerreira, os Botocudos são reduzidos a uma massa humana esfomeada e sem-terra. Os planos que a nova nação tem para eles são a aniquilação e o apagamento, visto que os povos originários são considerados estrangeiros dentro de sua própria terra. Esse procedimento pode ser relacionado com o que José Martí chamava de crime praticado contra irmão, e que revolta Pierre ao ponto dele se compadecer de uma etnia que não é a sua, mas que carrega laços de irmandade com o povo Guarani:

Dor, dor, dor. A visão daquele grupo de índios que eu tanto esperava encontrar não poderia ter sido mais amarga [...] Ninguém pareceu se importar com nossa presença. Olhei-os com vagar. Homens mirrados e imundos, mulheres quase nuas, parecendo ter os corpos montados com restos de couros velhos, curtidos por muitos verões e invernos; crianças de barrigas enormes e enormes cabeças, apáticas, sentadas nas sombras das árvores quase sem folhas, olhos parados como poços escuros, olhando sem direção alguma. Eram pouco mais de trinta pessoas, ao redor de três ou quatro fogueiras [...] Estavam, aparentemente, tão extenuados, que não se deram sequer ao trabalho de nos olharem com curiosidade. Não tinham quase pertences, apenas alguns sacos de couro encostados nos troncos e redes de algodão amarradas nas árvores secas... Fiquei ali parado, olhando aquele povo inacreditável; jamais vira um grupo de pessoas tão indiferentes [...] O que fizeram com esse povo? Se eu era um estrangeiro em terras distantes, como a França, eles eram estrangeiros aqui, em sua própria terra, onde desapareciam quietamente sob o sol. Estavam vagando pela caatinga, há sei lá quanto tempo, distantes da água, das suas roças, do mundo que eu acredito que eles possuíssem, antes de serem massacrados e tangidos pelos colonos que, aos poucos, iam penetrando até os mais fundos sertões, em busca de ouro, terras, pastagens, rios e tudo o que pudesse representar riqueza. Para os índios sobrara a fuga e a morte lenta e certa, como estava claro ali, naquele pequeno arranchado (CAVALHO, 2008, p. 109-111).

Murilo Carvalho, por meio de sua narrativa, nos apresenta o cenário de miséria ao qual foram conduzidos forçadamente os índios pelos colonos, que adentravam pelo Brasil em busca de riqueza e de levar “progresso” ao interior.

A situação degradante em que viviam as populações nativas no final do século XIX era fruto do projeto nacional brasileiro de desenvolvimento a todo custo. Nele, terras e subsídios eram destinados aos imigrantes europeus, e o exílio e a fome aos habitantes das matas. O crime imperial contra a população tribal é o mesmo crime de que nos fala José Martí, e se baseia na dicotomia entre civilização e barbárie. Enquanto os colonos eram considerados civilizados, os indígenas eram tratados como bárbaros. O personagem Pierre constata o plano brasileiro de aniquilar seus povos nativos, e de embranquecer o Brasil por meio do incentivo à colonização europeia. Como o projeto de país carregava os delitos da colonização consigo, o europeu e o “brasileiro branco”, ambos considerados civilizados, tinham o direito sobre a terra e os corpos dos índios e dos negros. Este é o modelo de Estado-nação civilizado adotado pelo império, segundo o qual a raça é fator determinante para alocar o indivíduo em determinado estrato social. Como já dito anteriormente, Aníbal Quijano denuncia em *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina* a criação de um conceito utilizado com fins de subjugar e escravizar povos (2005, p. 117). Na visão do sociólogo peruano, “raça” é uma criação fictícia idealizada pelo europeu para que ele pudesse conquistar nações inteiras e pô-las a seu dispor, já que os europeus, brancos, estavam, dentro dessa ótica racista, no topo da cadeia evolutiva humana, enquanto, negros, índios, mestiços, árabes e orientais, atrasadamente, figuravam no passado evolutivo que os europeus diziam ter ultrapassado há muito tempo. Sendo assim, nota-se que a própria dicotomia civilização e barbárie também é uma criação fictícia que só pode ter utilidade para aqueles que são considerados “civilizados”, isto é, os europeus, cujo o “direito” e o “dever” de civilizar o mundo resultou na conquista e na apropriação dos bens intelectuais e materiais da América e de outras partes do mundo.

Pierre, ao reivindicar suas raízes, conquista, para além de sua liberdade, a própria identidade (mesmo que fluida, como se comentará adiante). Vale lembrar que José Martí, ao indagar em *Nossa América* sobre as mazelas que recaíam sobre outros povos considerados bárbaros e periféricos (africanos, árabes e asiáticos), debruça-se sobre um discurso universalista, afirmando que “pátria é a humanidade”. Se pátria é a humanidade, aquilo que liga os seres humanos é a sua própria condição de ser humano; o comum para

José Martí era, então, a espécie humana. Ao considerar o elo indissociável entre os indivíduos do gênero humano, Martí desconstrói a noção de pertencimento associada a uma essência pré-definida e particularista, com a qual os ideais de nação e pátria são fortemente identificados. Desse modo, o intelectual cubano repudia, indiretamente, todo tipo de totalitarismo nacionalista, fundado sobre as bases de uma ideologia unificadora, homogeneizadora e essencialista. O que liga o indivíduo à humanidade é o próprio fato de ser humano, não podendo, portanto, o outro do europeu ser considerado bárbaro, já que todos são humanos. José Martí, além de denunciar a fraude que consiste na ideia de “raça”, faz um apelo para uma suposta identidade universal do sujeito. Martí afirma categoricamente em seu ensaio que não existem raças, mas sim corpos diversos em forma e em cor:

Não existe ódio de raças, porque não existem raças. Os pensadores raquíticos, os pensadores de lampiões, tecem e requeimam as raças de livraria, que o viajante justo e o observador cordial procuram em vão na justiça da Natureza, onde se destaca no amor vitorioso e no apetite turbulento, a identidade universal do homem. A alma emana, igual e eterna, de corpos diversos em forma e em cor. Peca contra a Humanidade quem fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças (MARTÍ, 1983, p. 201).

Martí expôs em seu texto ensaístico que o ato de fomentar o ódio e a oposição entre os seres humanos com base numa suposta superioridade racial foi o meio ardil que os europeus se serviram para considerar o “outro” como inferior, e, por isso, passível de ser conquistado. Resultou, como já pontuado nesta dissertação, na conquista da América e de outras partes do mundo. Mas o “eu” do indivíduo, ou seja, aquilo que ele carrega de acumulação cultural e histórica da humanidade, é a mesma, pois seus mitos ancestrais se baseiam em abstrações semelhantes. Nessa direção, o personagem Pierre, o soldado francês que se transformou no Jaguar Guarani, faz a seguinte colocação no início do romance, antes de descobrir sua identidade ameríndia:

Vocês não sabem minha origem, eu mesmo não sei, apesar de todos me chamarem de asiático. Não conheço meus mitos e talvez nunca venha a conhecê-los. Mas isso não importa, porque os mitos primitivos são os mesmos aqui, na Europa, como na África, na Ásia e na América. O homem não pode ser

diferente de outro homem, porque o cheiro de sua bosta é sempre o mesmo e suas tripas se revoltam cada vez que o frio do medo ataca o coração. Quantas vezes, no meio de uma batalha, a gente não tem vontade de fugir, esconder-se, durar mais um pouco; é o instinto mais arraigado que nos manda agir assim. Felizmente temos nossos mitos para nos empurrar adiante, temos nossas histórias de heróis para nos servir de exemplo (CARVALHO, 2008, p. 23).

A partir desse excerto, percebe-se que Pierre, que nesse momento da narrativa ainda não saiba a sua origem identitária, se baseia na noção de identidade universal para expressar a sua opinião sobre os mitos e a “essência” humana. Comparativamente, se assemelha, mas também se difere, daquilo que José Martí chama de universalidade humana, porque Pierre se baseia numa noção tão somente material para explicar a complexidade dos mitos e da identidade do ser. Quando fala da maneira como o homem se porta em determinadas situações e do odor da sua excreção, Pierre está, na verdade, se baseando no materialismo, corrente de pensamento que dominou por muito tempo os círculos intelectuais europeus. Nesta fase inicial da narrativa, Pierre quer desgarrar-se daquilo que lhe foi incutido na Europa, ainda sem conhecer os mitos ancestrais de sua gente, os Guaranis. No entanto, acaba utilizando um pensamento europeu para tentar desgarrar-se do Velho Mundo. Uma postura distinta a essa pode ser observada no pensamento de José Martí, o qual defendia a independência intelectual e epistemológica da América em relação à Europa e aos EUA:

Como poderão sair das universidades os governantes, se não há universidades na América onde se ensine o rudimentar da arte de governo, que não é mais do que a análise dos elementos peculiares dos povos da América? Os jovens saem pelo mundo adivinhando as coisas com óculos ianques ou franceses, e pretendem dirigir um povo que não conhecem. Na carreira política dever-se-ia negar entrada aos que desconhecem os rudimentos da política. O prêmio dos concursos não deverá ser para a melhor ode, mas para o melhor estudo dos fatores do país em que se vive. No jornal, na cátedra, na academia, deve-se levar adiante o estudo dos fatores reais do país. Basta conhecê-los, sem vendas nem disfarces; pois aquele que, por vontade ou esquecimento, deixa de lado uma parte da verdade, tomba, afinal, vítima da verdade que lhe faltou e cresce na negligência e derruba aquele que se levanta sem ela. Resolver o problema depois de conhecer seus elementos é mais fácil do que resolver o problema sem

conhecê-los. Vem o homem natural, indignado e forte e derruba a justiça acumulada nos livros, porque não é administrada de acordo com as necessidades patentes do país. Conhecer é resolver. Conhecer o país, e governá-lo conforme o conhecimento, é o único modo de livrá-lo de tiranias. A universidade europeia deve dar lugar à universidade americana. A história da América, dos incas para cá, deve ser ensinada minuciosamente, mesmo que não se ensine a dos arcontes da Grécia. A nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. Nos é mais necessária. Os políticos nacionais substituirão os políticos exóticos. Enxerte-se em nossas repúblicas o mundo; mas o tronco terá que ser o de nossas repúblicas. E cale-se o pedante vencido; pois não há pátria na qual o homem possa ter mais orgulho do que em nossas doloridas repúblicas americanas (MARTÍ, 1983, p. 195).

Em *O Rastro do Jaguar*, embora Pierre tente se desvencilhar do universo simbólico europeu com sua vinda para a América Latina, ele ainda não compreende que, para entender a realidade americana e seus mitos ancestrais, terá que se livrar dos óculos europeus que lhe cobrem os olhos. Essa postura do personagem ilustra a proposta analítica de Martí em relação ao equívoco intelectual e político cometido pelos povos e dirigentes latino-americanos ao longo do século XIX. Para o pensador cubano, o erro destes consistia em não perceber as necessidades reais do subcontinente latino-americano, pois, em geral, os intelectuais, os governantes, os jovens e todos aqueles que lutavam a favor do bem-estar nacional, estavam tentando resolver os problemas regionais sem conhecer as reais características do povo. Para Martí, eles se baseavam em idealizações formuladas na Europa, se esquecendo de compreender a magnitude da própria cultura e história locais. De acordo com o intelectual cubano, se os olhos destes estavam cobertos pela propaganda ideológica ianque ou europeia, não seriam capazes de se atentar às particularidades e minúcias relacionadas às características latino-americanas. Era preferível, como ressaltava Martí, a nossa “Grécia”, isto é, conhecer a história e a visão de mundo dos povos originários, à Grécia dos europeus, falso berço do pensamento americano. É por isso que o homem natural, aquele dotado de todo conhecimento ancestral acumulado e compartilhado pelos povos originários da América, derruba de solavanco, na ótica de Martí, a justiça dos livros europeus, pois esta só traz equidade para aqueles que a formularam. Em suma, pode-se afirmar, a partir das ideias expressas em *Nuestra América*, que se o indivíduo nascido na América

usurpada continuar propagando as “verdades” e o modo de vida dos usurpadores, a sua única herança tenderá a ser o vazio deixado pelo conquistador. Sendo assim, ainda que tente fazer-se independente, tanto nacional quanto culturalmente, o seu destino será a servidão ao modo de ver e pensar do colonizador, aquilo que Aníbal Quijano denomina contemporaneamente de “colonialidade do poder e do saber”.

Na obra *O Rastro do Jaguar*, a vinda de Pierre à América do Sul configura a luta interior que ele travou para se libertar dos grilhões europeus. O personagem construído por Murilo Carvalho abandona a sua vida no mundo “civilizado” e atravessa os mares em busca da identidade ancestral de seu povo. Quando o índio Guarani – levado ainda criança para a Europa – faz esse caminho da metrópole (Europa) para os rincões da América Latina, ele está em busca do conhecimento natural de sua comunidade originária, conhecimento este que é considerado por José Martí como uma das grandes virtudes americanas. Todavia, apesar do desejo de desprender-se de todo do passado construído na França, Pierre, recém-chegado à América, se vê ainda na figura de um estrangeiro em terras alheias:

Sim, porque ali, naquele momento, eu era um branco de roupas europeias; minha cor da pele, meus traços, e até mesmo meu cabelo comprido nada significavam, ou melhor, até deveriam significar que eu era uma espécie de renegado, de feitor cruel, de mestiço que se tornara branco. Humilhados, assustados, abaixaram as cabeças, enquanto um deles respondia a um cumprimento de Matheus, que se adiantara com a mão estendida (CARVALHO, 2008, p. 112).

A partir da citação acima, percebe-se que nas reflexões do personagem-protagonista, após cruzar com um grupo de índios Botocudos que foram desterrados e oprimidos pelos colonos, ele percebe que se parece mais com a figura do colonizador europeu do que com a dos povos indígenas, não obstante possuir todos os traços fenotípicos dos últimos. Para Pierre, ali, diante daquela comunidade maltrapilha de índios humilhados e assustados, ele representava, com suas roupas europeias, a opressão do conquistador sobre o conquistado. Era, no imaginário deles, uma espécie de capataz, de portador dos signos do homem branco, pois ainda não conhecia as particularidades da terra à qual se propusera desvendar. O entrechoque do mundo que conhecera com o universo que estava conhecendo faz nascer nele o primeiro embate

identitário. Portador de uma identidade colonizada, ou seja, erigida e educada a partir dos padrões de vida europeus, Pierre sente-se mais parecido com um homem branco ocidental – que ele tanto desprezava na Europa, porque este tipo de identidade o tinha levado à crise existencial por causa do modo excludente e discriminatório de pensar – do que com um ameríndio. Em razão da sua formação subjetiva, o personagem sente uma espécie de estranhamento quando confrontado com a realidade na qual viviam os povos originários da América Latina. Sua identidade, portanto, apresenta-se deslocada, porque ao mesmo tempo em que não se enquadrava no modo de vida europeu, tampouco estava-se reconhecendo, inicialmente, como indígena, já que naquele momento de primeiro contato com os povos ameríndios, desconhecia por completo a história e o modo de vida dos povos originários. Neste sentido, sobre esta identidade deslocada, Rita Olivieri-Godet, em artigo intitulado *Traumas e travessias: a alteridade ameríndia e as fronteiras simbólicas da nação*, afirma:

Essa passarela entre dois mundos é igualmente trabalhada a partir de personagens fronteiriços, como o próprio narrador e o índio guarani Pierre, educado na França, que volta para assumir a liderança de seu povo. Contrariamente ao personagem Avá-Isaías, do célebre romance *Maira* (1984 [1976]), de Darcy Ribeiro, personagem cindido e impossibilitado de assumir sua função de tuxaua à qual estava predestinado, Pierre aceita o papel de líder que seu povo lhe confere, encarnando o Jaguar que guiará os Guarani até a “Terra sem Males” (OLIVIERI-GODET, 2012, p. 72).

No excerto acima, a pesquisadora brasileira se refere às identidades que, em trânsito entre dois universos simbólicos distintos, acabam se fragmentando, e, conseqüentemente, tornam-se múltiplas. No romance de Darcy Ribeiro, *Maira* (1976), o personagem não assume o seu papel como representante indígena, enquanto na narrativa de Murilo Carvalho, Pierre aceita as atribuições de Jaguar Guarani, não antes de muito se questionar sobre a essência de sua subjetividade. Se o faz, não a realiza de maneira pacífica, porque Pierre sente o peso dos dois mundos recaindo sobre suas costas, ora pendente para um lado, ora pendendo para o outro. Em um dado trecho do romance, Pereira, o narrador homodiegético criado por Carvalho para dar vida às ações transcorridas no livro, descreve o amigo Pierre como uma figura

cindida pelo universo do homem branco e do indígena Guarani:

O que acontecera com Pierre ao longo daqueles quase dois anos? Aparentemente, não se transformara tanto; vestia-se, agora, como quase todos os homens da província; mas não se confundia com eles. Guardava, ainda, uma certa presença europeia, um porte diferente dos outros Guaranis. Não adotara o chiripá; tinha calças estreitas, como a que trouxéramos da Europa, e botas altas, semelhantes às do exército francês. Os cabelos, que já eram compridos, continuavam iguais – apenas não mais arrebanhados num rabo de cavalo como antigamente; agora estavam soltos, aos ombros. Um único objeto Guarani pendia-lhe do pescoço – o muiraquitã, a pedra verde que Ñezú lhe dera, guardada dentro de um trançado de couro de potro. Mas era, quem sabe, um outro Pierre, bem diferente daquele oficial que bebia vinho e cantava alegremente pelas alamedas do Bois de Boulogne ou pelas tabernas da França. A educação Guarani transformara-o (CARVALHO, 2008, p.431).

A mudança ocorrida no personagem devido ao contato com o “outro”, modificou-o de tal maneira que sua identidade transformou-se em algo fluido, inverso ao ideal de pureza essencialista. Pierre sofreu a ação de mundos distintos, por isso uma nova forma de ser e agir emergiu dele a partir da experiência relacional com um imaginário diferente do europeu. A identidade dele torna-se modulável e imprecisa de ser caracterizada sendo, muitas vezes, posta em cheque a depender da situação em que é avaliada.

Através da viagem pelos rincões da América Latina, do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, à Serra do Iguariaçá, no sul do Brasil, percebe-se que Pierre está, em realidade, em uma peregrinação em busca de sua subjetividade. Ao longo da trama, e também da viagem, o personagem vai, aos poucos, absorvendo a realidade ao seu redor, e também o conhecimento ancestral de sua matriz indígena, ocultado pelo padrão de vida europeu que ele levava outrora. Após a leitura do fragmento anterior, observa-se que a visão que o narrador Pereira tem de Pierre, depois de dois anos de convivência deste com o povo Guarani, é a de um sujeito flutuante entre dois mundos. A aparência externa, isto é, o modo de se vestir, os cabelos soltos e o jeito altaneiro com que o personagem se apresenta ainda guarda muito do que ele apresentava na Europa, contudo há algo que Pereira não reconhece mais no amigo como uma herança de sua vida pregressa, e não é apenas o objeto

guarani que ele carrega atado ao pescoço, é, sem dúvida, o conhecimento transformador que Pierre assimilou do seu povo ao longo do período de convivência. Desse modo, pode-se dizer que Pierre tomou contato com aquilo que José Martí denominava de conhecimento do mundo natural americano, passando por uma transformação interna. Por mais que o narrador Pereira ainda enxergasse externamente em Pierre uma aparência europeia, ele conseguia observar também uma mudança em curso no amigo. Pierre, portanto, estava em metamorfose, transitando entre duas culturas muito diferentes. É desta situação flutuante que nos fala Rita Olivieri-Godet, destes personagens fronteiros, cujo limiar de dois universos é o ponto de fratura que caracteriza sua identidade.

Esta transformação é observada no decorrer do romance. No início, como músico em Paris, Pierre se sente maravilhado com a música *Tannhauser*, do compositor alemão Richard Wagner. O personagem já dá mostra, desde o princípio da narrativa, do seu interesse pelo resgate de histórias mitológicas, de cosmogonias como as que ele encontrará nos confins do subcontinente latino-americano. O interesse do futuro Jaguar Guarani pela composição clássica de Wagner é a pista que Carvalho já insere nas primeiras páginas do texto e que guiará o personagem na busca individual pela sua identidade e por suas referências mitológicas. O entusiasmo com que Pierre se refere a esta música, no que concerne à busca humana pelos seus mitos, é refletida no trecho a seguir, em que ele analisa o significado contido nas partituras do autor alemão e na necessidade humana de criar mitos:

O mito, o mito é de fato a matéria-prima da poesia, da arte, qualquer arte. O mito é o motor poderoso capaz de buscar a emoção primitiva, aquela que está arraigada profundamente no coração do homem, e trazê-la limpa, fresca e sanguinolenta para a flor da realidade. Vocês precisam compreender isso para entender a música poderosa de Wagner. O homem veio das cavernas primitivas e no fundo de seu cérebro foi construindo mitos que o ajudavam a entender as forças da natureza; uma natureza violenta, que o batia com suas tempestades e seus raios; com os vulcões, as neves e o frio doloroso; com a fome, a sede, as feras bravias que o impediam de dormir em paz. Mas, principalmente, o assediava com a doença, um acontecimento incompreensível, que rompia todo o senso, toda a vida. Daí surgiram os deuses, a magia, a necessidade de se aplacar com fé as forças do desconhecido (CARVALHO, 2008, p. 22).

Como se observa nesta reflexão do personagem-protagonista, a busca da humanidade pelo mito é a busca de uma justificativa que o ser humano dá às coisas que ele não conhece. Pierre, ainda sem saber de sua origem, se interessa pela temática mitológica, porque, incapaz de reconhecer-se como europeu e de assimilar plenamente aquela cultura alheia, apesar de ter sido educado nela desde os primórdios de sua existência, ainda está, nesse momento da narrativa, à procura de seus verdadeiros mitos ancestrais, por isso a obsessão do personagem pelo tema e pela música de Wagner. O futuro Jaguar Guarani ainda está em formação, e o seu interesse pela origem que lhe foi usurpada com a ida para a Europa é o ponto de partida para uma busca interior que lhe levará aos pampas do Cone Sul da América Latina.

Ainda falando da temática do mito, é importante salientar que, assim como afirma Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas*, o mito é de suma importância para fundar as identidades nacionais. Estas identidades são erigidas com base em mitos fundacionais, capazes de criar laços imaginários que permitem ligar pessoas através de sentimentos comuns. Sem estas criações, as pessoas seriam apenas indivíduos isolados, seres alheios a estas narrativas identitárias fundacionais. A ideia de nação se sustenta com base em um projeto narrativo, no qual o Estado é constituído por elementos hegemônicos. Este é idealizado como uma entidade una e indivisível. Anderson ressalta que a escrita da nação almeja sedimentar elementos e características que visam afirmar uma identidade nacional, no entanto, para o autor, a proposta se mostra frágil, porque é impossível circunscrever uma nação ou nacionalidade de acordo com um único projeto político, em volta tão somente de uma língua, cultura e religião dominantes, pois a dimensão de um território abrange diversas culturas, por vezes conflitantes e heterogêneas (ANDERSON, 2008).

Procurando refletir sobre o conflito identitário instaurado pela delimitação dos Estados nacionais e pela convivência de diferentes povos sob o mesmo território, José Martí parte para o foco em pequenos gêneros humanos, cuja ligação é o processo histórico de conquista aos quais foram submetidos. Nesse caminho, Martí considera que a América Latina tinha em comum o processo de colonização, de escravidão e dizimação de sua

população local. Nesse aspecto, Mariza Veloso diz que o autor cubano se aproximou do pensamento de Simón Bolívar, pois levou em consideração uma especificidade latino-americana: a América Latina era uma espécie de pequeno gênero humano, distinto da humanidade europeia (VELOSO, 2011, p. 138). Sendo assim, pode-se considerar que José Martí se opôs à ideia de que a América Latina era uma extensão da Europa, indo, assim, contra o pensamento hegemônico do século XIX, do qual Domingo Sarmiento se inspirou para escrever *Facundo*, ou seja, de que o latino-americano derivava da árvore europeia. Por isso, Martí defendia a incorporação do negro, indígena, camponês, pobre, mestiço e de toda a população tida como “bárbara”, ao elemento americano, pois somente assim seria possível pensar em uma identidade latino-americana que abrangesse todo o povo que habita essa territorialidade. O intelectual cubano não era ingênuo ao ponto de não saber das consequências oriundas da junção de comunidades e populações, por vezes tão diversas. Por isso, acreditava em uma identidade multifacetada e reintegradora, assim como observa Mariza Veloso em sua publicação:

Conforme Martí, a história da América Latina descortinou uma identidade constituída com restos de códigos, com fragmentos incongruentes de tradições em luta. Esse corpo (o corpo da *mãe*) é produto de uma violência, da história de uma desarticulação das “origens confusas e manchadas de sangue” (*Nuestra Madre*).

O discurso martiniano sobre a sociedade e identidade latino-americanas reconhece e afirma a realidade da fragmentação e busca desesperadamente condensar o disperso, reativar a totalidade orgânica, “original”, perdida, mas presente em nossa memória e em nossa história.

Na interpretação de Júlio Ramos, “Martí busca sua autoridade discursiva através de sua proposta reintegradora baseada na projeção de um porvir, numa teleologia que postula a superação definitiva da fragmentação; a redução, ao final, de uma América, orgânica, purificada das manchas que tornavam opaca sua plenitude originária” (RAMOS, 2008, p. 266) (VELOSO, 2011, p. 146, grifos da autora).

No romance *O Rastro do Jaguar*, o personagem Pierre está atrás de seus mitos ancestrais, porque busca uma identificação que o possa ligar a uma outra nação, no seu caso, a Guarani. É importante salientar que Murilo Carvalho, ao contrário de muitos autores indigenistas, ressalta a diversidade dos povos originários, indo na contramão dos autores clássicos indianistas, que

retratavam, muitas vezes, os indígenas como pertencentes a um só povo e nação. Em sua tese de doutorado, Cíntia de Carvalho evidencia a intenção por trás dos autores indianistas em retratar o elemento indígena de forma genérica e artificial, pois um dos reais desejos deste tipo de literatura no século XIX era o de criar alicerces que pudessem fundamentar uma identidade nacional ligada à idealização europeizada do indígena:

A literatura romântica indianista explorou a imagem idealizada do indígena brasileiro, visto como uma espécie de cavaleiro medieval dos trópicos. O herói virtuoso e elevado vivia cercado de exotismo e integrado a sua tribo. A intenção era implementar o projeto ideológico de nacionalidade no país. Não é de surpreender que, entre os vários intelectuais do século XIX que se articularam no esforço de elaboração dos discursos de identificação nacional, o escritor romântico José de Alencar afirmasse, no prefácio de *Sonhos d'ouro* (1872, p. XII-XIII), que a literatura nacional é “senão a alma da pátria, que transmigrou para este solo virgem com uma raça ilustre, [...] e cada dia se enriquece ao contato de outros povos e ao influxo da civilização” (CARVALHO, 2016, p. 68).

Em oposição à imagem idealizada do índio, Murilo Carvalho, em vez de constituir em sua obra o ameríndio como um sujeito passivo, que aceitava a cultura do homem branco “civilizado” de modo passivo e obediente, o autor reivindica que se reconheça o papel decisivo e importante dos diversos povos indígenas na constituição dos Estados-nações latino-americanos. A representação das populações originárias é ativa, e versa sobre a participação delas nos conflitos que ocorreram no Brasil e no Cone Sul da América durante o século XIX. As representações e vozes são um contraponto ao discurso das camadas privilegiadas destas nações, que pretenderam homogeneizar ideologicamente a narrativa histórica e torná-la uma verdade incontestável, imparcial e absoluta, como se isso fosse possível.

Ao longo da narrativa, o narrador evidencia que Pierre, percorrendo parte do subcontinente americano atrás da cosmogonia de seu povo e de uma nova identidade, se depara com inúmeros conflitos em que a participação indígena é marcadamente forte, como no caso dos Botocudos que lutavam contra a extinção nos sertões de Minas Gerais, da luta dos diferentes povos originários contra os colonos pela terra no Cone Sul da América e da participação Guarani na Guerra da Tríplice Aliança.

Pierre vai atrás de sua americanidade através de um processo de assimilação voluntária da memória dos antigos mitos dos povos originários latino-americanos. Esse procedimento representa uma inversão do processo de assimilação que o modelo colonizador implantou na colônia, pois a americanidade reivindicada por Pierre é um processo que se dá de forma voluntária, ao contrário do modelo eurocêntrico, que impôs uma assimilação cultural forçadamente aos indígenas. A transformação de Pierre e a consolidação de sua nova identidade, multifacetada e híbrida, se dá ao longo do romance por um processo de rememoração, obtida através dos mitos indígenas e das memórias emprestadas destas sociedades, que a cultura europeia tentou silenciar e destruir. Sua viagem ao subcontinente latino-americano foi o que possibilitou a ele recuperar um pouco da vida que lhe foi roubada. Desse modo, à medida que Pierre avança em sua jornada, ele vai assimilando elementos de sua cultura ancestral e recuperando a memória dos povos indígenas, sobretudo à relacionada aos Guaranis. Este processo lhe possibilita reelaborar-se como sujeito. O fragmento a seguir, extraído de duas passagens da obra, nas quais Pierre escreve ao amigo Pereira, ilustram isso:

Desde que recebi aquela sua carta, depois da apresentação de Wagner em Paris, comecei a buscar minha identidade, a imaginar os mitos que me envolveriam quando encontrasse meu povo; ou seja, muito antes de saber até como era esse povo, já o buscava; era como uma semente brotando nas terras frias, tão distantes destas coxilhas e destes campos; uma semente ignorada, que permanece sob o solo, adormecida, até que um dia o calor do sol faz com que germine e revele caule, folhas, flores. [...]

O aprendizado do guarani tem me ajudado a compreender melhor esse universo mítico. Você se lembra de quanto começávamos a ouvir as óperas de Wagner, em Paris? O que mais me chamava a atenção – além , é claro, da própria música em sua harmonia, em sua proposta revolucionária – eram os mitos nórdicos em que se baseavam seus libretos. É estranho que naquele tempo, sem sequer saber minha origem, eu pressentisse uma relação quase carnal com mitos como esse. Ñezú, com quem discuto meu passado, afirma que todos os Adornados são assim. Os Adornados são homens que recebem o dom da palavra sagrada e o desenvolvem para compreender os desejos do Pai Criador (CARVALHO, 2009, p. 308-309 e 338).

O personagem Pierre é a representação da consciência em busca de seus mitos, memórias e, por consequência, de uma nova identidade. Seu “eu”

encontra-se multifacetado em virtude do embate de duas culturas diferentes, a europeia e a guarani, que instalaram-se na tensão da relação entre dominante e dominado, ou seja, de colonizador e colonizado. Pierre, ao longo da narrativa, transita entre os dois mundos, sentindo a impossibilidade de fixar-se em um só universo. Seu espírito (consciência) encontra-se imbuído de memórias relacionadas à cultura do colonizador europeu, e é somente no retorno à sua terra natal, quando começa a compreender a cultura e a religiosidade guarani, que ele passa por um processo de rememoração ancestral que lhe permite (re)identificar-se enquanto sujeito. Ele leva em seu corpo a memória de sua origem indígena; possui todos os fenótipos que o impedem de ser aceito pelo universo do europeu. No entanto, culturalmente, em sua consciência colonizada, carrega todos os traços memoriais acumulados de uma herança europeia. A batalha em si mesmo é travada a toda momento no romance: é índio, como seu povo ancestral, ou europeu, como foi educado? Esse embate, no fundo, é a representação de uma identidade fluida e fragmentada, gerada a partir de um acobertamento histórico e de um esquecimento forçado, durante anos, de suas origens. No trecho a seguir, nota-se esta condição multifacetada de Pierre:

Pierre talvez deixasse para sempre sua identidade, uma identidade que para ele já pouco significava, descobriria outra? [...] Pierre não era um índio guarani apenas porque em suas veias corria o sangue guarani; existia enorme distância entre o mundo que conhecera até então e o mundo dos homens silenciosos das serras e dos campos, haveria uma ponte a ligar esses universos? E ele seria capaz de cruzá-la? (CARVALHO, 2009, p. 254).

Gradativamente, ao longo do romance, esta ponte entre Pierre e suas origens vai se construindo a partir de um processo de assimilação memorial e cultural. De sua obstinação em conhecer sua ascendência, surge a possibilidade de o personagem adentrar em um novo imaginário coletivo, o qual lhe permite reformular sua própria identidade. Na América Latina, ele decide afastar-se do mundo do colonizador para assemelhar-se aos índios, e, por fim, tornar-se o Jaguar que conduzirá o seu povo à tão sonhada “Terra Sem Males” do mito Guarani. Assim, pode-se dizer que *O Rastro do Jaguar* é uma obra que põe em primeiro plano uma discussão acerca da fragmentação da

identidade dos povos latino-americanos, pois, de certo modo, estes, assim como Pierre, carregam no corpo uma ligação de memória corporal com a sua terra de origem e uma herança cultural, no plano do imaginário, deixada pelo invasor e conquistador europeu.

A busca interior do personagem-protagonista, que culminará na construção de uma identidade nova a partir da sua vinda para o subcontinente latino-americano, se transformara no desejo de Pierre em forjar uma subjetividade que lhe fosse própria, na qual ele se reconhecesse. Neste sentido, esta assimilação voluntária com o intuito de constituir uma nova identidade, pode ser relacionada com o que Zygmunt Bauman propõe quando fala da construção da identidade. Segundo o sociólogo e filósofo polonês, ela tem que ser feita individualmente, a partir do momento em que o sujeito desta nova subjetividade decide resgatar uma subjetividade anterior ou criar a sua própria. Para Bauman,

a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais — mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta (BAUMAN, 2005, p. 22).

O personagem criado por Murilo Carvalho se defronta ante o dilema de ter de resgatar identidades anteriores e de forjar a sua própria. Tentando descobrir sua origem, Pierre acaba inventando a sua “essência”, composta de dois universos simbólicos conflitantes. Sua luta representa o esforço de um homem que decide empreender uma viagem por terras desconhecidas com o objetivo de construir sua subjetividade, de entrar em contato com o seu povo e, a partir disso, lutar pelo bem coletivo de sua comunidade. Partindo das ideias de Bauman, pode-se dizer que este embate só pode ser vitorioso quando a verdade sobre a condição precária da identidade for suprimida ou ocultada. Neste sentido, a luta de Pierre é exitosa, porque para encontrar-se ele decide entrelaçar dois mundos diversos na colcha de retalho que compõe sua identidade, cujos pontos de ligação e distanciamento são o que lhe conferem o título de subjetividade nova.

Entretanto, este encontrar-se de Pierre perpassa por todo um caminho de angústias e aflições. Quando o ainda “cidadão” francês se depara com povos ultrajados, espoliados e exilados dentro da própria terra – como é o caso dos Botocudos e dos Guaranis –, com os quais buscava identificar-se através de suas raízes culturais, o personagem acaba se abatendo diante de uma realidade em que tais ligações ancestrais se encontravam à beira da extinção, devido ao apagamento cultural e social imposto pelo império brasileiro aos povos ameríndios. Perante o risco iminente de aniquilação desta ligação cultural que lhe traria uma identificação, Pierre se insere no drama vivido pelas populações originárias e acaba se afligindo com a possibilidade de extinção deste elo de encontro consigo:

Uma enorme desilusão tomou conta de mim, porque naquele momento percebi que não havia mais meu povo, que não adiantava encontrar as próprias raízes quando se percebe que elas já estão apodrecidas e os galhos sem folhas produzem os últimos frutos, disformes, sem sumo, sem substância. O que fizeram com esse povo? Se eu era um estrangeiro em terras distantes, como a França, eles eram estrangeiros aqui, em sua própria terra, onde desapareciam quietamente sob o sol. Estavam vagando pela caatinga há sei lá quanto tempo, distantes da água, das suas roças, do mundo que eu acredito que eles possuíssem, antes de serem massacrados e tangidos pelos colonos que, aos poucos, iam penetrando até os mais fundos sertões, em busca de ouro, terras, pastagens, rios e tudo o que pudessem representar qualquer riqueza. Para os índios sobrara a fuga e a morte lenta e certa, como estava claro ali, naquele pequeno arranchado (CARVALHO, 2009, p. 110-111).

Pierre encontra-se com o efeito que Darcy Ribeiro, em *O Povo Brasileiro*, chama de uma consequência gerada com a formação de um povo novo. Segundo o antropólogo brasileiro, microprodutores de subsistência – no caso do romance, os colonos que iam fundar comunidades no interior do Brasil para agricultarem as terras e as explorarem – são também os responsáveis por gestarem o povo brasileiro, visto que multiplicavam células pelo interior do país, incorporando brancos, mestiços, índios e negros a este sistema produtivo e criando, a partir disso, um povo novo:

As empresas de subsistência viabilizaram a sobrevivência de todos e incorporaram os mestiços de europeus com índios e

com negros, plasmando o que viria a ser o grosso do povo brasileiro. Foram, sobretudo, um criatório de gente. Com efeito, o corpo do Brasil rústico, seus tecidos constitutivos – carne, sangue, ossos, peles – se estruturam, nessas microempresas de subsistência, configuradas nas diversas variantes ecológico-regionais. É sobre esse corpo, como mecanismo de sucção de sua substância, mas também de ejeção sobre ele da matéria humana emprestável para seus fins mercantis, que se instalam, como carcinomas, as empresas agroexportadoras e mineradoras (RIBEIRO, 1995, p. 177).

Neste sentido, a formação deste povo novo pressupõe uma desafricanização e uma desindianização por parte do negro e do índio, tendo em vista que ambas as matrizes são incorporadas a um sistema produtivo com raízes na agroexportação e na mineração. Estas atendiam em maior número aos grandes latifundiários, membros da oligarquia, em sua maioria brancos. A formação deste povo novo resultou no apagamento de identidades e, conseqüentemente, no surgimento de outras, cuja recriação se deu por um movimento de transfiguração étnica. No entendimento do antropólogo brasileiro, houve uma fusão entre diversas matrizes, gerando o povo brasileiro e, neste movimento, uma crescente massa humana perdera a sua cara, pois eram ex-índios desindianizados, e, acima de tudo, mestiços, filhos de mulheres negras ou índias com uns poucos brancos vindos da Europa (RIBEIRO, 1995, p. 447). Sobre o futuro destes povos originários no seio da população do subcontinente latino-americano, Darcy Ribeiro, diz:

Nesses casos, uma presença indígena visível – seja na língua, como o guarani do Paraguai, seja, sobretudo, no fenótipo da maioria da população, como ocorre no Brasil, no Chile, na Venezuela – deve ser levada em conta. Mas não justificaria incorporá-los numa categoria à parte de indo-americanos como já se sugeriu. É improvável que por essa linha se chegue a alcançar uma tipologia explicativa. Todos esses povos têm no aborígine uma de suas matrizes genéticas e culturais, mas sua contribuição foi de tal forma absorvida que, qualquer que seja o destino das populações indígenas sobreviventes, não se alterará muito sua configuração étnica. Em outras palavras, a miscigenação, absorção e europeização dos antigos grupos indígenas no seio da população nacional estão completas ou em marcha e tendem a homogeneizar – embora não a fundir – todas as matrizes étnicas, convertendo-as em modos diferenciados de participação na mesma etnia nacional. Isso não significa que os índios que sobreviveram como tribos nesses países venham a desaparecer. Ao contrário, apesar de cada vez mais aculturados, eles sobreviverão diferenciados e

serão cada vez mais numerosos (RIBEIRO, 2014, p. 5-6).

O que Pierre assiste ao se deparar com grupos de índios vagando pobremente pelo interior do Brasil é o resultado deste processo de colonização do campo, empreendido pelas elites para ocupar as terras e torná-las “produtivas” para o Estado. Neste panorama, ainda segundo Darcy Ribeiro, se dá a destribalização e a formação das ilhas-Brasil, porque neste contexto o índio é arrancado de sua terra, o seu modo de vida é desconstruído, suas relações com a cultura e a sociedade são ressignificadas ao serem postas em contato com outros núcleos de formação do povo brasileiro:

Essa etnia embrionária, multiplicada e difundida em vários núcleos – primeiro ao longo da costa atlântica, depois trasladando-se para os sertões interiores ou subindo pelos afluentes dos grandes rios –, é que iria modelar a vida social e cultural das ilhas-Brasil. Cada uma delas singularizada pelo ajustamento às condições locais, tanto ecológicas quanto de tipos de produção, mas permanecendo sempre como um renovo genésico da mesma matriz. Essas ilhas-Brasil operaram como núcleos aglutinadores e aculturadores dos novos contingentes apresados na terra, trazidos da África ou vindos de Portugal e de outras partes, dando uniformidade e continuidade ao processo de gestação étnica, cujo fruto é a unidade sociocultural básica de todos os brasileiros (RIBEIRO, 1995, p. 269).

Da confluência de diversas matrizes a América Latina deu origem ao seu povo. Este processo de assimilação e fusão de heterogêneas etnias no subcontinente fez nascer uma população que, para além de mestiça, criou uma nova maneira de viver, comunicar e relacionar-se. Vindos de diversas partes do mundo e também do seio da terra local, a população latino-americana deu origem a um povo novo. Não eram tão somente europeus, africanos ou índios, porque desprenderam-se de suas matrizes ancestrais. Eram, em realidade, povos novos, com identidades novas e com um olhar distinto sobre si. Nessa senda, Darcy Ribeiro afirma:

Por cima das linhas cruzadas de tantos fatores de diferenciação – a origem do colonizador, a presença ou ausência e o peso do contingente indígena e africano e de outros componentes –, o que sobressai no mundo latino-americano é a unidade do produto resultante da expansão

ibérica sobre a América e o seu bem-sucedido processo de homogeneização. Com todos esses contingentes – presentes em maior ou menor proporção em uma ou outra região –, edificaram-se sociedades étnico-nacionais cujas populações são produto do cruzamento e querem continuar fundindo-se. Excetuando os indígenas originários de altas civilizações ou microetnias tribais que sobreviveram isoladas, em nenhum caso encontramos os índios originais; nem os europeus ou asiáticos ou africanos tal como eram quando se desprenderam de suas matrizes. Seus descendentes são neoamericanos cuja visão do mundo, modos de vida e aspirações – essencialmente idênticos – fazem deles um dos ramos mais floridos do gênero humano. Amalgamando gente procedente de todos os quadrantes da Terra, criaram-se aqui povos mestiços que guardam em seus rostos étnico-culturais heranças tomadas de todas as matrizes da humanidade. Essas heranças, difundindo-se em vez de se concentrarem em grupos étnicos, se impuseram à matriz básica – principalmente ibérica, em alguns países, principalmente indígena ou africana em outros –, matizando o painel latino-americano sem quebrá-lo em componentes opostos uns aos outros. O que se destaca como explicativo é, pois, uma vez mais, a uniformidade e o processo de homogeneização que engloba mais de 90% dos latino-americanos (RIBEIRO, 2007, p. 9).

Ao representar a América Latina a partir de sua narrativa literária, Murilo Carvalho descreve, indiretamente, a formação deste povo novo, descrito por Darcy Ribeiro. O personagem-protagonista Pierre se depara com o exílio dos Botocudos em Minas Gerais e com a guerra guaraníca contra os colonos no sul do Brasil, em busca do direito de defender e continuar habitando a terra. Desterritorializados e esmagados pela colonização do sertão do país, os indígenas se esgueiravam por grotas e matas atrás de um canto onde pudessem ser deixados em paz e onde pudessem ainda cultivar o seu modo de viver. Mas o que o Pierre vê naquela diáspora de moribundos é o possível fim de sua ligação ancestral e do elo que poderia ressignificar sua identidade. A luta travada pelos índios contra a extinção que se avizinha é a mesma luta interior de Pierre contra sua essência europeia, em realidade, o embate dos dois mundos que se dá na luta pela terra é semelhante ao conflito interno de Pierre, nos quais suas subjetividades, tanto a europeia quanto a indígena, se atraem e se repelem.

A fragmentação de sua identidade é fruto do embate entre duas culturas acentuadamente díspares. O conflito entre elas resulta na fluidez de sua identidade. A guerra é travada pelo personagem na busca pela definição de

si mesmo, sendo o reencontro com sua cultura ancestral parte determinante para definir de qual lado Pierre irá, hipoteticamente, se fixar. Todavia, ao longo do romance, fica claro o ceticismo quanto à possibilidade de um “eu” individual, constituído pelo conflito entre culturas dessemelhantes, optar apenas por um universo cultural, já que a constituição de sua subjetividade é oriunda justamente das múltiplas configurações culturais de ambos os lados. O trecho a seguir evidencia a dúvida que se mostra latente nas interrogações feitas pelo narrador homodiegético em relação a Pierre:

Pierre talvez deixasse para sempre sua identidade, uma identidade que para ele já pouco significava, descobriria outra? Pierre não era um índio guarani apenas porque em suas veias corria o sangue guarani; existia enorme distância entre o mundo que conhecera até então e o mundo dos homens silenciosos das serras e dos campos, haveria uma ponte a ligar esses universos? E ele seria capaz de cruzá-la? (CARVALHO, 2009, p. 254).

Optar por um único universo cultural não seria possível, porque a constituição da identidade é resultado justamente das múltiplas construções culturais de ambos os lados em conflito, no qual nenhum deles se sobressai ao outro, tendo em vista que ambos são modificados reciprocamente no momento mesmo do contato. Este indivíduo incapaz de figurar num só polo cultural é o sujeito transculturado. Semelhante ao processo de transculturação analisado por Fernando Ortiz e Ángel Rama, esta identidade surge do choque das duas culturas, mas ela não é apenas o conjunto desses diferentes elementos, nem tampouco é o abandono de parte das culturas em conflito, é uma identidade original, criada a partir de um elemento novo. Ela é capaz de incorporar os distintos mundos culturais ao mesmo tempo, fazendo seleções que a leva a redescobrir uma individualidade nova. É também uma identidade heterogênea, assim como a heterogeneidade literária analisada por Cornejo Polar, pois esta identidade, da mesma forma que o conceito defendido pelo acadêmico peruano, é marcada fortemente pela cultura europeia, indígena e africana, que resulta em uma subjetividade complexa e plural, oriunda do entrechoque conflitivo de universos culturalmente distintos.

Essa questão da identidade heterogênea, múltipla e, muitas vezes, contraditória do sujeito latino-americano, a partir da desconstrução de uma

ótica essencialista, pode ser percebida ao se analisar o protagonista de *O Rastro do Jaguar*. Esse aspecto é perceptível em muitas passagens do romance, como a seguinte, na qual o narrador-personagem Pereira, ao falar da imagem que guarda em relação ao amigo Pierre, configura-o como um sujeito fragmentado e em constante transformação:

A imagem que guardo de Pierre é como a visão de um calidoscópio, formada por uma dezena de pedaços desconexos, que se juntam e se modificam a todo tempo. Num momento ele está entre as árvores de Bois de Boulogne, envolto na neblina do amanhecer de Paris, bêbado e alegre; depois, vejo-o em pé sob as copas dos densos pinheirais do planalto Sul, embrulhado num cobertor cinza, molhado das chuvas que caíam havia vários dias. Um outro giro na memória e ele surge em sua farda vermelha de gala, tocando os tambores no desfile da vitória, na larga avenida que leva ao Arco do Triunfo, brilhante sob o sol. Mais outro Pierre, desconsolado, ao ver os corpos dos meninos em chamas no vasto campo de Ñhu Guaçu, ainda outro e Pierre é o músico compenetrado, atento, no poço da Orquestra do teatro da Ópera [...] um novo girar no calidoscópio e a imagem que se forma é a de seu rosto coberto de sangue, gritando com um grupo de soldados na batalha de Mulhouse (CARVALHO, 2009, p. 17).

Acima, observa-se a imagem caleidoscópica com a qual o narrador Pereira recorda-se de seu amigo. Ao longo da narrativa de *O Rastro do Jaguar*, percebe-se que Pierre acaba por assumir uma identidade híbrida. Embora opte por resgatar uma cultura ancestral ameríndia, a qual, em parte, vai fundamentar sua nova subjetividade, ele não consegue se afastar totalmente de suas assimilações culturais de outrora, porque o que acontece no seu interior é justamente a fusão do indivíduo europeu e do Jaguar Guarani. Pierre é um sujeito híbrido e transculturado, possuidor de dois mundos culturalmente dessemelhantes e, em muitos casos, antagônicos. Nesse sentido, Néstor Canclini, ao falar do processo de hibridação, caracteriza-o pela mescla de processos socioculturais que, ao longo da história, fazem nascer estruturas novas, em cujo cerne está a combinação e a fusão:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas

discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (CANCLINI, 2003, p. 19).

Ao afirmar que as estruturas anteriores não podem ser consideradas puras, Canclini está dizendo que mesmo sociedades, culturas e identidades tidas como tradicionais, em realidade, são fontes que também nasceram de processos de hibridação. Neste sentido, na sua teoria, nenhuma estrutura pode ser considerada como pura e essencial, pois, na verdade, todos os processos culturais e sociais são resultados de mesclas de culturas anteriores, que já carregavam em seu âmago fusões pretéritas.

No romance de Murilo Carvalho, o personagem Pierre é construído como um sujeito multifacetado, fruto do processo de hibridação. Nada nele é essencial, tudo figura de modo fraturado. O entre-lugar é o ponto onde encontra-se sua identidade, portadora de mundos heterogêneos que se chocam e se fundem para gerar o indivíduo fragmentado. Os mitos ancestrais que Pierre tanto buscara para forjar sua nova identidade lhe serviram para constituir apenas em parte o seu “ser”, pois este já existia, parcialmente, antes de sua vinda para a América Latina. O protagonista admite, ao final do romance, que lhe é impossível optar tão somente pelo mundo Guarani e deixar para trás a cultura europeia. Reconhece que os mitos são semelhantes entre as distintas culturas. Ao aceitar o mito Guarani da Terra Sem Males, por exemplo, ele o faz por uma necessidade coletiva, mais do que por um desejo pessoal de encontrar-se consigo:

Sim, eu o aceito – dizia Pierre. – Ele em nada é diferente dos mitos cristãos ou orientais: estamos sempre em busca de um território sagrado, onde nosso espírito irá descansar um dia. Vale a pena lutar contra os gaúchos sim, porque essa é uma vitória possível, que trará a dignidade que meu povo vem perdendo há tanto tempo; será um reforço fundamental ao nosso próprio mito da Terra Sem Males. [...] A postura de Pierre era bastante pragmática; aceitava o mito enquanto força necessária para empurrar os guaranis à luta (CARVALHO, 2008, p. 432).

O encontrar-se de Pierre, transmutado no final da narrativa em Jaguar Guarani, se dá por uma escolha voluntária de assimilação cultural da cosmovisão indígena. Apesar de não identificar-se apenas com a cultura que

vem a conhecer e absorver na América Latina, ele faz uma escolha de tornar-se o guia do seu povo na busca da tão almejada Terra Sem Males, em meio à destruição dos povos originários e de suas respectivas culturas no final do século XIX. Quando aceita, em parte, a cosmogonia de seus povos ancestrais, Pierre toma a atitude de defendê-los da aniquilação e de salvar uma parte de si, porque o Jaguar Guarani, de quem nos fala Murilo Carvalho em seu livro, é o sujeito oriundo do embate, da cisão e da responsabilidade de carregar dentro de si dois mundos que se repelem com violência e se aproximam com vigor. As manchas escuras fundidas na pelagem amarela deste Jaguar simbolizam a representação do contraste entre universos distintos possíveis de habitar um único indivíduo, pois Pierre é o Jaguar Híbrido, é o indivíduo composto de uma subjetividade múltipla, e assim como é difícil dizer se a onça possui uma pelagem amarela manchada de negro ou se é escura e manchada de amarelo, difícil também é alocar Pierre em apenas um mundo cultural. No fim da obra, o que o narrador Pereira percebe ao rever Pierre junto ao povo Guarani, é a imagem de um sujeito, já transformado no líder Jaguar, aparentemente tranquilo, que soube aceitar-se e colocar-se no limiar entre o seu “eu” europeizado e o seu “eu” indígena, em constante metamorfose:

Fomos até o rancho de Pierre. O Jaguar estava sentado numa esteira, sobre o chão, de olhos fechados, mas percebeu nossa presença, embora estivéssemos calados. Sorriu e levantou-se. Seria o mesmo Pierre daquelas noites de Paris, o músico da orquestra da Ópera, com seus tambores na noite de *Tannhauser*? Havia um sorriso realmente alegre em seu rosto: a angústia dos dias anteriores parecia ter-se dissipado junto com a fumaça do cachimbo, que jazia apagado num pequeno escabelo de madeira (CARVALHO, 2008, p. 541).

A dúvida de Pereira com relação a Pierre não importa. A pergunta que o narrador-personagem faz, isto é, se Pierre é ou não o mesmo, é irrelevante, porque o sujeito nunca se mantém o mesmo, não é imutável, ao contrário, ele é o constante encontro com o devir e com a heterogeneidade. O Jaguar responde ao amigo com um sorriso, e este tem a impressão de que as angústias de outrora não existem mais, pois Pierre encontrou sua identidade originária latino-americana, mesmo que esta ação de encontro seja constituída de inúmeros desencontros internos. Portador de uma identidade multifacetada,

Pierre deseja o irreconciliável, o fragmentado, o mutável e o volátil, como a fumaça do seu cachimbo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sumariamente, é preciso dizer que trabalhar com uma possível identidade latino-americana torna amplo o debate. Percorrido conceitos teóricos sobre a identidade vista na ótica latino-americanista, chegou-se, nesta dissertação, à ideia de que a identidade latino-americana é a subjetividade comum de um povo híbrido e heterogêneo que, ao longo da conquista e nos tempos atuais, sofre com a espoliação de seus bens culturais e materiais, que foi forçadamente obrigado a se desfazer de suas práticas ancestrais para aceitar o modo de viver dos bárbaros maltrapilhos que desembarcaram de suas fétidas caravelas nas praias do litoral do Novo Mundo. Em suma, a identidade latino-americana, neste sentido, pertence aos espoliados, aos marginalizados, aos usurpados de um subcontinente natural e culturalmente rico, mas, ao mesmo tempo, explorado e posto a serviço da bonança estrangeira. Assim sendo, a identidade na América Latina é ligada tanto a elementos da cultura quanto a processos histórico-sociais decorridos em solo americano, por povos que tiveram marcados em seus corpos e consciências o brasão do colonialismo europeu.

Delimitado o que entendemos ao final pelo hipotético conceito de América Latina, analisemos o objeto: a identidade latino-americana num espelho partido. Este espelho é o fundo literário de dois romances, onde se encontram personagens semelhantes em condição e diferentes em atitude. O reflexo de um lado mostra Zama, *el criollo* letrado em vestes espanholas, e, do outro, o índio guarani, de cabelos longos e traços “orientais”. Enquanto Zama busca na imagem de si a representação de algo distante, Pierre, a depender do ângulo, consegue enxergar o soldado parisiense ou o jaguar guarani.

A imagem refletida corresponde à realidade? Pergunta-se o observador defronte à idealização de si. A este, damos a resposta: para Zama não, para Pierre, talvez.

Diego de Zama tenta, ao cerrar os olhos, encontrar nele mesmo signos que o liguem ao colonizador. Apesar dos modos e requintes que exhibe diante da própria imagem, ele não consegue transformar a realidade, ou seja, o que ele vê, diante de si, é a imagem de um americano e não a de um europeu. Não passando de um ator patético, Diego de Zama prefere encenar a peça que lhe

foi escrita por seus ultrajantes colonizadores, do que representar ele mesmo um ato de rebeldia contra sua condição subalterna. Seria a sua glória! Mas Zama prefere sucumbir diante de uma imagem idealizada. Ele se esforça para parecer-se “civilizado”, no entanto, a sua condição de latino-americano, e, por assim dizer, de homem “bárbaro”, prevalece.

Antonio Di Benedetto, brilhantemente, constrói um personagem complexo e em profunda crise de identidade nos bosques da América. O jornalista e escritor argentino propõe uma ampla discussão a respeito da identidade latino-americana, sobre a qual paira um confronto entre culturas que se repelem e se mesclam conforme a situação do contato. Temas como a colonização, a suposta hegemonia do colonizador europeu, a situação de padecimento das classes menos favorecidas, como a indígena, a afrodescendente, e os filhos dos espanhóis nascidos na América, são abordados de forma que levam o leitor a refletir sobre quais foram as possíveis mazelas deixadas pelo conquistador europeu no seu plano de explorar e “civilizar” a América Latina. O romance retrata este conflito belicoso entre etnias, cujo contato fez nascer um povo híbrido, composto de subjetividades conflitantes.

A obra pode ser lida sob diversos olhares. Suscita questionamentos históricos, filosóficos e sociais. O caminho adotado nesta pesquisa almejou analisar o conflito interno do personagem protagonista Diego de Zama, que adotando uma postura de submissão diante do colonizador, repele a sua origem americana, desejando um reconhecimento daquele, que nunca virá, porque para o europeu colonialista, o americano, independentemente de indígena, negro, mestiço ou mesmo branco, nunca será como ele, “civilizado” e “superior”. Deste conflito entre o mundo do colonizador e do colonizado nasce o conflito interno do personagem. De um lado, ele idealiza os signos culturais do seu algoz, ao mesmo tempo em que padece em um ambiente que o absorve com a sua força telúrica. Zama, ao longo da trama, tenta negar sua condição de latino-americano, e, por isso, sofre internamente. Na sua cabeça, ele sabe que não é europeu, contudo, rejeita sua americanidade, porque a enxerga como bárbara e inferior.

Tal como Domingo Faustino Sarmiento, intelectual argentino analisado, mesmo que parcialmente, nesta pesquisa, Zama entende que a cultura latino-americana e *criolla* são resquícios do barbarismo oriundo da natureza

agressiva deste lugar e também da miscigenação de povos tão distintos. Entretanto, Antonio Di Benedetto ressignifica esta noção de cultura bárbara, colocando em sua obra um personagem como Vicuña Porto, sujeito detentor de muito conhecimento telúrico e portador de astúcias que o colocam sempre numa situação de vantagem com relação ao europeu. Desse modo, dá-se a entender que, na verdade, o europeu colonialista e o americano aliciado pelo ideal civilizatório (como Zama) não compreendem o território latino-americano e, por isso, agem pateticamente, enquanto o bandoleiro *gaucho*, mestiço, conhecedor das matas e culturas ancestrais da América Latina, se sobressai às vicissitudes do tempo e espaço deste subcontinente. Há, neste entendimento, uma desierarquização, onde o que era apregoado como superior e civilizado pelo europeu, torna-se inferior e, em dadas situações, bárbaro.

A negação de Diego de Zama é a refutação de uma dada realidade. É a rejeição de uma condição em favor de uma idealização. Todavia, a realidade objetiva prevalece sobre a representação subjetiva, e, assim, Zama sucumbe perante a natureza americana. Nesta obra de Antonio Di Benedetto, buscou-se analisar a complexidade deste personagem – fragmentado e cindido interiormente por duas culturas conflitantes –, que ao final padece, porque escolheu refugiar-se na espera e na servidão. No entanto, o romance *Zama* também possibilita uma leitura que inspira uma atitude de sublevação, porque diferentemente do narrador autodiegético Diego de Zama – que só compreende, na última página do romance, o engodo identitário de sua existência –, há a figura de Vicuña Porto, o qual aceita sua condição de latino-americano e reivindica para si a sua própria autonomia enquanto sujeito, em vez de se colocar aos pés dos conquistadores ibéricos e apenas esperar alguma atitude de reconhecimento, assim como o faz o narrador-protagonista da obra.

A outra obra literária estudada nesta pesquisa foi *O Rastro do Jaguar*, de Murilo Carvalho. Pierre, personagem do romance, também sofre de um conflito identitário, oriundo do mesmo embate entre o universo do colonizador e do colonizado. Quando se analisa a imagem de Pierre no espelho partido da identidade latino-americana, consegue-se enxergar dois sujeitos, que coexistem em uma só representação. É, ao mesmo tempo, francês e indígena Guarani.

Dependendo do ponto de vista, Pierre pode ser percebido como o militar do exército francês e músico de orquestra clássica, que passeia como um dândi pelas ruas do Velho Continente, e que toca seus tambores para acompanhar as melodias do músico alemão Richard Wagner. No entanto, mesmo nesse período inicial do romance, o personagem-protagonista está atrás de sua cosmogonia ancestral, de seus próprios mitos, porque não consegue se inserir na “civilizada e iluminada” sociedade francesa, tendo em vista que sua origem é considerada pelo eurocentrismo como “inferior e obscura”. Pierre questiona o quão civilizado e racional é de fato o modo de viver dos europeus, que, ao mesmo tempo em que repudiam a violência e a insensatez, as praticam contra aqueles que eles consideram inferiores e atrasados.

Mas o personagem criado por Murilo Carvalho também pode ser vislumbrado na imagem de um ameríndio, cuja decisão de guiar o seu povo para a tão sonhada Terra Sem Males lhe confere a condição de Jaguar Guarani. Ao vir para a América Latina em busca de sua origem, Pierre encontra-se nesta figura de líder que tem por objetivo salvar o seu povo, quase aniquilado pela violência e exploração financiadas pelo colonialismo europeu e depois pelos Estados-nações “independentes” latino-americanos, que buscam levar “progresso” ao interior de seus territórios. Enquanto peregrina pelos rincões da América Latina, Pierre entra em contato com a cultura ancestral indígena e ressignifica sua própria identidade. No entanto, mesmo que ele a assimile e a leve consigo para tentar guiar os passos da nação Guarani, o personagem não consegue se desvencilhar por completo de sua vida pregressa. É por isso que ao olhar para si, Pierre consegue enxergar duas interioridades, que ao mesmo tempo em que se coagulam se liquefazem.

Postas uma ao lado da outra, essas identidades criam uma representação nova e singular, híbrida, transculturada e heterogênea. Por isso, foi oportuno o diálogo nessa dissertação, entre outros, com os aportes teórico-críticos de: Darcy Ribeiro, sobre a formação de um povo novo na América Latina; Néstor García Canclini, quanto ao processo de hibridação cultural; Fernando Ortiz e Ángel Rama, no que concerne à transculturação; Antonio Cornejo Polar, em relação à formação da heterogeneidade cultural.

Pierre pode ser visto como uma representação, ao mesmo tempo, de

todos esses conceitos, quando percebidos à luz de uma possível leitura para a questão da identidade latino-americana. Nesse sentido é que reside a sutileza e a representatividade de Pierre, pois ao mesmo tempo em que o personagem ilustra esse caldeirão cultural, ele também sofre internamente o conflito entre estes mundos distintos.

Esta dissertação buscou analisar o romance de Murilo Carvalho, *O Rastro do Jaguar*, a partir da abordagem, principalmente, do personagem Pierre, cuja formação identitária deriva do conflito e da fusão do mundo cultural do colonizador e do colonizado. O encontrar-se de Pierre, isto é, a sua ressignificação identitária, é a sua escolha pela sobrevivência do povo Guarani, ao mesmo tempo em que é a sua vontade de pertencer a um mundo culturalmente diverso do que conheceu outrora na Europa. Esta busca por encontrar-se possibilitou ao personagem conhecer a América Latina e compor a sua identidade, híbrida e heterogênea. Por ter sido educado na Europa e por haver tido um profundo contato com a dita “civilização europeia” antes de vir viver no subcontinente latino-americano, Pierre encontra-se no entre-lugar, conceito utilizado por Silviano Santiago para explicar o limiar identitário vivido, muitas vezes, pelo sujeito latino-americano, participante de um universo cultural multifacetado.

Por fim, postos à luz de um olhar comparativo, os personagens Zama e Pierre representam os sujeitos colonizados subjetivamente de que nos fala Aníbal Quijano. São representações de indivíduos cindidos, híbridos, marcados pela violência e pelo contato com o mundo “primitivo” da América Latina. Nenhum se sobressai ao outro se entendermos que, por mais que um negue e o outro afirme a identidade latino-americana, ambos são consequências do embate de uma realidade exterior violenta, que acabou por formar identidades conflitantes e, ao mesmo tempo, complementares. O que faz Antonio Di Benedetto e Murilo Carvalho dialogarem nestas páginas é a ideia de que ambas as obras, *Zama* e *O Rastro do Jaguar*, lançam um olhar crítico para o passado com o intuito de fazer o leitor questionar o presente, munido-lhe de reflexões cuja profundidade é capaz de fazê-lo resgatar do fundo do poço da história o lugar ocupado pela América Latina, sempre usurpada e espoliada pelos interesses rapinos do Norte, e, atualmente, do Oriente. Todavia, buscou-se nesta dissertação afirmar uma América Latina forte, independente,

possuidora de culturas e identidades grandiosas e múltiplas.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict Richard O’Gorman. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Trad. de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoievski**. Trad. de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Trad. de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BHABHA, Homi. Interrogando a Identidade. In: **O Local da Cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG: 1998, p. 70-104.

CAMUS, Albert. **L’homme revolte**. Paris: Gallimard, 1951.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Trad. de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Best Seller Edição de Bolso, 2012.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso 2017.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, DF: Grijalbo, 1990.

CAPONI, Mauro Enrico. **A fragmentação da identidade em Zama**: uma leitura genealógica. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/132481>>. Acesso em: 06 jul. 2021.

CARVALHO, Cíntia Paula Andrade de. A Narrativa Híbrida de O Rastro do Jaguar: a representação dos índios da América do Sul revisitada no romance histórico contemporâneo. In: **Anais do XII Congresso Internacional da ABRALIC**, Curitiba, 2011. Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/eventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0946-1.pdf>>. Acesso em: 06 jul. 2021.

CARVALHO, Cíntia Paula Andrade de. **Rasuras da nação**: novas representações identitárias na ficção da Guerra da Tríplice Aliança. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28839/1/Tese>>

[%20pronta%20C%C3%ADntia%20Paula%20Carvalho.pdf](#)>. Acesso em: 07 jul. 2021.

CARVALHO, Cíntia Paula Andrade de. A ideia de Nação e Identidade Ameríndia em Maíra e O Rastro do Jaguar. In: SOUSA, Ivan Vale de (org.). **Laços e Desenlaces na Literatura**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019.

CARVALHO, Murilo. **O Rastro do Jaguar**. São Paulo: Leya, 2009.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Escribir en el aire**: ensayo sobre la heterogeneidade sociocultural en las literaturas andinas. Lima: CELACP, 2003.

CRIACH, Sofia. El Hombre Americano en Zama, de Antonio DI Benedetto: una lectura desde la filosofía de Arturo Roig. **Revista Intersticios de la política y la cultura – intervenciones latino-americanas**, Córdoba, v. 4, n. 8, p. 25-44, 2015.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

DI BENEDETTO, Antonio. **Trilogía**: Zama, El Silenciero y Los Suicidas: las novelas de la espera. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Trad. de Sergio Faraco. Porto Alegre: Ed. P&PM POCKET, 2020.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HUCTHEON, Linda. **Poéticas do Pós-modernismo**: história, teoria e ficção. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1991.

JARKOWSKI, Aníbal. La Sensación de Nada y de Vacío. **Marca de Agua**, Buenos Aires, n.1, p. 35-40, diciembre de 2016.

LARRAYA, Antonio Pagés. Zama. **La Razón**, Buenos Aires, 26 de diciembre de 1966.

LORENZ, Günter. **Diálogo con Latinoamérica**: panorama de una literatura del futuro. Santiago de Chile: Pomaire, 1971.

MARTÍ, José. **Nossa América**: antologia. Trad. de Maria Angélica de Almeida Triber. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MEJÍA, Eduardo. Civilización y barbarie en Facundo de Domingo Faustino Sarmiento. **Revista Historia y Espacio**, Cali, n. 16, p. 109-118, 2000. Disponível em:

https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/%20article%20/view%20/6912. Acesso em: 14 set. 2021.

MIER, Raymundo; PICCINI, Mabel; ZIRES, Margarita. Figuras sobre culturas y políticas. Conversación con Néstor García Canclini. In: CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México, DF: Grijalbo, 1990, p. 349-379.

MIGNOLO, Walter. La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). **Dispositivo**, vol. XI, n. 28-29, 1986.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**, Barcelona: Editorial Gedisa Blackwell Publishing, 2007.

MIGNOLO, Walter. Entre el canon y el corpus: alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina. **Nuevo Texto Crítico**, Stanford University, 1991.

NÉSPOLO, Jimena. **Sujeto y Escritura en la Narrativa de Antonio Di Benedetto**. Tese (Doctorado em Letras) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003. Disponível em: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1556>. Acesso em: 07 jul. 2021.

OLIVIERI-GODET, Rita. Histórias de índios entre assimilação e resistência: O Rastro do Jaguar. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 36, jul. - dez. de 2010, p. 175-189. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-40182010000200175&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 07 jul. 2021.

OLIVIERI-GODET, Rita. Traumas e travessias: a alteridade ameríndia e as fronteiras simbólicas da nação. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n.40, jul. -dez. de 2012, p. 63-79. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9840>. Acesso em: 14 set. 2021.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Habana: Universidad Central de Las Villas, 1963.

PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Revista de Ciências Sociais, Dossiê América Latina como lugar de enunciação, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580/13966>. Acesso em: 06 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados**, USP, v. 6, n. 16, p. 73-80, 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9600>. Acesso em: 07 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas

latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 06 jul. 2021.

RAMA, Angel. **La Novela en America Latina**. Panoramas (1920-1980). Veracruz: Universidad Veracruzana/Fundación Ángel Rama, 1982.

RAMA, Angel. **La ciudad letrada**. Montevideo: Arca, 1984.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina**: a pátria grande. Brasília: Editora UNB, 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaio sobre dependência cultural. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1994. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84940>. Acesso em: 07 jul. 2021.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo**: Civilización y Barbarie - Vida de Juan Facundo Quiroga. Buenos Aires: Losada, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Éditions Nagel, 1946.

VELOSO, Mariza. José Martí – Modernidade e Utopia. **Revista Sociedade e Estado**, UnB, Brasília, v. 26, n. 2, p. 133-153, maio/agosto de 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5594>. Acesso em: 14 set. 2021.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. São. Paulo: Melhoramentos, 1975.