

Identidade de resistência em
A ilha sob o mar

Resistance identity in the
A ilha sob o mar

Milena **CAMPOS EICH**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestranda em Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

milenacampos@uol.com.br

Ana Cristina **DOS SANTOS**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora Associada do Departamento de Letras Neolatinas (Português/Espanhol) e do Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Comparada do Instituto de Letras.

anacrissuerj@gmail.com

Resumo

Este trabalho analisa a construção da identidade de resistência da personagem Zarité, no romance *A ilba sob o Mar* (2010), de Isabel Allende.

Duplamente oprimida por ser mulher e escrava, figura mais frágil em um sistema patriarcal e escravocrata, e, ironicamente, pela invisibilidade social que sua cor e sexo lhe impõem, a personagem logra êxito nas suas aspirações sociais e pessoais. Utiliza os laços afetivos estabelecidos nos momentos de transcendência e deslocamento – tanto físico como imaginado – que os rituais religiosos e a dança, enquanto espaços de encenação de cultura lhe permitem vivenciar, contribuindo para sua afirmação identitária.

Palavras-chave: Literatura latino-americana; gênero; deslocamento; identidade de resistência; *A ilba sob o mar*.

Abstract

This paper analyzes the construction of Zarité, a character of resistance identity, in the novel *A ilba sob o Mar* (2010), by Isabel Allende. Doubly oppressed as a woman and a slave, more frail figure in a patriarchal and slave system, and, ironically, by the social invisibility that her color and sex require, the character achieves success in her social and personal aspirations. Uses affective bonds established in moments of transcendence and displacement - both physical and imagined - that the religious rituals and dance, as spaces of staging of culture, values and alliances allow her to experience, contributing to her identity affirmation.

Keywords: Latin american literature; gender; displacement; resistance identity; *A ilba sob o mar*.

A análise proposta nesta pesquisa insere o mais recente livro de Isabel Allende, *A Ilha sob o Mar* (2010), em uma das possibilidades de análise que encontram seus caminhos em produções que se distinguem por demonstrar a mulher a partir de uma perspectiva que somente pode ser constituída por mulheres, devido às especificidades, não biológicas, mas culturais, de construção da identidade dos gêneros, ou seja, naquilo que a crítica feminista tem, contemporaneamente, considerado como literatura de gênero.

O romance *A Ilha sob o Mar* (2010) aborda a trajetória de luta, sobrevivência, afetos e desafetos de sua protagonista, uma mulher que, na condição inicial de escrava, vivencia não somente toda a opressão pertinente à que sua condição lhe impõe, como também reage a ela, usando as armas de que dispõe, que objetivamente não são muitas, mas que, subjetivamente, preservam sua identidade e compõem os laços de solidariedade e colaboração entre ela e os grupos aos quais se vincula, nos espaços em que circula. Nessa obra, em relação a sua protagonista, identificamos uma forte representação daquilo a que Castells (1999) denominou de identidade de resistência, ou seja, aquela:

Criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistências

e sobrevivência com base em princípios diferentes do que permeiam as instituições da sociedade ou mesmo opostos a estes últimos (CASTÈLLS, 1999, p. 24).

Assim, objetivamos analisar como a autora elabora a construção dessa identidade de resistência na protagonista, elencando alguns dos elementos que, no romance, constituem-se como tais. Além disso, pretendemos demonstrar a representatividade da figura feminina em situação de protagonismo em contraposição a uma tendência da historiografia tradicional de colocar nessa condição apenas os personagens masculinos. Adotamos, para tanto, a perspectiva de Hutcheon (1991, p. 122), segundo a qual: “O que a escrita pós-moderna da história e da literatura nos ensinou é que a ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentidos ao passado”.

A contribuição de Isabel Allende ao recontar, em sua obra ficcional, a história do Haiti, está, entre outros fatores, no fato de que, dessa forma, essa história se desloca do campo do racionalismo econômico, que tão bem a justificava, para o campo do sensível, na medida em que nos permite acessar, ainda que de forma ficcionalizada, a experiência emocional e existencial dos personagens, humanizando-os e irmanando-os a cada um de nós por meio de suas angústias, limitações, fraquezas e superações. A denúncia dos abusos torna-se mais veemente e grave a partir desse prisma, pois sabemos que, embora ficcional, a história tem seu pano de fundo nos fatos reais que, a partir de 1791, fizeram com que São Domingos, atual Haiti, fosse o único país de que se tem registro na história em que uma revolução de escravos foi bem sucedida (ALLENDE, 2010; JAMES, 2010).

A economia escravista em São Domingos: um breve panorama histórico

A história do Haiti e do processo revolucionário que ali ocorreu quando esse país ainda era a Ilha de São Domingos, colônia francesa de produção intensiva de açúcar sob o sistema de *plantation*¹, é única sob muitos aspectos. Localizado na América Central, próximo à linha do Equador, esse país revelou, para os franceses que lá chegaram à época da colonização, uma natureza exuberante e pródiga, em que as culturas agrícolas prosperavam em quantidade e qualidades superiores a de qualquer outra colônia europeia, despertando a cobiça desenfreada pelos lucros exorbitantes que sua exploração poderia – e pôde – proporcionar.

Açúcar, cacau, anil, algodão... todas estas culturas cresciam exponencialmente, favorecidas pelo clima e pelas condições de trabalho nas lavouras, quase toda baseada na escravidão de povos sequestrados na África e levados para lá em navios que marcariam a história por ilustrarem - na realidade - o inferno que Dante ficcionalizou.

Após a captura no interior, os negros eram presos uns aos outros em formação, e a fim de impedi-los de fugir, atavam-nos a pedras de 20 a 25 quilos, para que assim, presos, marchassem até o mar, eventualmente distante até centenas de quilômetros. Em lá chegando, exaustos e famintos, eram espremidos nos porões de carga onde eram dispostos de tal forma que não era fisicamente possível deitar-se completamente ou sentar-se sem manter a coluna arqueada. Presos a ferros e entre si, recebendo apenas uma ração alimentar por dia, sem nenhuma condição de higiene, eram, se as condições de navegação e comportamento permitissem, levados uma vez ao dia à parte de cima dos navios para se exercitarem, mas em

1 | Sistema de produção intensiva de um único cultivo agrícola, largamente utilizado na América do Sul e Caribe nos séculos XVI e XVII, predominantemente sustentado pela força de trabalho da mão de obra africana escravizada e voltado ao atendimento do mercado externo, europeu. Fonte: <http://escravidaoafrica.blogspot.com.br/2009/06/nos-seculos-que-se-seguiram-ao-colapso.html> Acesso em: 2 dez 2014.

caso de rebeldia, tempestade ou mesmo de calmaria extrema (ausência de ventos), podiam ter os alçapões fechados a tábuas ou mesmo serem propositadamente mortos, a fim de se evitarem prejuízos financeiros.

Eram frequentes as manifestações de resistência. Greves de fome, suicídios e tentativas de rebelião estavam entre as mais comuns. Por medo de sua própria “carga”, os capitães apelavam para o terror e para a crueldade. É emblemático o caso do capitão que matou um escravo rebelde e repartiu seu coração e entranhas em trezentas partes, obrigando os escravos a comê-las, sob a ameaça de que teriam o mesmo destino, se não o fizessem (JAMES, 2010). Essa abordagem radical do “problema”, como veremos, se estendeu a todos os elos da barroca cadeia de relações que se estabeleceu na Ilha de São Domingos, atual Haiti.

Já chegados em terra, os escravos eram submetidos a humilhações públicas, vendidos, marcados a ferro em brasa e levados para o trabalho incessante nas fazendas, onde viviam por cerca de sete anos, até morrerem de cansaço, doença, castigo ou fracasso em alguma mal sucedida tentativa de fuga. A história das atrocidades é bastante conhecida de todos. Mas nunca deixa de surpreender, tanto no que diz respeito aos números, indicando um comércio de proporções até então inimagináveis, quanto no que toca às atrocidades, exageros, perversidades e crueldades empreendidas, dignas da ficção mais alegórica, como bem cantam os versos de Castro Alves. Para apaziguar a ânsia dos negros por liberdade, as torturas mais bestiais eram aplicadas:

Os escravos recebiam o chicote com mais frequência ou regularidade do que recebiam a comida. Era o incentivo para o trabalho e o zelador da disciplina. Mas não havia engenho que o medo ou uma imaginação depravada não pudesse conceber para romper o ânimo dos escravos e satisfazer a luxúria e o ressentimento de seus proprietários e guardiães: ferros nas mãos e nos pés; blocos de madeira, que os escravos tinham de arrastar por onde quer que fossem; a máscara da folha de lata, projetada para evitar que eles comessem a cana-de-açúcar, e o colar de ferro. O açoite era interrompido para esfregar um pedaço de madeira em brasa no traseiro da vítima; sal, pimenta, cidra, carvão, aloé e até cinzas quentes eram deitadas nas feridas abertas. As mutilações eram comuns: membros, orelhas e, algumas vezes, as partes pudendas para despojá-los dos prazeres aos quais eles poderiam se entregar sem custo. Seus donos derramavam caldo fervente de cana nas suas cabeças; queimavam-nos vivos; assavam-nos em fogo brando; enchiam-nos de pólvora e os explodiam com uma mecha; enterravam-nos até o pescoço e lambuzavam as suas cabeças com açúcar para que as moscas os devorassem; amarravam-nos nas proximidades de ninhos de formigas ou vespas; faziam-nos comer os próprios excrementos, beber a própria urina e lambe a saliva de outros escravos. (...). Embora seja impossível verificar as centenas de casos, as evidências mostram que essas práticas bestiais eram comuns na vida do escravo. (JAMES, 2010, p. 26-27).

Robin Blackburn (2003) dedica-se a entender como um regime que se permite tantas e tamanhas extravagâncias pôde existir e perpetuar por tanto tempo, mesmo com as perdas que essas práticas provocavam. Os altos índices de mortalidade, em torno de vinte por cento, eram compensados pela alta lucratividade desse tipo de comércio e pela necessidade de segurança, determinante em um ambiente em que os negros chegaram a ser milhões quando os brancos não passavam de alguns milhares (BLACKBURN, 2003). Embora extremamente perdulário, esse sistema gerava lucro.

O regime de trabalho era intenso, começando ao nascer do sol e estendendo-se até o início da noite, sob as condições mais penosas. Ao contrário dos servos europeus, que por contrato, deveriam receber alimentação e moradia por parte dos fazendeiros e que, em caso de não terem essas necessidades atendidas, poderiam recorrer aos tribunais, os escravos de origem africana eram quase que inteiramente responsáveis por sua subsistência e não contavam com nenhum amparo legal para o caso de passarem por necessidades dessa natureza. Tinham, por isso, o direito à folga de domingo, quando então aproveitavam para cultivar seus roçados, no que eram estimulados por seus proprietários, que dessa forma se viam com menos uma despesa com que arcar.

Além disso, o sistema de castigos não causava estranhamento do ponto de vista cultural. Já era praticado na Europa contra delinquentes, vagabundos, loucos, criminosos, feiticeiros (as), etc... Marginais e excêntricos eram pública e sistematicamente flagelados e marcados a ferros. Rapazes sem ocupação eram incentivados a vender-se por prazos combinados. Essa espécie de suporte à organização social e econômica, o trabalho forçado, era comum na Europa dos seiscentos e setecentos e foi aproveitada no Caribe, sendo a ela posteriormente integrada a ideologia da escravidão racial e o reforço às identidades que iriam sustentá-la (BLACKBURN, 2003).

A princípio, escravos, servos e *engagés*² não poderiam, legalmente, abandonar a plantação na época da colheita, e o produtor lidava com uma empresa cuja demanda por mão de obra era intensa, posto que, devido ao clima e à riqueza do solo, produzia-se incessantemente ao longo de todo o ano. Era preciso suprir a plantação com a quantidade necessária de trabalhadores durante todo o tempo. Era difícil e caro coordenar essas variáveis com a mão de obra europeia, pouco habituada a esse tipo de serviço e com dificuldades severas de adaptação ao ambiente. Há relatos de que a taxa de mortalidade entre imigrantes europeus nos primeiros anos de vida no Caribe era duas vezes mais alta do que entre africanos (CURTIN, 1968 apud BLACKBURN, 2003). Além disso, não havia muitos servos livres, de origem europeia, disponíveis, porque faltava mão de obra na Europa, em que os trabalhadores rurais haviam morrido em grande quantidade por fome, guerras e peste. Como resultado dessa escassez, os salários eram altos, e os compromissos de responsabilidade mútua, diversos. Condenados em geral também não eram uma boa opção, porque eram perigosos e poderiam ajudar-se mutuamente e provocar rebeliões, escapando.

2 | Brancos pobres contratados por prazo estipulado previamente (BLACKBURN, 2003).

Já os trabalhadores de origem africana, além de disponíveis em grande quantidade eram mais adequados, pois resistiam melhor ao clima equatorial, eram mais independentes nas questões de subsistência e tinham menos condições de se organizar para escapar, uma vez que não conheciam o lugar. Em caso de fuga, eram facilmente identificáveis pela cor de pele. E se a escravidão em si, porventura fosse questionada do ponto de vista de sua desumanidade, sempre havia a história bíblica dos filhos de Caim justificando a ideia de manter os negros em cativeiro pelo fato de não partilharem do Cristianismo. As relações mercantis, por sua vez, revestiram a propriedade privada de aura sagrada, e, naquele contexto, escravos eram nada mais do que mera propriedade, como bem atestam os inventários em que figuram lado a lado com os animais das fazendas (BLACBURN, 2003).

No romance *A Ilha sob o Mar*, esse entendimento se materializa na atitude do personagem Toulouse Valmorain, jovem francês, herdeiro de uma fazenda de plantação de cana e produção de açúcar e futuro proprietário de Zarité – a protagonista do romance. Em seu primeiro contato com a terra e os escravos, em sua maioria doente ou faminta, morrendo “como moscas” (ALLENDE, 2010, p. 13) de que seu pai, moribundo, não conseguia mais cuidar:

Consegui um substancioso empréstimo, graças ao apoio e às ligações que o agente comercial de seu pai tinha com banqueiros, depois mandou os commandeurs aos canaviais para trabalhar lado a lado com os mesmos que eles haviam martirizado antes e os substituiu por outros menos depravados, reduziu os castigos e contratou um veterinário que passou dois meses em Saint-Lazare tentando devolver um mínimo de saúde aos negros. (...)Valmorain se deu conta de que os escravos de seu pai duravam em média dezoito meses antes de fugir ou cair mortos de cansaço, tempo muito inferior ao das outras plantações. As mulheres viviam mais do que os homens, mas tinham o péssimo costume de engravidar. Como muito poucas crianças sobreviviam, os plantadores concluíram que a fertilidade era tão baixa que não se tornava rentável. O jovem Valmorain realizou as mudanças de forma automática, sem planejamento e rápido, decidido a ir logo embora, mas quando o pai morreu, deu-se conta de que havia caído numa armadilha. Não pretendia deixar seus ossos naquela colônia infestada de mosquitos, mas, se partisse antes do tempo, perderia a plantação e, com ela, a renda e a posição social de sua família na França. (ALLENDE, 2010, p. 14, grifo nosso).

Essa equiparação de negros a animais (especialmente os de carga) começou entre portugueses e espanhóis, mas foi sistematizada por ingleses, franceses e holandeses, permitindo-lhes agir como bem lhes aprouvesse com sua propriedade, sem riscos de coerção moral ou punição legal. Em um sistema cujos exorbitantes lucros dependiam do trabalho escravo,

mantê-los sob total controle poderia requerer uso de violência e crueldade. Afinal, como bem lembra James (2003, p. 56): “Prosperidade não é um problema moral, e a razão de São Domingos era sua prosperidade”.

Toulouse Valmorain, o francês de ideias iluministas que, vindo à colônia, supostamente para ajudar seu pai adoentado durante um tempo, acaba tendo que, após o falecimento deste, assumir a fazenda de plantação de açúcar, gerenciando sua produção com o rigor de um mundo que vivia, historicamente, o auge do mercantilismo. Torna-se proprietário da terra e dos escravos que nela trabalhavam. Como não haveria na França outro modo de sustentar-se, nem à sua mãe e irmãs que lá permaneciam, decide assumir suas novas responsabilidades, embora intimamente condenasse as práticas associadas à produção e comércio do açúcar, pois se considerava um iluminista.

Pressionado, ora pela necessidade de adequar sua produção à forte concorrência que se instalava, ora por sua própria fraqueza de caráter, Valmorain, no que diz respeito ao fato de que não reconhecia os escravos como humanos, iguala-se, progressivamente, a seus pares, de quem antes se dizia enojado:

Antes de se ver obrigado a viver na ilha teria ficado chocado com a escravidão. E teria ficado escandalizado se tivesse conhecido a fundo os detalhes, mas seu pai nunca se referia ao assunto. Agora, com centenas de escravos sob seu comando, suas ideias a esse respeito haviam mudado. (ALLENDE, 2010, p. 17)

Em um diálogo que Valmorain empreende com o médico da família, que, na ocasião, tratava da esposa adoentada de seu cliente, as características humanas dos escravos são seriamente questionadas e a justificativa final para a posição do proprietário, de quem o médico discordava, se fundamenta na questão econômica:

- Há uma diferença fundamental entre um africano e minha esposa, doutor! Não acha que os negros são como nós, não é mesmo? – interrompeu Valmorain.
- Do ponto de vista biológico, sim. Há evidências de que são como nós.
- Nota-se que você lida muito pouco com eles. Os negros têm constituição para trabalhos pesados, sentem menos dor e cansaço, seu cérebro é limitado, não sabem discernir, são violentos, desorganizados, preguiçosos, não têm ambição e nem sentimentos nobres.
- Poderíamos dizer o mesmo de um branco embrutecido pela escravidão, monsieur. (...)
- Nunca teve um escravo, doutor?
- Não. E tampouco terei no futuro.
- Parabéns. Você tem a sorte de não ser um plantador – disse Valmorain. – Não gosto

da escravidão, posso lhe garantir, mas alguém tem que lidar com as colônias para que você possa adoçar seu café e fumar um charuto. Na França, usufruem de nossos produtos, mas ninguém quer saber como são obtidos. (ALLENDE, 2010, p. 91-92).

Esse posicionamento ideológico, embora aparentemente contraditório e inconsistente, justificava-se, em sua consciência, pelo fato de que não se dedicava, como muitos de seus pares, a perversões e sadismos de maior impacto, mesmo porque, isso, além de perigoso, não era lucrativo. Além disso, a violência, tal como aquela a que eram submetidos os escravos em São Domingos, é uma prática recorrente na história, em muitas escalas diferentes, mas é a moral vigente em cada época e lugar que vai condená-la, ou não. Sua aceitação depende de variáveis que, como bem analisou Marx, estão intimamente ligadas às condições materiais sob as quais se estabelecem as relações sociais:

Sobre as diversas formas de propriedade e sobre as condições sociais de existência ergue-se toda uma superestrutura de sensações, ilusões, modos de pensar e visões da vida diversos e formados de um modo peculiar. A classe inteira cria-os e forma-os a partir de suas bases materiais e das relações sociais correspondentes. (MARX, 1852 apud JAMES, 2010, p. 55).

É um mundo violento, repleto de disputas e inserido em um sistema econômico altamente desigual e competitivo – imposto pelos brancos – no qual todos, independentemente de sua concordância ou não com a realidade, defrontam-se com o fato de que ela está dada e que, objetivamente, é preciso sobreviver a ela e ocupar, cada qual, seu lugar na sociedade. Aos brancos cabe manter-se no poder, exercendo a violência, física ou ideológica, dos mecanismos típicos da dominação. Aos outros, negros, morenos, mulatos, créoles, cabe trabalhar para a sustentação do sistema. Sobreviver, nem sempre. A taxa de natalidade tendia a ser negativa, posto que não havia nenhum cuidado especial para com as mulheres grávidas ou com as crianças pequenas, que demoravam muito a conseguir produzir como um escravo adulto. (BLACKBURN, 2003). A economia estava tão fortemente ancorada na escravidão, e o tráfico era tão abundante e rentável, que era mais lucrativo comprar escravos novos quando os antigos (com cerca de sete anos de trabalho exaustivo) morriam, do que cuidar para que se preservassem vivos os já adquiridos. O suicídio era uma prática frequente, bem como o infanticídio, uma vez que havia, em suas crenças religiosas, a ideia de que a morte significava, não apenas a libertação dos sofrimentos experimentados em vida, como também o retorno à África (JAMES, 2010). É justamente dessa crença que Isabel Allende retira o título da obra que ora analisamos. "A ilha sob o mar" é o lugar para onde supostamente iriam as almas dos que morreram em função da diáspora a que foram submetidos os negros subtraídos do continente africano, atravessando o oceano Atlântico para servirem como escravos

em outras terras. Ocorre que, antes de morrer, muitos deles decidiram por se libertar.

A Ilha sob o Mar: a história dentro da História

Ao abordar o tema da revolução em São Domingos, Allende insere-se em um significativo grupo de escritoras e escritores que fazem a chamada “literatura latino-americana” nos Estados Unidos produzindo, como afirma Stacey Skar (1991, p. 9) “desde las entrañas del monstruo” e adotando um discurso multicultural, na medida em que se define, não mais como uma escritora chilena, mas como latino-americana, pois relê a história do continente. Essa perspectiva têm se reproduzido em várias de suas obras, como *O plano infinito* (1992), *Filha da Fortuna* (1999) e agora, em *A Ilha sob o Mar* (2010).

Em comum, essas obras, além de privilegiarem a representação da figura feminina em condição de protagonismo, também se estruturam em torno de uma trajetória de construção de identidade vivenciada por personagens que, por motivos variados, encontram-se em situações de crise no tocante a esse aspecto (SKAR, 1991). Isabel Allende reexamina conceitos como liberdade, identidade e etnia e questiona o lugar da mulher nas relações sociais. Em seus textos, as personagens femininas tendem a fugir dos estereótipos que se submetem, devido a exigências da sociedade, à voz masculina, seja pela negação do corpo e do prazer, seja pela negação de vontades outras. Além disso, a autora destaca-se por eleger a condição da mulher sob o pano de fundo de uma narrativa de reconstrução histórica como objeto de sua representação, dando voz a personagens que, nas narrativas tradicionais haviam sido silenciadas.

Assim, a história é contada, ora pela voz onisciente da narradora, ora pela própria protagonista, a escrava Zarithé, que dá sua própria versão dos fatos, apresentando-os sob o ponto de vista de uma personagem que, em uma sociedade patriarcal e escravocrata, encontra-se duplamente oprimida, por pertencer simultaneamente às categorias de mulher e escrava. Gênero, escritura e identidade são categorias que se interligam no âmbito das discussões sobre a literatura produzida por mulheres no século XX, redimensionando, assim, a perspectiva de análise linear da história, tendenciosamente contada pelos “vencedores” naquilo que a sociedade reconhece como tal: homens, adultos, detentores de posses, associados ao poder.

Nesse sentido, a obra apresenta, entre outros fatores, a visão dos vencidos, aquele personagem que Benjamin (1994) nomeia como o excêntrico e problematiza a questão do discurso como fonte de verdade. Sob essa perspectiva, a narrativa vai também ao encontro da abordagem adotada por Velasco Marín (2007), segundo a qual, uma das principais características da literatura de gênero – no caso, feminino – é a marca da identidade que se traça através da resposta de contraposição ao discurso hegemônico.

Pela voz da narração, onisciente, é o discurso hegemônico que instaura a ordem – ou a desordem, muitas vezes derivada de suas próprias contradições internas. Contudo,

Allende o apresenta com uma boa dose de ironia, porque a história se passa em uma colônia francesa cuja economia se baseia toda na escravidão, embora a legislação e os valores já estivessem enfrentando, além dos processos de revolta por parte de escravos e mulatos, algumas frentes de oposição interna, decorrentes das ideias iluministas da época. Protagonistas, coadjuvantes e enredo vão sendo apresentados na medida em que sua teia de relações vai sendo constituída e são mostradas as motivações e justificativas de cada um deles para assumirem seus posicionamentos diante da realidade que os cerca.

Quando a narrativa é passada à personagem Zarithé, protagonista do romance, tratada também pelo apelido de “Teté”, são explicitadas as contradições e a falta de sentido dos hábitos e tradições europeus diante da ânsia pelo lucro imediato, em contraposição ao sentido de preservação do bem maior, a vida. A falta de propriedade dos homens brancos no lidar com a natureza, os afetos, a infância e as mulheres soa, do ponto de vista da escrava, como inumanos. A respeito de sua patroa, a quem fora encomendada para servir de companhia e nos cuidados de sua alimentação, higiene e beleza, a protagonista comenta, sem disfarçar a incredulidade e o espanto que lhe vêm à mente quando ouve dizer que é bonita: “Estava transparente. O patrão dizia que era muito bonita, mas seus olhos verdes e seus caninos pontudos não me pareciam humanos” (ALLENDE, 2010, p. 66).

Seja nos momentos em que é pronunciada diretamente por Zarithé, seja quando é através da narradora³, a narrativa reforça a noção de que a crítica feminista se contrapõe, segundo Velasco Marín (2007), à crítica tradicional, demonstrando que há, sim, uma possibilidade de análise que encontra seus caminhos em produções que se distinguem por demonstrar a mulher a partir de um ponto de vista que só pode ser constituído por mulheres, dadas as especificidades, não biológicas, mas culturais, de construção, seja acidental, seja conscientemente elaborada, da identidade dos gêneros. Em um mundo patriarcal e escravocrata, é da condição de observadora que a mulher aprende a lidar com os fatos.

A faculdade de “ver mais longe”, adiantando-se aos acontecimentos e desenvolvendo resiliência e sabedoria para lidar com as intempéries, é uma peculiaridade daqueles que, na configuração dos fatos, ocupam o espaço de “dominados”: “Tété havia aprendido cedo as vantagens de se calar e obedecer às ordens com expressão vazia, sem dar mostras de entender o que acontecia ao seu redor (...)” (ALLENDE, 2010, p. 43). Enquanto isso, os dominadores, por força e obra do conforto ao qual se apegam, vão tornando-se, paulatinamente, mais frágeis e vulneráveis à medida que se desenvolvem e se acirram os confrontos.

Zarithé, a escrava, insiste e persiste em manter seus próprios valores e ponto de vista sobre os fatos e as diversas “tomadas de decisão”, que inevitavelmente implicam mudanças, por vezes as mais drásticas, feitas por parte dos detentores do poder, em especial por parte do homem a quem “pertence” na maior parte de sua vida. Apesar de sua posição estar à margem da sociedade, em uma dimensão ex-cêntrica a essa, a personagem não se deixa submeter em sua identidade pessoal nem coletiva, apenas simula subserviência, como meca-

3 | Evitamos aqui, por adesão à corrente crítica feminista, usar o termo “narrador”. Richards (1996, *apud* VELASCO MARÍN, 2007, p. 551) demonstra que a suposta neutralidade da linguagem também contribui para o reforço dos estereótipos de dominação masculina, na medida em que o mascara. Sendo a escritora uma mulher, e embora não possamos confundir as noções de “escritor” com a de “narrador”, por um processo de simplificação e de busca de coerência, a figura literária que nos conta a história será aqui tratada como narradora.

nismo eventual de sobrevivência, face a uma estratégia maior de conquista posterior da liberdade:

Quando o patrão Valmorain foi me buscar algumas semanas mais tarde, não me reconheceu. Eu havia engordado, estava limpa, com o cabelo curto e um vestido novo que Loula costurara para mim. Perguntou-me meu nome e lbe respondi com a voz mais firme, sem levantar os olhos, porque nunca se olha um branco na cara. (ALLENDE, 2010, p. 52)

Diferente postura é adotada por Eugenia, esposa desse mesmo homem, a já mencionada patroa de Zarithé. Criada em um convento, isolada do restante do mundo, ela nada sabe sobre como garantir sua própria sobrevivência ou desenvolver sua própria rede de relações que não seja relativo à missão de tornar-se esposa e mãe, preservando-se bonita e casta. Ou seja, suas preocupações limitam-se a agradar aos homens, adaptar-se a eles. Seu casamento, arranjado mediante um “acordo de cavalheiros”, traz benefícios sociais e econômicos, tanto para seu irmão, finalmente liberto do fardo de sustentar a irmã solteirona, quanto para o marido, cuja respeitabilidade diante da sociedade branca depende, em grande medida, do fato de ser casado. Pouco antes de ter oportunidade de conhecer o futuro marido, Eugenia questiona o irmão, com quem vivia em Cuba, a respeito do casamento, e suas dúvidas não parecem ser um empecilho para ele:

– É um cavalheiro culto e rico, mas, mesmo que fosse corcunda, você se casaria com ele de qualquer jeito. Vai fazer vinte anos e não tem dote...
– Mas sou bonita!
– Há muitas mulheres mais bonitas e magras que você em Havana.
– Você me acha gorda?
– Você não está em condições de se fazer de rogada e muito menos em se tratando de alguém como Valmorain. Ele é um excelente partido e possui títulos e propriedades na França, embora o grosso de sua fortuna seja uma plantação de cana-de-açúcar em Saint-Domingue – explicou Sancho. (ALLENDE, 2010, p.34-35)

A ela cabe, portanto, aceitar as vontades e decisões de ambos, por mais absurdas que pareçam. Quando, em momentos cruciais de sua vida, intenta apresentar alguma oposição aos mandos e desmandos do marido, sua voz é calada, mediante um austero: “Não se fala mais nisso!” (ALLENDE, 2010, p. 65). Também era comum que a dopassem, mediante o uso de drogas, caso se exacerbasse por não suportar algumas das situações a que era seguidamente imposta, como quando ambos se hospedaram na casa do intendente de La Cap⁴, porque seu marido queria que, no dia seguinte, assistissem a um evento público no qual es-

4 | Cidade próxima à fazenda de Toulouse Valmorain, senhor de escravos e proprietário de Zarithé, a protagonista.

cravos rebeldes seriam mortos em uma fogueira, algo que ela se recusava a ver, posto que estava grávida e assombrava-se com tamanho horror:

Seu marido rogou que baixasse a voz para que o resto da casa não a ouvisse, mas ela continuou gritando. O intendente apareceu para saber o que estava acontecendo e encontrou sua hóspede quase nua, lutando com o marido. O doutor Parmentier tirou um frasco de sua maleta, e os três homens obrigaram a mulher a engolir uma dose de láudano capaz de botar um bucaneiro para dormir. Dezesete horas mais tarde, o cheiro de queimado que entrava pela janela acordou Eugenia Valmorain. Sua roupa e a cama estavam ensanguentadas; assim acabou a ilusão do primeiro filho. (ALLENDE, 2010, p. 73-74).

Sucessivamente interdita em suas vontades e identidade, Eugenia acaba desenvolvendo paranoias, delírios, comportamentos depressivos, até por fim, desligar-se quase que completamente da realidade, ou seja, enlouquecer:

Sete anos mais tarde, em 1787, num mês escaldante e fustigado por furacões, Eugenia Valmorain deu à luz seu primeiro filho vivo, depois de várias gestações que lhe custaram a saúde. Esse filho tão desejado chegou quando ela já não podia amá-lo. Transformara-se num amontoado de nervos e perdia-se em estados mentais confusos e caóticos em que vagava por outros mundos durante dias, às vezes semanas. Nesses períodos de desvario, sedavam-na com tintura de ópio, e, no resto do tempo, acalmavam-na com as infusões de plantas de Tante Rose, a sábia curandeira de Saint-Lazare, que substituíam a angústia de Eugenia pela perplexidade, mais suportável para aqueles que deveriam conviver com ela. (ALLENDE, 2010, p. 75).

É a voz interdita que não tem vez na sociedade. Foucault (2012, p. 10) nos dá conta do que a história bem o demonstrou: “Desde a Alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros”. Nesse aspecto, a narrativa desconstrói a imagem de “humanidade” e “justiça”, normalmente atribuídas aos defensores dos ideais apregoados pela Revolução Francesa.

O que Allende faz com essa obra é nos apresentar, embora de forma ficcionalizada, a voz daquelas personagens a quem a história oficial calou, as mulheres, direta ou indiretamente envolvidas na revolução de São Domingos. Há uma imensa bibliografia destinada a reconstituir os fatos ocorridos à época, mas toda ela se dedica a ilustrar ação decisiva de homens que, contra ou a favor da revolução, nela ocuparam posições de comando, seja na guerra, seja na política. Pesquisando em registros históricos variados, temos acesso a nomes de vários destes heróis: Mackandal, Toussaint L’Ouverture, Napoleão Bonaparte, etc, mas

nada encontramos sobre as mulheres que, agindo dentro de suas possibilidades, não se limitavam a ações permitidas pelo sistema, mas se confrontavam com este, por meio de sua ousadia, inteligência e coragem. É a essa história, recolhida dentro da História que temos acesso agora.

Zarité: identidade cultural e de resistência

5 | Da plantação.

Zarité contrapõe-se a essa dominação assumindo a perspectiva da construção de identidade de resistência (Castells, 1999) pela perspectiva feminina e afetuosa, além de cultural. Assim, tendo tido oportunidade de receber educação, tanto em sua cultura, de origem africana, quanto na cultura dita “branca” – já que era uma escrava “de casa” e não “do eito”, como se dizia na época –, Zarité desenvolve, desde menina, sensibilidade e perspicácia para entender a violenta opressão à qual está submetida e encontrar, nos menores subterfúgios, espaço para preservar sua integridade e liberdade, pelo menos internas. Na maior parte do tempo, procura manter-se “invisível”, pois, aos brancos, só interessa a presença dos escravos quando deles necessitam:

Dona Eugenia dormiu e eu me arrastei para o meu canto, onde a luz trêmula das lamparinas não chegava. Tateei, procurando o prato, peguei um pouco do ensopado de cordeiro com os dedos e pude perceber que as formigas haviam chegado primeiro. Mas comi assim mesmo porque gosto do sabor picante delas. Estava na segunda porção, quando o patrão e um escravo entraram, (...). Cobri o prato e esperei sem respirar, fazendo força com o coração para que não prestassem atenção em mim. (ALLENDE, 2010, p.67)

Isso faz dela um personagem-coringa (capaz de estar e circular nos mais diversos ambientes sendo pouco notada) e lhe dá acesso a informações cruciais para a participação em momentos estratégicos do enredo. É uma personagem dotada do que Lukács (1965) aponta como um “caráter intermediário”. São escravos, crianças ou poetas que, por diferentes motivos, circulam entre os principais grupos sociais envolvidos nos conflitos retratados, conseguindo articular os “extremos essenciais do mundo representado no romance”, representando “aquela figura em torno da qual se pode construir assim todo um mundo, na totalidade de suas vivas contradições.” (LUKÁCS, 1965, p. 78).

Porém, quando, em raras e curtas ocasiões, Zarité tem possibilidade de fazer uso de sua voz e reflexão para com seu senhor, o faz com sabedoria, dando-lhe conta da teia de paradoxos em que está inserido, ou fazendo-o recuar, ainda que momentaneamente, em suas arbitrariedades. Um curto diálogo entre ambos demonstra essa sua habilidade:

– Espere, Tété. Vamos ver se nos ajuda a dirimir uma dúvida. O doutor Parmentier

acha que os negros são tão humanos quanto os brancos e eu afirmo o contrário. O que você acha? – perguntou-lhe Valmorain, num tom que ao doutor pareceu mais paternal do que sarcástico.

Ela permaneceu muda, com os olhos no chão e as mãos juntas.

– Vamos, Tété. Responda sem medo. Estou esperando...

– O senhor tem sempre razão. – murmurou ela, por fim.

– Ou seja, na sua opinião, os negros não são completamente humanos...

– Um ser que não é humano não tem opiniões, senhor.

O doutor Parmentier não pôde evitar uma gargalhada espontânea, e Tóulose Valmorain, depois de um instante de dúvida, riu também. Com um gesto, despediu a escrava, que desapareceu na sombra. (ALLENDE, 2010, p. 96)

No entanto, por motivos óbvios, não é o que acontece a maior parte do tempo, em especial no contexto que precede o processo de revolta dos negros, marcado por uma explosão de violência contra a minoria branca. Zarité precisa, na maior parte de sua vida, calar o medo e suportar a violência, a fim de meramente manter-se viva. Desenvolve, para isso, mecanismos de “escape” por meio dos quais resguarda sua identidade e lucidez. E, apesar de toda a dor e opressão, reconhece-se como alguém diferenciado de seu dono e não como mera “propriedade” dele, em um processo diametralmente oposto ao percorrido pela esposa.

Aprende a sobreviver com pouco, a aproveitar as sobras, a esperar pelo momento adequado para agir. Escapa, sempre que possível, da violência sexual, embriagando seu dono de modo que a ele lhe pareça que está sendo atendido em suas ânsias. Quando não o consegue, suporta fisicamente a situação, escapando mentalmente dela:

Tété havia aprendido a se deixar usar com a passividade de uma ovelha, o corpo frouxo, sem opor resistência, enquanto sua mente e sua alma voavam para outro lugar. Assim, seu patrão acabava logo e depois desmoronava num sono de morte. Sabia que o álcool era seu aliado se o administrasse na medida certa. Com uma ou duas taças, o patrão se excitava, com a terceira devia ter cuidado porque se tornava violento, com a quarta o envolvia a neblina da embriaguez e, se ela o evitasse com delicadeza, dormia antes mesmo de tocá-la. (ALLENDE, 2010, p. 113).

Exemplificando o quanto a obra se esforça no sentido de desconstruir o pensamento hegemônico dominante, em um trecho em que a voz é passada à própria Zarité, ela narra as desventuras de seu primeiro grande amor, Gambo, quando da ocasião em que é raptado de sua tribo na África, trabalho feito por membros de uma tribo inimiga, e levado aos brancos, para ser vendido e escravizado:

Foi quando Gambo viu os brancos pela primeira vez e achou que eram demônios; depois ficou sabendo que eram gente, mas nunca acreditou que fossem humanos como nós. Estavam vestidos com panos suados, couraças de metal e botas de couro, gritavam e batiam sem motivos. Nada de caninos ou de garras, mas tinham pelos na cara, armas e chicotes, e seu cheiro era tão repugnante que nauseava os pássaros no céu. (ALLENDE, 2010, p. 128-129)

A presença de várias vozes conduz a um embate discursivo em torno da questão que sustenta a Pós-modernidade – em que apenas o discurso permite a identidade – e esses discursos refletem a heteroglossia, pois cada discurso parte de um lugar social diferente, o que, por sua vez, revela uma intensa intertextualidade. Gardiner (1996, *apud* VELASCO MARÍN, 2007, p. 552) ressalta que a pergunta medular da crítica literária feminina é: “Quem está falando quando uma mulher diz: ‘eu sou?’ ”.

Em *A Ilha sob o Mar*, esse processo de identificação se marca, entre outras coisas, pela preservação do próprio nome, como bem registra a personagem: “Aprendeu a me chamar Tété, como todo mundo, menos alguns *que me conhecem por dentro e me chamam de Zarité*” (ALLENDE, 2010, p. 145. Grifo nosso). Zarité reconhece-se como alguém dotado de personalidade e subjetividade próprias, embora todo o sistema no qual está forçosamente inserida insista em fazê-la considerar-se uma “coisa”. Apenas aqueles com quem se relaciona por vontade própria reconhecem-na como pessoa. Esse reconhecimento se materializa na expressão verbal de seu nome, afinal os brancos proprietários de escravos tinham por hábito dar a eles apelidos ou nomes normalmente usados em animais, como “Saltador”, “Brincalhão”, “Fido”, etc... (BLACKBURN, 2003, p. 393). Figueiredo e Noronha (2005, p.191) também nos vêm reforçar essa perspectiva, ao afirmar que todo embate construído na história é um embate pela identidade: só reclama pela identidade aquele que não é reconhecido pelo outro.

A identidade de resistência: deuses que dançam e conclamam à revolução

A obra analisada insere-se em um processo de revisão histórica, dando visibilidade aos valores e cultura contra-hegemônicos daqueles que antes não tinham vias por meio das quais se expressar. Essa revisão se faz possível, entre outros motivos, porque já não é mais plausível pensar em uma divisão da sociedade tão maniqueísta quanto a que previa limites claros entre uma identidade central e outra, à margem desta. Um dos procedimentos dessa literatura, na qual Allende se integra, é a subversão dos valores e cultura hegemônicos, dando voz ao que antes era considerado o Outro, aquele que estava à margem da sociedade, cuja língua e versão dos fatos não eram consideradas legítimas diante da sociedade em que se encontravam. O contraste entre ambos os extremos faz-se presente em várias passagens da narrativa, como nesta em que, por estarem Zarité e sua filha Rosette presas e correndo

perigo, a escrava pede ajuda a sua deusa de devoção, rejeitando a prece proferida por outra das presas, em louvor à Virgem Maria:

Às suas costas, ouviu a mulher se despedir com palavras conhecidas, porque as tinha ouvido de Eugenia: ‘Virgem Maria, mãe de Deus, rogaí por nós, pecadores.’ Tété respondeu em seu íntimo, porque a voz não lhe chegou aos lábios secos: ‘Erzuli, loa da compaixão, proteja Rosette’. (ALLENDE, 2010, p. 247)

Outro motivo que, sob nossa ótica, tem possibilitado a emergência da voz do dito marginalizado, em especial no tocante aos povos de origem africana, está no fato de que, apesar de toda a opressão e ofensa que sofreram, os valores e a cultura das pessoas que vivenciaram na pele, através de gerações, a terrível experiência da escravidão, perpetuaram-se através do tempo e chegaram até nós. Podem hoje reclamar seu direito à voz e à sua própria versão dos fatos, por conta, entre outros fatores, da exaltação às suas tradições, vivenciada em seus rituais de religião e dança, elementos-chave na construção de sua identidade de resistência enquanto povo cultural e politicamente oprimido por séculos.

Esses rituais, além de permitirem a perpetuação dos valores e cultos vinculados à origem africana, consagravam novos partícipes à invocação aos deuses de seus antepassados e à experimentação dos “transes” espirituais a que sua fé lhes conduzia. Claramente, sobre estes momentos, como bem o descreve Allende (2010), a cultura branca hegemônica não tinha nenhum poder, entendimento ou controle. Aos olhos dos brancos, cuja cultura religiosa cristã divide o corpo e alma em duas partes distintas, desagregadas e opostas uma à outra, os rituais relativos à religiosidade africana tinham um aspecto considerado como de feitiçaria e descontrole, inclusive por valorizar como sagrado exatamente o oposto: a união entre o corpo e a alma. Não por acaso, a religiosidade de origem africana expressa-se, nesse livro, de forma intensa e reiterada, através da dança. Allende ficcionaliza o imenso ritual em que, na floresta, escravos e rebeldes teriam se decidido pela revolução:

*Os tambores começaram a perguntar e a responder, a marcar o ritmo para a cerimônia. As **hounsis** dançavam em volta do **poteau-mitan**, movendo-se como flamings, agachando-se ondulantes, os braços alados, e cantaram chamando os **loas**, primeiro Légbé, como sempre se faz, depois os outros, um por um. (...). Os tambores aumentaram de intensidade, o ritmo se acelerou, e a floresta inteira palpitava das raízes mais fundas até as estrelas mais remotas. Então, Ogum desceu com o espírito da guerra, Ogum-Feraille, deus viril das armas, agressivo, irritado, perigoso, e Erzuli soltou Tante Rose para dar passagem a Ogum, que a montou (...). Muito tempo*

6 | As expressões em negrito (grifadas pela autora) parecem estar no assim chamado dialeto créole, próprio dos escravos que habitavam a ilha para comunicar-se entre si.

*depois, quando a multidão estremecia como uma só pessoa, Ogum deu um rugido de leão para impor silêncio. Imediatamente os tambores se calaram, e todos, menos a **mambo**, voltaram a ser eles mesmos, e os **loas** se retiraram para a copa das árvores. Ogum-Feraille apontou o **asson** para o céu, e a voz do loa mais poderoso explodiu na boca de Tante Rose para exigir o fim da escravidão. (ALLENDE, 2012, p. 169-170)⁶.*

Não é, no entanto, necessário a alguém entender, nem ser adepto dessa forma de religiosidade para entender essa integração que a dança provoca, destes dois polos que, para a cultura cristã, estão tão resolutamente separados pelo pecado, o corpo e a alma. Esse aspecto integrador da dança também terá seu reconhecimento em outras culturas. Maurice Bejart, coreógrafo da emblemática cena de balé clássico representada ao final do filme *Retratos da Vida* (LELOUCH, 1981), sob o som do “Bolero de Ravel”, assim define o resgate dessa união, propiciado pela dança: “A dança é uma das raras atividades humanas em que o homem se encontra totalmente engajado: corpo, espírito e coração” (BÉJART *apud* GARAUDY, 1980, p. 8-9).

Como a cena descrita por Allende pode demonstrar, durante o ritual religioso, há hierarquias, vozes de comando e sinais a serem respeitados. Os que, em uma plantação de cana, reduzem-se a escravos, em uma roda ritualística de dança e expressão religiosa, podem perfeitamente ocupar a condição de liderança. O deslocamento, aqui, é cultural e ritualístico e propicia a preservação ou a reinvenção das identidades, em um movimento de resistência à aculturação insistentemente tentada pelo catolicismo. “Um caráter subversivo seria atribuído a qualquer expressão religiosa de ordem não católica” (BARZOTTO, 2011, p. 7), mas ele persistiu. No tempo e no espaço, público e privado.

Esse aspecto, no livro, se coaduna com os estudos teóricos sobre a escrita de autoria feminina no diz respeito à abordagem relativa à religiosidade e à mitologia. Cunha (2004, p. 17) evidencia que “talvez para chegar ao fundo da dominação que, historicamente, tem padecido a mulher, e libertá-la, as escritoras sentem a necessidade de questionar ou desmistificar não somente a história nacional, como também a mitológica e religiosa”. Em um ambiente dominado pelo catolicismo, os deuses contra-hegemônicos de Zarité e seus amigos são símbolos de sua identidade e não subserviência:

Honoré sempre me falava da Guiné, dos loas, do vodu, e me advertiu de que eu nunca pedisse ajuda aos deuses dos brancos, porque são nossos inimigos. Explicou-me que, na língua de seus pais, vodu quer dizer espírito divino. Minha boneca representava Erzuli, loa do amor e da maternidade. Madame Delphine me fazia rezar para a Virgem Maria, uma deusa que não dança, só chora, porque mataram seu filho e porque nunca teve o prazer de estar com um homem. (ALLENDE, 2010, p. 49)

Encontram-nos também em rituais que afrontam a moral e os costumes brancos:

Na praça do Congo, dançávamos do meio-dia até a noite, e os brancos vinham se escandalizar; porque, para lhes gerar maus pensamentos, mexíamos as nádegas como redemoinhos, e para lhes causar inveja nos esfregávamos como tórridos amantes. (ALLENDE, 2010, p. 264.)

Contudo, não só para escandalizar os brancos, Zarité cultivava seus deuses. Dessa fé extrai grande parte da força que a mantém íntegra, mais uma vez, em sua identidade. É, subjetivamente falando, um exercício de liberdade:

Os tambores vencem o medo. Os tambores são a herança de minha mãe, a força da Guiné que está no meu sangue. Ninguém então pode comigo, torno-me incontrolável como Erzuli, loa do amor, e mais veloz que o açoite. Os búzios chacoalham nos meus tornozelos e nos meus pulsos, as cabaças perguntam, os tambores Djembes respondem com sua voz de floresta e os timbales com sua voz de metal, os DjunDjuns que sabem falar convidam e o grande Maman ruge quando o tocam para chamar os loas. Os tambores são sagrados, e é através deles que falam os loas. (ALLENDE, 2010, p. 7)

Cabe aqui observar que se impõe a autenticidade da linguagem de origem africana. Allende não traduz as expressões de cunho religioso e, como leitores, se não as encontramos traduzidas em alguma outra fonte, cabe-nos deduzir, aceitar. Somos confrontados novamente com o uso de estratégias linguísticas envolvendo as relações de poder, confirmando as teorizações de Richards (1996) no que concerne a esse aspecto, desmontando as pressuposições tradicionais segundo as quais a linguagem seria “neutra”. A resistência cultural se nos defronta dessa vez pelo caminho contrário ao da aculturação hegemônica, pois ao leitor é imposta a necessidade de entender, com seus próprios recursos, o discurso da personagem, confortável e vibrante em suas convicções religiosas.

Aderimos aqui a um dos principais objetivos da crítica literária que é o de ressignificar as práticas mediante as quais uma cultura escolhe guardar alguns textos como memória de seu passado, mantendo outros à margem deste. O compromisso se amplia na medida em que procura ampliar a intervenção do texto no campo da política. Como Barzotto (2001), tomamos a história de Zarité e de sua libertação pessoal como uma metonímia da libertação do Haiti do domínio que o mantinha na condição de colônia da França. Ambas as liberdades tiveram a religião, a dança e as relações que nelas se estabelecem como apoio à sua libertação. Por caminhos tortuosos e alternativos, alcançaram seus objetivos. Há muito ainda a ser feito, porque a dominação também encontra formas outras de se perpetuar. Mas

a literatura e a arte, como o corpo e alma de quem dança, não sempre de encontrar ritmos através dos quais as identidades culturais possam se expressar, libertando-se.

Conclusões

Conforme se observou ao longo desta análise, é justamente em caminhos que se desenvolvem a revelia da organização sociocultural hegemônica do sistema em que estava inserida – em especial através da dança e da religião – que Zarité Sedella, a protagonista de *A ilha sob o mar*, logra alcançar seus objetivos pessoais, entre os quais a liberdade e o reconhecimento junto àqueles com quem se identifica e com quem deseja estar.

Mediante a lógica racional e calculista sobre a qual se sustentava todo o sistema dominante, somada ao rigor e à desumanidade a que estava submetida a população escravizada, a possibilidade de que a personagem obtivesse tais sucessos, era, em tese, inexistente. No entanto, havia trincheiras e subterfúgios a ocupar em espaços – físicos ou imaginados – em que a personagem podia desenvolver todo o seu potencial humano. Esses espaços se constituíram, primordialmente, em rituais de religião e dança, em que era possível estar fora do alcance da dominação exercida pelo sistema e manter vivas, tanto suas tradições e cultura, quanto as relações de afeto e cuidado mútuos entre ela e seus pares.

Essa estratégia confirma a pertinência da aplicação do conceito de identidade de resistência à obra aqui analisada, bem como demonstra a necessidade de se complementar as versões mais conhecidas da história com outras, como esta aqui apresentada, de forma a enfrentar toda a violência, física ou moral, que o preconceito, normalmente advindo da ignorância, pode perpetuar.

Referências Bibliográficas

ALLENDE, Isabel. *A Ilha sob o Mar*. Trad. de Ernani Ssó. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BARZOTTO, Leoné Astride. A fé como estratégia cultural libertador. In: *Anais do XII Congresso Internacional da Abralic*. Curitiba, 2011, p.07.

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no novo mundo*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

CASTELLS, Manuel. A construção da identidade. In: *O poder da identidade*. Trad. de Klaus Brandini Gerhardt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 24.

CUNHA, Gloria da (Ed). *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*. Buenos Aires: Corregidor, 2004, p. 17.

FIGUEIREDO Eurídice e **NORONHA**, Jovita Maria. Identidade nacional e identidade cultural. In: **FIGUEIREDO**, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 191.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Leituras filosóficas)

GARADAY, Roger. *Dançar a vida*. Trad. de Gloria Mariani e Antonio Guimarães Filho. 5 ed Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p. 08-09

HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-modernismo: História, teoria, ficção*. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 122.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ourveture e a revolução de São Domingos*. Trad. de Afonso Teixeira Filho. 1ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, Georg. Narrar ou descrever. In: LUKÁCS, Georg. *Ensaio sobre literatura*. Trad. de Gisela Vianna Konder. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1965, p. 78.

SKAR, Stacey Alba D. *Voces híbridas*. La literatura de chicanas y latinas en Estados Unidos. Santiago, Chile: RIL Editores, 2001, p. 09.

VELASCO MARÍN, María Adriana. La crítica feminista, el dedo en la llaga o el cuestionamiento al canon literario. In: GUARDIA, Sara Beatriz (ed). *Mujeres que escriben en América Latina*. Perú: Centro de estudios de la mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL), 2007, p. 551-2.