

## O IMAGINÁRIO E A DANÇA COMO ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DO CORPO EXILADO EM *A ILHA SOB O MAR*, DE ISABEL ALLENDE

### IMAGINARY AND DANCE AS STRATEGIES FOR THE EXILED BODY RESISTANCE IN *ISLAND BENEATH THE SEA*, BY ISABEL ALLENDE

DOI: 10.70860/ufnt.entreletras.e19369

Laissy Taynã da Silva Barbosa<sup>1</sup>  
Edna Sousa Cruz<sup>2</sup>  
Raffaella Andréa Fernandez<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem como intuito discutir a relação dos negros exilados/diaspóricos com a cultura africana, norteados pelo romance histórico *A ilha sob o mar*, de Isabel Allende (2009). Para tanto, buscou-se abordar o lugar do movimento diaspórico e os laços afetivos que vão se construindo por meio dos rituais religiosos e da dança. A leitura analítica sinaliza que: a religião é pensada como espaço de encenação cultural; a dança é articulada como meio de manter viva as tradições ancestrais; e a diversidade étnica e cultural dos negros atua como ponto de fortalecimento que sustentam suas memórias e lutas coletivas.

**Palavras-chave:** colonização; *A ilha sob o mar*; literatura caribenha.

**Abstract:** In this article, we aim to discuss the relationship of exiled/ diasporic black people to African culture, as guided by the historical book *Island Beneath the Sea* (2009) by Isabel Allende. Therefore, we sought to address the place of diasporic exiled people and its affective bounds built through religious rituals and dance. The analytical reading points out that religion is thought of as a space of cultural performance; dance is articulated as a movement to keep alive African ancestral traditions; as well as the cultural and ethnic diversity of enslaved people acts as a point of strengthening that sustains their memories and collective struggles.

**Keywords:** colonization; *Island Beneath the Sea*; Caribbean literature.

### Introdução

O tráfico de humanos em situação de escravização é considerado o maior deslocamento forçado de pessoas a longa distância de que se tem notícia na história. Cerca de quatro milhões de africanos foram arrancados de sua terra natal, fato que marcou a massiva dispersão dos povos

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura (PPGLLIT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Professora de Língua Inglesa da educação básica em Parauapebas - PA. E-mail: laissy.barbosa@mail.uft.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7779-3094>.

<sup>2</sup> Doutora em Letras pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professora da Graduação em Letras Inglês e do Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLE) da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). E-mail: edna.s.cruz@uemasul.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7610-5560>.

<sup>3</sup> Doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: raffaellafernandez@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4459-5977>.

africanos pela Europa, Ásia e América. O comércio transatlântico de pessoas de que se valeram ingleses, franceses, espanhóis e portugueses tinha como um dos principais objetivos sustentar o modelo imperialista por eles idealizado. Na visão exploratória e opressora do colonizador europeu, os africanos eram considerados mercadoria ou escravos mercantis, ou seja, a ideia de raça foi um viés de legitimação da subjugação exercida pelos colonizadores sobre os que estavam na condição de colonizados (Quijano, 2005).

Na condição de mercadoria lucrativa, os africanos escravizados contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento da economia colonial, trabalhando em diversas frentes de trabalho, como plantações de café, tabaco, cacau e cana-de-açúcar, esta, como informa Noel (2017), considerada ouro branco no século XVII. Outra fonte rentável da exploração da mão de obra escravizada era o trabalho nas minas de ouro. Atendo-nos especificamente ao Haiti, espaço onde se ambienta a obra em pauta, e à mineração aurífera como um dos fatores determinantes para a escravização dos africanos é que teceremos uma breve contextualização acerca da Ilha de Saint-Domingue (São Domingos).

Considerado o nascedouro dos ideais da Revolução Francesa, a Ilha de São Domingos protagonizou lutas importantes contra a escravidão e a colonização. A região em que se localiza o Haiti, e que antes compunha o complexo das Antilhas, presenciou, ao longo dos séculos, a chacina da população indígena, o tráfico humano e a divisão de sua área de abrangência, de modo a contentar os franceses e os espanhóis. Ao ser dividida, a ilha vivenciou duas realidades distintas. Enquanto os espanhóis optaram pela criação de gado para abastecer suas outras colônias (Wasserman; Guazzelli, 1996), os franceses, de posse da parte que lhes coube, investiram pesado na cultura de *plantation* e na comercialização de escravizados africanos, o que provocou um considerável crescimento populacional da ilha, principalmente da população escravizada (Diamond, 2007).

A aquisição da Ilha de São Domingos pela França, de acordo com Noel (2017), marca o início da ambição colonial francesa no Caribe. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, São Domingos tornou-se a colônia europeia mais lucrativa das Antilhas Francófonas, a ponto de subsidiar um quarto da riqueza produzida pela França (Diamond, 2007). De acordo com James (2010, p. 15):

Em 1789, a colônia francesa das índias Ocidentais de São Domingos, representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado para o tráfico individual europeu. Era parte integral da vida econômica da época, a maior colônia do mundo, o orgulho da França e a inveja de todas as outras nações imperialistas. A sua estrutura era sustentada pelo trabalho de meio milhão de escravos.

Pela sua pujança econômica, a Ilha de São Domingos, uma das maiores ilhas das Antilhas, passou a ser conhecida como a Pérola das Antilhas (Seitenfus, 1994). A abundância econômica que a ilha proporcionava à França contrastava com o estado de precariedade social daqueles cujo trabalho sustentava a alta lucratividade francesa. Enquanto a França enriquecia da exploração da ilha, a população escravizada, no contexto de marginalização em que vivia, enfrentava problemas como as desumanas condições de trabalho e a degradação da vida originada pela privação da liberdade.

Tendo a história de escravização no Caribe como mote, o romance de Isabel Allende, intitulado *A ilha sob o mar* (2009), faz um retorno a acontecimentos reais ocorridos a partir de 1791, período marcado pela insurgência de sujeitos escravizados e negros libertos que culminou na independência da Ilha de São Domingos. Essa insurgência, de acordo com James (2010), fez de São Domingos a primeira república negra fora da África e o único país que se tem conhecimento na história em que uma revolução de escravizados foi bem-sucedida.

Nascida no Peru, na década de 1940, a escritora Isabel Allende Llonca possui nacionalidade chilena, posto que, à época de seu nascimento, seu pai, o diplomata chileno Tomás Allende, trabalhava na embaixada do Chile. Isabel Allende vivenciou, no Chile, a violência da ditadura militar que depôs, da presidência do país, seu tio Salvador Allende e as perseguições políticas do regime Augusto Pinochet. Diretamente afetados pelo processo antidemocrático do general Pinochet, parte da família Allende pediu asilo político, sendo acolhidos pelo governo venezuelano, em Caracas. É de lá, do lugar de exilada, que Isabel Allende dá início a sua trajetória como romancista, a partir da produção de sua primeira obra, *A casa dos espíritos* (1982), que não tardou em figurar na lista dos best-sellers.

Uma das primeiras mulheres a conseguir destaque na literatura latino-americana do século XX, Allende escreve, em suas tramas, sobre suas vivências e as experiências de quem lhe rodeia, o que explicaria porque seus personagens carregam traços, sejam sutis ou explícitos, de pessoas que lhe são próximas. A título de exemplificação, sua obra *A casa dos espíritos* (1982) se refere a uma série de cartas destinadas a seu avô. Em *Paula* (1995), Allende narra a vida de sua filha, morta aos 28 anos, em decorrência de problemas respiratórios. A narrativa de *Paula* é retomada por Allende em *A soma dos dias* (2009), obra na qual a autora relembra episódios posteriores à perda da filha. Além disso, em *Meu país inventado* (2011), a Isabel Allende narrativiza, por meio de suas memórias, sua história e a do Chile, levantando um debate sobre a questão da imigração.

Ademais, o feminismo também é uma das pautas abordadas em suas obras, se considerarmos que, nos romances allendianos, as personagens de maior destaque são geralmente mulheres combativas, vítimas de injustiças sociais ou familiares que lutam para vencer as adversidades que lhes são impostas. Allende, ao discutir o machismo das sociedades patriarcais, subverte os valores e a cultura hegemônicos, criando espaço de fala para quem se encontra à margem da sociedade (Eich, 2016). Não por acaso, o empoderamento de Zarité, protagonista da obra *A ilha sob o mar*, passa por sua luta para desconstruir o discurso de inferioridade feminina e de raça. Inicialmente tratada pelo colonizador como sua propriedade, Zarité começa a afirmar sua própria agência. Sua luta por liberdade e dignidade afigura resistência ao poder colonial e patriarcal.

Allende, ao se colocar em uma posição questionadora dos modelos patriarcal e colonial, escreve em uma perspectiva de denúncia social e proporciona, de modo ficcional, lugar de fala a mulheres e homens subalternizados (Spivak, 2010) que lutaram na revolução de São Domingos, mas que a historiografia oficial calou. Norteada parcialmente por episódios da história oficial, Allende, como informa Tonet (2018), articula uma narrativa cujos fios se entrelaçam com mitos e lendas, com a memória coletiva e a oralidade caribenha. A partir de uma perspectiva decolonial<sup>4</sup>, a autora narrativiza a história de luta e resistência de sujeitos escravizados que lutaram não apenas pela sua liberdade, mas também pela independência de seu país exílio. Os entrelaços desses acontecimentos apresentam-se estreitamente ligados à vivência da protagonista.

O romance narra a trajetória de uma mulher escravizada nas Antilhas e as inúmeras privações por ela vivenciadas. A história de Zarité, perpassada por rupturas dos laços familiares e privações, principalmente a de ser mãe, revela a saga feminina e familiar de uma mulher marginalizada que, no mesmo curso em que sofre com as opressões que sua condição lhe impõe, também reage a elas. Utilizando-se das poucas armas de que dispõe, Zarité (re)elabora suas versões de identidades com o intuito de desconstruir o discurso da inferioridade feminina. Narrado predominantemente em terceira pessoa, por um narrador onisciente que enfoca as vivências e as experiências dos personagens secundários, o fluxo de sua narrativa é, por vezes, interrompido pelas lembranças da protagonista Zarité e suas críticas à sociedade colonial,

---

<sup>4</sup> Catherine Walsh (2006) caracteriza decolonialidade a partir de resistência e rejeição, ou seja, trata-se de uma luta permanente contra perspectivas coloniais que insistem em permanecer nas relações sociais.

patriarcal e escravocrata. *A ilha sob o mar* é um romance estruturado em duas partes e dois espaços distintos.

Na primeira parte, a Ilha de São Domingos, Cuba e arredores do Caribe são os espaços pelos quais Zarité se dá a conhecer ao leitor, ao narrar sobre sua vida, sua dança, religião, as agruras da condição de escravizada e a aspiração pela liberdade. Por meio da narrativa em primeira pessoa, “[...] temos acesso ao modo como, por tentativa e erro, Zarité vai aos poucos entendendo as condições sociais, culturais e de poder nas quais está inserida” (Eich, 2016, p. 20). Ao longo dos capítulos, Zarité apresenta outros personagens que desempenham papel importante para compreensão de aspectos singulares da vida sua. Os integrantes da família Valmorain – donos de canaviais e mantenedores do regime escravagista –, Violette – uma mulher forte e empoderada, mas que exerce uma profissão subalternizada – e Gambo – seu primeiro amor – são alguns dos personagens que incidem sobre a vida de Zarité, seja para oprimi-la, seja para ensiná-la a lutar contra a opressão (Eich, 2016).

A passagem da primeira parte do romance para a segunda é marcada pela insurreição dos negros de São Domingos, pela revolução que funda a república livre do Haiti e pela fuga dos escravizados para Cuba – e, na sequência, para os Estados Unidos. O espaço narrativo é ambientado em Nova Orleans, no estado de Louisiana, Estados Unidos, para onde se deslocou grande parte dos fugitivos da Ilha de São Domingos, após a explosão da maior rebelião de negros escravizados das Antilhas. Nesse novo espaço, Zarité narra as dificuldades do entrelaçamento familiar que foram se desenvolvendo, os desafios para a adaptação dos personagens. Entretanto, ao resgatar as feridas psicológicas deixadas pela escravidão, Zarité também narra nuances de felicidade advinda de sua libertação da condição de escravidão, tão almejada e que lhe permite a experiência de viver a identidade que escolheu para si.

A questão central que envolve este trabalho baseia-se em discutir a relação dos sujeitos exilados/diaspóricos com a cultura africana, perpassando, também, a ideia de pertencimento à cultura (des)amparada – a africana e a ocidental, respectivamente. Considerando o processo de escravização e o exílio impostos aos povos africanos no Caribe, este trabalho tem como intuito refletir sobre a diáspora africana e as consequências do exílio ao qual os negros foram submetidos em *A ilha sob o mar*, de Isabel Allende. Para atingir esse fim, primeiramente, discutimos o exílio ao qual os negros foram submetidos. Em seguida, argumentamos como o imaginário e a dança foram estratégias de resistência e reafirmação de identidade dos sujeitos na ilha. A partir daí, à guisa de conclusão, apresentamos algumas representações dos sintomas do exílio nas considerações finais.

## 1 O lugar do exílio diaspórico

O teórico cultural Edward Said, em sua obra *Reflexões sobre o exílio: e outros ensaios* (2003), refere-se ao exílio como “[...] uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada” (p. 46). O exílio, para Said, representa um estado de descontinuidade do ser no qual o exilado, diante da separação de suas raízes, de sua terra natal, experiencia a condição de perda terminal, sente-se privado, por não estar com os outros na habitação que lhe é comum, de modo que esse sujeito sofre a solidão de viver fora do grupo.

Para Said (2003), “o exílio é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, é produzido por seres humanos para outros seres humanos, é uma condição criada para negar a dignidade e a identidade das pessoas, [e] nesse sentido [...] não pode ser posto a serviço do humanismo” (p. 47). Ao ressaltar a responsabilidade humana na construção e na manutenção de condições que compelem pessoas a abandonar suas terras e culturas, Said argumenta ser o exílio um ato socialmente construído que provoca impactos psicológicos e sociais devastadores no sujeito exilado. Posto que o processo de deslocamento físico implica a perda de laços identitários e comunitários, o sujeito em situação de migração forçada também enfrenta o não reconhecimento de sua dignidade. Nessa mesma direção, Montañés (2006) afirma que o exílio faz com que o sujeito se sinta um náufrago que luta para sobreviver num território estranho onde o desespero, o aniquilamento e o silêncio se fazem presentes.

A experiência do exílio de que se ocupa esta investigação remete ao doloroso deslocamento de negros e negras no mundo atlântico, ditado pela violência colonial, a alienação física, a escravização e o processo de desterritorialização de que foram alvo. É voz corrente que, durante séculos, as populações escravizadas e violentamente desenraizadas de sua terra natal teriam sido forçadas a reconhecer-se como sujeitos em permanente condição de exílio. Ao serem enviados na condição de cativos, para diversas partes do mundo, os sujeitos escravizados foram destituídos de suas origens e seu passado histórico, passando a não ter, no mundo, um lugar de pertença reconhecido pelos outros.

Como estratégia de dificultar a comunicação entre os sujeitos escravizados, durante o processo de aquisição deles, o colonizador optava por adquirir lotes de escravizados advindos de regiões diversas. Assim, os africanos em condição de escravização levados para a Ilha de São Domingos eram, em sua maioria, oriundos de variadas regiões do continente africano, tais como Guiné, Sudão, Angola, Nigéria, Senegal e Golfo do Benin. A diversidade étnica,

linguística e cultural agia em favor do colonizador, dado que a barreira linguística se apresentava como um dos principais fatores que dificultavam a articulação e a insurgência. Nesse processo de fragmentação identitária, rupturas afetiva e geográfica, o sofrimento do exílio, de acordo com Said (2003), instaura-se pela perda de contato com a solidez de estar na sua terra e a consciência de que retornar para o lar passa a afigurar-se uma quimera.

Ainda para Said (2003), a caracterização da condição de exílio não é a perda da pátria, mas o fato de ser essa perda inseparável da existência do sujeito e de sua pátria. A dor do degredo e do cativo é a válvula que alimenta a nostalgia (mas não a apatia), mediante a concretude do não retorno ao seu lugar de origem. Do trauma do exílio emerge um sujeito fragmentado, sem referências e em conflito com suas identidades, desestabilizado, como informa Bonnici (2009), pela cultura da nova terra, por línguas que ele desconhece e pela imposição de um sistema de trabalho diferente daquele a que ele está habituado.

Conforme Queiroz (1998), afastar-se da casa e da pátria acarreta consequências prejudiciais para o exilado. Além da perda de bens, da carência afetiva e dos danos civis, de dolorosa repercussão na rotina, a morte degradante – porque à mingua dos rituais sagrados – e a ruptura com o seu cotidiano são listadas, por esse autor, como barreiras que potencializam as dificuldades de adaptação à nova terra.

Na mesma perspectiva, Figueiredo (2010) pontua que o exílio é vivido por uma mão de via dupla, pois, de um lado, há a relação com o território perdido, o país natal dos ancestrais que ficou para trás, tal qual um espelho nebuloso; do outro lado, a relação com o país atual onde, enquanto o sujeito não se adapta ao lugar, ele sente-se excluído ou segregado e, não raro, sujeito exótico. Ainda que o processo da experiência do exílio seja doloroso e a memória do vivido, ao longo dos anos, torne-se um espelho turvo, entendemos que, na situação do exílio diaspórico – como é o caso das personagens da obra de Isabel Allende, onde a terra natal passa a ser vestígio, e o lugar de degredo, a sua realidade –, o exilado depara-se com a necessidade de filiar-se a múltiplas identidades (Hall, 2013).

Segundo Stuart Hall (2013), o processo de formação de novas identidades do sujeito exilado teria seu ponto de ancoragem na família ampliada – como rede e local da memória –, a qual se constitui o canal crucial entre os dois lugares. No caso dos negros africanos, embora tivessem sido capturados separados da família, de sua etnia e vendidos para locais distintos, eles resistiam ao esquecimento e à ampla aculturação, seja por meio da identidade de resistência a que alude Castells (2013), seja por meio da identificação associativa a que se refere Hall.

Castells (2013) advoga que a identidade de resistência é construída por sujeitos que se encontram em posição ou condição de desvalorização e que, diante da lógica da dominação, são alvo de estigmatizações. Para Castells, a filiação do sujeito à identidade de resistência opera-se como reposta a um estado de opressão para o qual ele busca, por meio coletivo, alternativas de resistência. Em *A ilha sob o mar*, a filiação de Zarité à identidade de resistência vai sendo construída por meio da educação, pelo contato próximo com a cultura dos brancos, visto que tinha sua condição de escravizada da casa grande. No trânsito pela casa de Eugenia Valmorain, Zarité aguça sua percepção acerca da violenta opressão à qual está submetida e busca estratégias para enfrentá-la, a começar pela utilização da língua do colonizador como tática de resistência.

Zarité teve que aprender francês na casa de Madame Delphine, pois esta temia que os dialetos africanos “destruissem” “a bela língua de Molière”. Zarité também aprendeu o espanhol para se comunicar com Eugenia, que se recusava a aprender o francês ou o *créole*, vez que, no projeto escravagista, o esforço de compreender e fazer o que lhes era exigido deveria ser daqueles em condição de serviço. O *créole*, uma língua periférica e desvalorizada, era sistematicamente anulada pelos colonizadores, com o intuito de enfatizar o francês e o espanhol como as únicas que poderiam expressar conhecimento e legitimidade. Desse modo, a imposição linguística pode configurar-se como mais um elemento que evidencia a discriminação racial (Mignolo, 2007).

Para os escravizados de *A ilha sob o mar*, tão importante quanto a imposição da língua do colonizador é o aprendizado das línguas que lhe são desconhecidas. Zarité, por exemplo, não se rende passivamente à condição de subjugação à qual foi posta. Assim, ela aprende o francês e o espanhol não apenas para interação desinteressada com os colonizadores, mas principalmente como estratégia de resistência. Em momentos em que ela atua como mediadora, exercendo a função de ponte comunicativa entre o colonizador e os escravizados, ou quando, nas raras ocasiões em que tem possibilidade de fazer uso de sua voz por meio da língua do colonizador, ela consegue fazê-lo recuar em suas arbitrariedades, ainda que momentaneamente.

A identificação associativa<sup>5</sup>, citada por Hall, refere-se à ideia de que as culturas de origem conservam-se fortes, “[...] mesmo na segunda ou terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação” (Hall, 2013, p. 28-29). Na obra de Allende, o sujeito escravizado Honoré cumpre esse papel de perpetuar as crenças de seus

---

<sup>5</sup> Hall (2013) deixa claro que esse termo foi confirmado por pesquisas realizadas por T. Modood e R. Berthoud.



antepassados africanos por meio da criação de Zarité. Embora ela não tivesse memória vívidas do lugar de origem e da religião vodu, posto que, como outros escravos, teve sua infância e história fraudada, ela, a partir do conhecimento que lhe fora transmitido oralmente acerca dessa religião, passou a praticar os rituais religiosos.

Zarité, ou Teté, como também era chamada, e sua mãe foram levadas para a Ilha de São Domingos quando ela era ainda criança. Zarité foi dada como presente à madame Delphine, senhora viúva que se sustentava principalmente por meio de negócios ilícitos. A personagem foi vendida para Valmorain, mas levou consigo os ensinamentos do velho Honoré por toda a vida. Honoré entalhou uma boneca e entregou à menina, dizendo que ela se chamava Erzuli, que era mais poderosa que os santos cristãos e que a ela recorresse nos momentos de dificuldade. Zarité, no seu processo de rememoração, traz à tona a estratégia de Honoré para que ela resistisse à cultura dominadora, como veremos a seguir:

Honoré sempre me falava da Guiné, dos loas do vodu, e me advertiu de que eu nunca pedisse ajuda aos deuses de 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, 2009, p. 49).

Zarité vivenciou o conflito de cultuar santos da igreja católica, pela obrigatoriedade da obediência que emerge da expressão “[...] me fazia rezar para a Virgem Maria [...]”. Todavia, a partir da obrigatoriedade que lhe é imposta de cultuar a figura da deusa cristã, Zarité tece comparações sobre a deusa de sua religião e a cultuada pelos brancos. Na descrição de Zarité, a deusa cristã era o oposto dos *loas* do vodu. A virgem Maria, em seu imaginário, não tinha a vivacidade das manifestações religiosas africanas, principalmente a dança, e carregava uma tristeza pela perda do filho, ao contrário de Erzuli, a deusa do amor e da maternidade, que representava a liberdade e a alegria pelos movimentos da dança.

Ao desembarcarem em seu destino, os africanos eram submetidos ao batismo cristão, proibidos de professarem sua fé e praticarem suas crenças (Bonciani, 2009). Não obstante a imposição de professarem uma crença desconhecida, os africanos continuavam, de modo clandestino, realizando suas *calendas*<sup>6</sup> e invocando seus *loas*. A recusa de aceitar a cultura do outro vai ao encontro do que Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2002) denominam ab-rogação, ou seja, a negação de uma cultura dominadora e de seus modelos. Em se tratando dos povos

---

<sup>6</sup> Celebração realizada pelos negros africanos, baseada em danças, cantos e batuque dos tambores.

africanos levados para o Haiti, eles se depararam com modelos dominantes do colonizador, dos quais se esforçavam para se distanciar à medida que buscavam celebrar suas origens.

Adaptar-se em um lugar novo é, por si, uma tarefa árdua. Quando fazemos referência à condição de escravidão a que os povos africanos foram arrastados, isso configura uma condição mais complexa, um exílio diaspórico marcado pelo deslocamento doloroso e violência colonial (Said, 2003). Na fazenda de Valmorain, nas Antilhas, por exemplo, “[...] havia escravos sem nariz nem orelhas ou com grilhões soldados nos tornozelos” (Allende, 2009, p. 129-130), de modo que as possibilidades de fuga eram mínimas. Portanto, a mais remota possibilidade de lembrança vincula-se, segundo Said (2003), à uma nostalgia que disfarça a ideia de perda. Said é corroborado por Jacques Le Goff (1996), o qual discorre a noção de nostalgia como memória.

Segundo Le Goff (1996), a memória, que tem como propriedade a conservação de certas informações, remete-nos a um conjunto de elementos psíquicos, por meio dos quais a recordação é acionada. Zarité, por exemplo, afirma: “[...] Madame Violette e eu nunca falamos do passado, e, de tanto guardar o segredo, acabamos convencidas de que ela é a mãe de Jean-Martin” (Allende, 2009, p. 521). Após todo o período de privações, subjugação e perdas de pessoas próximas a Zarité, o não falar do passado se materializa no dilema entre esquecer para poder se libertar e continuar a vida, ao mesmo tempo em que a personagem lembra e expressa o desejo de estar junto com todos os seus descendentes, para ter ao menos um dia de vida plena.

## **2 As estratégias de resistência: entre santos e loas**

O imaginário haitiano está intrinsecamente relacionado com a prática do vodu, devido aos elementos mágicos levados pelos negros africanos para a Ilha de São Domingos. Todavia, as manifestações religiosas por eles praticadas eram constantemente consideradas pela historiografia oficial como desvio de conduta, pecado e/ou comportamento animalesco. Vistas como marcador de inumanidade e *barbarie*, sua estereotipação servia à legitimação do discurso colonial que rebaixava esse outro, diferente ideologicamente, personificado como incivilizado, selvagem, primitivo, o que justificaria a necessidade de seu doutrinação cristão e adequação aos costumes europeus.

Ao longo da narrativa, Zarité narra que a sua senhora, Eugenia Valmorain, ouvia vozes, as quais afirmava não serem humanas, mas do inferno. Eugenia, que fora criada dentro dos preceitos do Cristianismo, demonizava a dança, os sons e as vozes que ouvia quando os negros iniciavam as *calendas*. A ela foram ensinadas as tarefas que todas as mulheres, cujo papel social deveria ser o de esposa, deveriam saber: bordar, cuidar das crianças e da casa, por exemplo.

Entretanto, não a ensinaram a conviver com o Outro, visto que tudo o que a ela era diferente era pecado ou do demônio. Para Eugenia, as *calendas*:

“São os espectros que os negros invocam”, chorava, aterrorizada. “Psiu, dona Eugenia, feche os olhos, reze...” Eu ficava tão assustada quanto ela, embora nunca tivesse ouvido as vozes nem visto os espectros. “Você nasceu aqui, Zarité, e por isso tem os ouvidos surdos e os olhos cegos. Se você tivesse vindo da Guiné, saberia que há espectros em tudo quanto é canto”, garantia Tante Rose, a curandeira de Saint-Lazare (Allende, 2009, p. 66).

Emerge da percepção de Eugenia o delineamento de um imaginário dos *grand blanc*<sup>7</sup> acerca das *calendas*. Eles não sabiam reconhecer o que poderia ser mito ou não, visto que não conheciam os ritos que os povos africanos performavam e a origem dos *loas* incorporados por eles. E, embora os donos das plantações declarassem que não acreditavam, assentiam em uma tentativa de acalmar o desejo de liberdade dos negros das agruras da escravidão, pois recebiam possíveis consequências em um enfrentamento direto, especialmente com os líderes religiosos. A personagem Tante Rose, por exemplo, representa uma exímia *mambo*<sup>8</sup>, de modo que ela e Teté “[...] escapavam da autoridade de Cambray, porque este temia que a primeira [Tante Rose] o transformasse em zumbi” (Allende, 2009, p. 83). Nesse sentido, o mito, sob o olhar do outro, ao gerar suspeita, instaurar a desconfiança, configurar-se-ia verdade devido ao seu caráter sobrenatural.

Os mitos, assegura Hall (2013), são transitórios. Para esse teórico cultural, eles “não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente a-históricos” (p. 32). Dito de outra forma, os mitos relatam fatos que ainda estão por vir, mas também descrevem o que já aconteceu, precipuamente. O teórico argumenta, ainda, que sentiu a África mais próxima no Haiti e na Jamaica, pois “[...] a forma como os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do vodu haitiano constitui uma mistura específica, que apenas se encontra no Caribe ou na América Latina [...]” (Hall, 2013, p. 35). O sincretismo religioso ao qual Hall se refere afigura-se subversão e estratégia, tanto de resistência quanto de afirmação de identidade. Embora momentaneamente, por meio da dança, perpetuação dos mitos e ritos religiosos, os sujeitos escravizados experienciavam a sensação de liberdade.

No capítulo intitulado *Macandal*, Allende detalha a história de um sujeito que obteve conhecimento de medicina botânica após ficar inutilizado para o trabalho nos canaviais, devido à perda de um dos braços. Desse modo, esse sujeito passou a cuidar do gado e conhecer o poder

<sup>7</sup> Os senhores e senhoras donos de cultivos eram chamados de *grand blanc*.

<sup>8</sup> As mulheres que incorporam os *loas*, durante o rito vodu, são chamadas de *mambo*, e os homens, de *hougan*.

da botânica da região para curar, adoecer ou matar. Ele fez uso desse conhecimento para envenenar famílias inteiras de senhores de escravos. Quando foi capturado, uma execução pública foi programada, de modo que servisse como exemplo para os outros escravizados. Segundo o Código Negro<sup>9</sup>, assassinar um branco caracterizava o pior dos crimes que um negro poderia cometer. No momento da execução,

Os negros viram Macandal se soltar das correntes, saltar por cima dos troncos ardentes e, quando os soldados caíram em cima dele, o viram se transformar num mosquito e sair voando através da fumaça, dar uma volta completa em toda a praça para que todos pudessem se despedir e, depois, ganhar a imensidão do céu, exatamente antes do temporal apagar a fogueira. Os brancos e *affranchis* viram o corpo chamuscado de Macandal. Os negros viram apenas os troncos vazios (Allende, 2009, p. 62).

A partir desse episódio, muitas lendas foram criadas em torno da figura desse ex-escravizado, todas elas articuladas com as tradições africanas e às condições dos escravizados nas plantações. No mito de Macandal, este, “[...] o príncipe da Guiné, se transformava em pássaro, lagartixa, mosca, peixe” (Allende, 2009, p. 59), praticando a zooantropia ao se metamorfosear em animal. O imaginário de crenças e aparições sobrenaturais que envolvem a narrativa fantástica acerca de Macandal faz dele símbolo de otimismo e fé para os escravizados, diante de sua promessa de retorno, no momento de sua suposta morte, assim descrita: “Não se ouvia nenhum suspiro na praça quando se elevava a voz profunda de Macandal: ‘Voltarei! Voltarei!’” (Allende, 2009, p. 61). O ex-escravizado se tornou um ser mitológico para os haitianos e é considerado símbolo de liberdade para os negros da ilha. Macandal, na memória coletiva da população escravizada da ilha, não morreu, metamorfoseou-se para continuar lutando pela liberdade.

Le Goff, ao pontuar a interconexão entre história, identidade e conhecimento, na tessitura da experiência coletiva de um grupo, cita três pontos importantes acerca da memória coletiva nas sociedades primitivas, por meio dos quais elas se organizavam:

“[...] a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa” (Le Goff, 1996, p. 431).

---

<sup>9</sup> A legislação sobre os escravos, na França, durante o reinado de Luís XIV, era composta por 60 artigos, dentre os quais 38 tratavam das punições aplicáveis aos escravos que fugissem ou cometessem homicídio contra indivíduos brancos.

A combinação desses elementos, de acordo com o autor, contribui para a construção de uma identidade coletiva, para o fortalecimento do sentimento de pertença e coesão social, visto que fornecem um sentido de continuidade histórica.

Seguindo a linha de raciocínio de Le Goff, é possível fazer um paralelo das suas premissas com a memória coletiva dos africanos que foram levados para São Domingos, cuja história é narrada em *A ilha sob o mar*. Ao longo da obra, Allende narra as agruras do período colonial haitiano e como os africanos desenraizados de seu continente pelo processo forçado de desterritorialização enfrentam a violência colonial e buscam criar modos de (re)existência e preservar suas memórias, perpetuar seus costumes por meio da dança, tambores e história, em uma realidade que lhes era hostil.

A experiência de vida de negros e negras da diáspora africana no Atlântico Negro começa com a travessia transatlântica. No trajeto África-Haiti, as mulheres foram vítimas de estupro pelos marinheiros e pelos senhores de escravizados nas fazendas. Homens, mulheres e crianças negras eram submetidos ao trabalho forçado, castigos ou à morte, no caso de fuga. De acordo com o interesse dos que se consideravam seus proprietários, as pessoas escravizadas eram jogadas à própria sorte nas plantações de cana. Portanto, o que lhes restava era o imaginário, para manter viva sua cultura, assim como o sonho da liberdade.

### **3 Entre danças e *calendas*, a resistência ancestral**

Nas tradições africanas, a música e a dança ocupam lugar de centralidade, por expressarem uma profunda conexão com a terra e os ancestrais. Para os africanos, a música e a dança são também, citando Mongim (2017), modos de expressão da resistência, da preservação e da disseminação cultural de um povo para quem vida e arte se misturam. No movimento de manter vivas suas tradições ancestrais, o corpo era fundamentalmente o elemento que carregava os traços memoriais, históricos, identitários e culturais da África. Sabino e Lody (2011) lecionam que, à vista da desestruturação dos vínculos com suas culturas e identidades, os escravizados encontraram, na dança comunitária, lugar de reafirmação de suas referências étnicas, também tomada como prática cultural e religiosa.

Milena Campos Eich, em sua obra *Deuses que dançam e conclamam a revolução: feminismo, afeto e resistência no Haiti colonial de Isabel Allende* (2016), assinala que, em que pese as tentativas de desvincular os negros de seus costumes, eles desenvolveram estratégias para presentificar sua cultura nas colônias. De acordo com a pesquisadora, “[...] era a partir dessa memória, inscrita em seus corpos, e reavivada a cada ritual, que celebravam seu universo

dançando” (Eich, 2016, p. 132). Durante o período colonial, as danças, performatizadas em espaços públicos como as praças, exerciam a importante função de elo de consunção e união entre as pessoas, o que fortalecia a identidade coletiva. Outra função importante da dança, enquanto manifestação cultural, refere-se ao seu caráter como instrumento de luta, ato de resistência à opressão, ao apagamento cultural e aspiração pela liberdade que tinham na África. Juntamente com a urgência da emancipação, essas questões transitam no excerto a seguir:

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 flamingos, agachando-se ondulantes, os braços alados, e cantaram chamando os loas, primeiro Légbé, como sempre se faz, depois os outros, um por um. [...] Muito tempo 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, 2009, p. 169-170).

A descrição da cerimônia, com os tambores, danças e invocações, ilustra o profundo vínculo espiritual e histórico com as raízes africanas que os escravizados lutavam para preservar. De acordo com Eich (2016), Allende, por meio do relato de Zarité, “[...] nos dá conta de muitos dos sentidos atribuídos à dança, individual ou comunitária, nas manifestações culturais de origem africana, em especial nas religiosas” (p. 21). Sob essa perspectiva, o troar dos tambores representaria a comunicação ancestral, instrumento de conexão com o sagrado, com a história de resistência e luta contra a opressão, ao passo que a dança evocaria a ligação, pelo movimento corporal entre o físico e o divino, espiritual.

As lembranças de Zarité evocam os rituais africanos cuja prática soa afronta à moral e aos costumes do branco europeu. Todavia, a censura do branco não foi impeditiva para que os africanos, por meio de seus corpos e danças, deixassem de celebrar seus deuses. A dança, ao revigorar a fé, fortalece de igual modo a identidade cultural dos africanos em diáspora, como evidencia o excerto a seguir:

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, 2009, p. 264).

Na narrativa de Zarité, o contraste entre a alegria manifesta no ritmo frenético dos que dançam e a escandalização dos brancos que assistem à performance indicia haver pontos de tensão entre as duas culturas. O conflito se manifesta no olhar preconceituoso de uma sociedade

escravocrata que tenta, a todo custo, ditar normas rígidas de comportamento. Os movimentos corporais a que alude Zarité, no mesmo compasso que quebram as regras de moralidade vigentes, também expressam crítica à hipocrisia dos que se escandalizam com o movimento ritmado das nádegas e a proximidade do contato corporal. Ao revelar a intencionalidade da performance, qual seja a de “gerar maus pensamentos”, “causar inveja”, Zarité evidencia o poder da dança enquanto instrumento de resistência, posto que, ao desafiar os olhares de censura, transforma-se em ato político.

Diante do violento processo de escravização a que foram submetidos, os sujeitos africanos articularam práticas de resistência e reafirmação identitária. Em *A ilha sob o mar*, essas práticas emergem da luta coletiva pela preservação da memória dos ancestrais e nos eventos ritualísticos por eles celebrados, nos movimentos corporais que historicizam e reinscrevem as tradições africanas no cenário do exílio. Ademais, as manifestações culturais que os negros-escravizados-exilados praticavam foram as principais bases para sua luta pela liberdade, pois, além de possibilitarem a perpetuação dos costumes africanos, incitavam-nos a (re)lembrar um período em que não havia grilhões em seus pés, ou seja, quando não eram escravizados.

A situação de exilado, a tristeza, é sucedida pela determinação, e o sofrimento de abandonar memórias é substituído pela esperança do recomeço (Queiroz, 1998). Assim sendo, Zarité, a quem a autora outorga voz logo no início da narrativa, afirma: “Minha primeira lembrança de felicidade, quando era uma pirralha magrela e desgrehada, é a de me mexer ao som dos tambores; e essa é também a minha mais recente felicidade, porque na noite passada estive na praça do Congo dançando e dançando” (Allende, 2009, p. 7). É possível inferir, portanto, que, após a jornada em busca de sua liberdade e seus descendentes na Ilha de São Domingos, Cuba e Louisiana, Zarité encontrou sua condição de felicidade.

### **Considerações finais**

Ao longo da narrativa do romance *A ilha sob o mar*, questões históricas, sociais, econômicas e migratórias da ilha se interligam com a luta dos sujeitos escravizados para conseguir a liberdade, bem como são apresentadas mulheres negras que protagonizam a luta por seu espaço em uma sociedade patriarcal. Nesse sentido, o romance, ao problematizar o modelo colonial, tensiona a historiografia oficial eurocentrada e os discursos acerca da supremacia ocidental, amplamente enraizados à época.

Inferimos, assim, que o romance *A ilha sob o mar*, de Isabel Allende, é tecido sob o viés de crítica decolonial, evidenciada na valorização das culturas marginalizadas e na ênfase na importância de se reconhecer e valorizar suas vozes e experiências. A partir da trajetória da protagonista Zarité, mulher africana escravizada na Ilha de São Domingos, Allende expõe as dinâmicas de poder colonial que exploram e desumanizam os sujeitos em condição de escravização. Ao ressaltar a resistência dos escravizados às estruturas de poder, a obra questiona a validade das narrativas hegemônicas por meio de uma protagonista que, em que pese sua posição de mulher escravizada, resiste ao sistema de opressão engendrado pelo colonizador.

A personagem Zarité, em sua trajetória de luta e resistência, ao afrontar as narrativas dominantes, age sob a ótica de decolonização do poder e do saber. A decolonização do poder emerge de sua circulação em esferas sociais e de sua astúcia quando desafia as normas impostas pela sociedade colonial. Já o saber historicamente monopolizado pela cultura europeia é questionado por meio das tradições e heranças africanas cultuadas por Zarité e os outros personagens, como modo de recuperar um saber que foi ideologicamente desconsiderado. Sob essa perspectiva de valorização de conhecimentos ancestrais dos sujeitos escravizados é que o romance *A ilha sob o mar* contrapõe a narrativa imperialista, ancorando-se na resistência cultural dos escravizados como forma de enfrentamento à aculturação hegemônica que lhes foi imposta.

## Referências

- ALLENDE, Isabel. *A ilha sob o mar*. Trad. Ernani Ssó. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. 2. ed. London; New York: Routledge, 2002. (New accents).
- BONCIANI, Rodrigo Fautinoni. Soberania e escravidão. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 7-33, dez. 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88743>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (org.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. rev. ampl. Maringá: EDUEM, 2009. p. 257-285.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 8. ed. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2013. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2).
- DIAMOND, Jared. *Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso*. 5. ed. Trad. Alexandre Raposo. Rio de Janeiro: Record, 2007.



- EICH, Milena Campos. *Deuses que dançam e conclamam a revolução: feminismo, afeto e resistência no Haiti colonial de Isabel Allende*. Jundiá: Paco, 2016.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2. ed. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escostegury; Cláudia Álvares; Francisco Rüdiger; Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013. (Humanitas, 93).
- JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. 1. ed. rev. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Trad. Irene Ferreira; Bernardo Leitão; Suzana Ferreira Borges. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.
- MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Trad. Silvia Jawerbaum; Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007. (Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento).
- MONGIM, Luciana Marquesini. Conhecimento e atuação política: a arte e a ancestralidade africana no livro *Desde que o samba é samba*, de Paulo Lins. *Opiniões: Revista dos Alunos de Literatura Brasileira*, São Paulo, ano 6, n. 10, p. 18-29, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/122208>. Acesso em: 17 abr. 2023.
- MONTAÑÉS, Amanda Pérez. *Voices do exílio e suas manifestações nas narrativas de Júlio Cortázar e Marta Traba*. 2006. 204 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/89324>. Acesso em: 14 abr. 2023.
- NOEL, Mario. *Escravos ou escravizados? Haiti: uma história de paixão, de luta e de sofrimento*. Caxias do Sul: EDUCS, 2017.
- QUEIROZ, Maria José de. *Os males da ausência, ou A literatura do exílio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- 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. p. 117-142.
- SABINO, Jorge; LODY, Raul. *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio: e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SEITENFUS, Ricardo. *Haiti: a soberania dos ditadores*. Porto Alegre: Solivros, 1994.
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- TONET, Tatiana Pereira. *Revolução Haitiana: da história às perspectivas ficcionais – El reino de este mundo (1949), de Carpentier, e La isla bajo el mar (2009), de Allende*. 2018. 180 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2018. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/3677>. Acesso em: 14 abr. 2023.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: WALSH, Catherine; GARCÍA

LINERA, Álvaro; MIGNOLO, Walter D. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-70. (El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial).

WASSERMAN, Cláudia; GUAZZELLI, Cesar Barcellos. *História da América Latina: do descobrimento a 1900*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1996. (Síntese universitária, 52/53).

*Recebido em 30 de setembro de 2024*

*Aceito em 26 de novembro de 2024*