

A REVOLUÇÃO E A PEDAGOGIA DO POSSUÍDO NO ROMANCE OIOBOMÉ DE NEI LOPES

John Maddox¹

Resumo: Nei Lopes (b. 1942, Irajá, Rio de Janeiro) é muito mais do que um sambista². De fato, é um pensador afrocêntrico com muitos interesses, um romancista e um autor de textos que educam o povo brasileiro sobre a história negra. O presente ensaio proporciona um resumo bio-bibliográfico do autor e uma análise de como seu romance *Oiobomé: A epopeia de uma nação* (2010) representa o que pode considerar-se uma “pedagogia do possuído”, um afrocentrismo com semelhanças com o livro clássico de Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido* (1968). O romance propõe uma “pedagogia do possuído” para reimaginar o concurso da história brasileira, baseando-a menos em ideias europeias e muito mais em quilombos, tradições religiosas que incluem a possessão dos crentes e outras formas de criatividade e resistência afro-diaspóricas. Lopes se inspira em Palmares e as Revoluções Haitiana e Cubana. Esse romance é particularmente importante para o país com a maior população negra das Américas (GATES, 2011).

REVOLUTION AND THE PEDAGOGY OF THE POSSESSED IN NEI LOPES’S NOVEL *OIOBOMÉ*

Abstract: Nei Lopes (b. 1942, Irajá, Rio de Janeiro) is much more than a *sambista*.¹ In fact, he is a multifaceted Afro-Diasporic thinker and novelist who has created texts that educate Brazilians about black history. The following article provides a bio-bibliography of Lopes and an analysis of how his novel *Oiobomé: A epopeia de uma nação* (2010) represents what I call a “Pedagogy of the Possessed,” an Afrocentrism with similarities to Paulo Freire classic book *Pedagogy of the Oppressed* (1968). The novel proposes a “pedagogy of the possessed” to reimagine the course of Brazilian history, rooting it much less in European ideas and much more in *quilombos*, religious traditions that include possessions of the faithful and other Afro-diasporic forms of creativity and resistance. Palmares and the Haitian and Cuban Revolutions inspire Lopes. This novel is particularly important in Brazil, the country with the Americas’ largest black population (GATES, 2011).

¹ University of Alabama at Birmingham, Birmingham, Estados Unidos. Professor Assistente de Espanhol. Doutorado em Espanhol e Português, Vanderbilt University. jtmaddox@uab.edu

² Uma versão prévia desse artigo apareceu em *Afro-Hispanic Review*, Vanderbilt University, n. 36.1, p. 142-159.

LA REVOLUCIÓN Y LA PEDAGOGÍA DEL POSEÍDO EN LA NOVELA *OIOBOMÉ* DE NEI LOPES

Resumen: Nei Lopes (b. 1942, Irajá, Rio de Janeiro) es mucho más que un sambista. De hecho, es un pensador afrocentrico con muchos intereses, un novelista y un autor de textos que educan al pueblo brasileño sobre la historia negra. El presente ensayo proporciona un resumen bio-bibliográfico del autor y un análisis de cómo su novela *Oiobomé: La epopeya de una nación* (2010) representa lo que puede considerarse una "pedagogía del poseído", un afrocentrismo con semejanzas con el libro clásico de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1968). La novela propone una "pedagogía del poseído" para reimaginar el concurso de la historia brasileña, basándola menos en ideas europeas y mucho más en quilombos, tradiciones religiosas que incluyen la posesión de los creyentes y otras formas de creatividad y resistencia afro-diaspóricas. Lopes se inspira en Palmares y las Revoluciones Haitiana Cubana. Esta novela es particularmente importante para el país con la mayor población negra de las Américas (GATES, 2011).

1. Nei Lopes: Música e letras

A cultura é central à criação da agência e a memória cultural afro-brasileiras. Lopes ganhou fama a través de música enraizada em culturas sub-saharianas e as tradições da diáspora africana. Começou a gravar sambas em 1972 e começou sua carreira como solista com *Negro Mesmo* (1983) (FAUSTINO, 2009). Seu afrocentrismo é evidente em alguns dos títulos de seus discos dos anos 80, 90 e 2000: *A Arte Negra de Wilson Moreira e Nei Lopes, Canto Banto, and Partido ao Cubo* (FAUSTINO, 2009). Esse último brinca com "Partida para Cuba". A música do mesmo nome inclui os versos "O samba mandou chamar / a rumba / e casou com ela" (LOPES, 2004, n.p.). Por isso, Lopes reúne o samba com suas raízes africanas e também com uma consciência diaspórica, como nos seguintes versos:

A festa foi na favela
E amanheceu no solar
Na mesa posta ao luar
Ají guaguanó no tempero
Som cubano e brasileiro (LOPES, 2004, n.p)

Ele tem dedicado sua carreira, em parte, à educação sobre as origens africanas da cultura popular do Brasil, como no concerto televisionado *Sambeabá—O samba que*

não se aprende na escola, o que compartilha seu título com um estudo afrocêntrico do autor sobre o assunto (FAUSTINO, 2009).

A consciência diaspórica de Lopes tem influenciado tanto sua música como sua bibliografia extensa de pesquisas e ficção literária sobre os afrodescendentes no Brasil. *O samba, na realidade* (1981) seguiu o estudo linguístico/antropológico *Bantos, Malês e identidade negra* (1988) (FAUSTINO, 2009). Esse último, mostra que os bantos no Brasil eram tão sofisticados como os malês (muçulmanos alfabetizados), só em manifestações culturais diferentes (LOPES, 1988). Publicou o *Dicionário banto do Brasil* (1996), baseado no seu trabalho de campo na África Ocidental (FAUSTINO, 2009), para impulsionar a educação sobre a afrodescendência, e ele escreveu o *Dicionário escolar afro-brasileiro* (2006) para fazer a língua e as contribuições culturais do negro mais acessíveis ao aluno (FAUSTINO, 2009). Seu amor da história, da literatura e da cultura resultou na *Enciclopédia da Diáspora Africana* (2004), referência que inclui as biografias de ícones negros do mundo inteiro (FAUSTINO, 2009). Seu *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical* (1992) continua a re-africanização da música popular (FAUSTINO, 2009). *Oiobomé* foi seu primeiro romance e depois veio *Rio negro, 50* (2015). As vinhetas da segunda obra contam cinquenta anos da história carioca desde o ponto de vista de personagens negros. Seu trabalho em prosa começou com crônicas como *Casos crioulos* (1987) (FAUSTINO, 2009). Também publicou *Contos e crônicas para ler na escola* (2015), o que indica que na sua escrita, ele procura não só entreter, mas também educar sobre as raízes negras da identidade nacional. Lamentavelmente, sua narrativa ainda é pouco estudada. Parece que os escritores negros são melhores vistos quando são músicos e não quando são intelectuais que questionam a narrativa hegemônica da democracia racial e criam novas identidades afrodescendentes³.

2. *Oiobomé*—Resumo do enredo

Oiobomé, a pesar de suas 223 páginas, narra toda a história de uma nação

³ Ensaios de Eduardo de Assis Duarte (2013; 2015), Conceição Evaristo (2010) e Sânderson Reginaldo de Mello (2010) são exceções.

hipotética. O liberto carioca Francisco Domingo Vieira dos Santos funda essa comunidade na ilha de Marajó. Seus habitantes originais são quilombolas negros e indígenas que ele convida a morar lá. O fundador é filho de *jejes* and *nagôs*, neto do rei do rei de Abomé no império de Daomé. Dos Santos é um dos inconfidentes junto com Tiradentes em 1789, só que o herói quer liberar todos os negros escravizados. Quando Tiradentes vai preso, Dos Santos foge para o Grão Pará. Dos Santos chega a um acordo com os indígenas locais para usar essas terras. O nome do novo país combina os nomes de dois reinos originários de grande parte dos africanos escravizados: Oyo (dos iorubá) e Abomé (dos daomeianos). Seu estilo de governo sincretiza as dinastias africanas com as ideias ocidentais de ordem e progresso.

Oiobomé é um Sião para a diáspora africana nas Américas, mas sua história é tempestuosa. A abolição da trata transatlântica de cativas adiciona mais exilados à população da nova nação em 1807. Refugiados dos Estados Unidos, as Bahamas e Jamaica vêm também.

No século vinte, Oiobomé se desenvolve num estado-nação moderno. Eles codificam a língua oiobomense, um crioulo com base portuguesa mas que é ininteligível para os brasileiros. Há avanços nos direitos das mulheres e o alfabetismo. Infelizmente, Oiobomé entra em decadência até o dia que um furacão destrói sua capital.

A nação se recupera e vira uma utopia negra. Após a morte do seu maior líder, Apurinã, uma monarquia constitucional é estabelecida sob o reino a rainha lésbica Afra-Ramana I e sua Primeira Dama, a Primeira-Ministra Malvina Jackson dos Santos. Inspirada por Fidel Castro, Jackson dos Santos dissolve o parlamento e assume administração direta. Há alfabetismo e assistência médica universais, e o matrimônio homossexual é legal.

3. Uma utopia afro-brasileira

Oiobomé interage com outras nações históricas de uma maneira geralmente plausível até chegar ao “final” da sua história, a conclusão das suas tensões de classe e raça e seus conflitos com as superpotências mundiais. A história do arquipélago segue uma grande narrativa baseada nos conflitos entre raças, classes e nações que é

influenciada pela *Filosofia da História* (1830) de Georg Friedrich Wilhelm von Hegel (1830) e *O Manifesto Comunista* (1848) de Karl Marx e Friedrich Engels (1848). Esses três filósofos imaginam a história como o desenvolvimento e a decadência de civilizações a base de lutas que chegariam, a través de noções diferentes do progresso, até sua resolução. Deve ser curioso para algum/mas leitores/as que Lopes apoie o comunismo castrista num romance de 2010. É dizer, foi publicado quase vinte anos depois da caída da União Soviética em 1991. Um texto que pode ajudar a entender o marxismo de Lopes é o ensaio *Espectros de Marx* (1993) de Jacques Derrida. O filósofo argui contra Francis Fukuyama, quem considerou o ano 1991 o “fim da história” porque a democracia liberal ocidental tinha conquistado o mundo inteiro segundo a opinião do autor. Derrida resgate o marxismo, dizendo que o mundo ainda não resolveu os problemas centrais da desigualdade de classes que o Marx tenta resolver nas suas escritas.

Enquanto Derrida desconstrói o Ocidente, Lopes procura modelos de fora dele para renovar sua filosofia. *Oiobomé* termina com a vitória e o reencontro da diáspora africana numa sociedade justa onde há liberdade sem carência, ignorância e perseguição. Chega a uma harmonia utópica sob o reino de uma maioria negra, como Sânderson Reginaldo de Mello nota. O comunismo pode ser descrito como uma *utopia*, termo que em grego significa “lugar nenhum”, uma sociedade inexistente, mas desejada. A *Utopia* (1516) do inglês Sir Thomas More foi inspirada por uma ilha da América do Sul, mas *Oiobomé* faz sua própria utopia segundo renovações afrocêntricas de modelos ocidentais. De fato, o último crime cometido em *Oiobomé* é o furto da obra-prima de More, como a “constituição” indica (LOPES, 2010, p. 223). O delito é apresentado como algo fora do comum porque ninguém no arquipélago atual sofre carência material desde, aproximadamente, os anos 1960 (a base da aliança oiobomense-cubana). A “posse” metafórica da Utopia, o Brasil, acontece a través de criar ficção literária afrocêntrica.

Textos não-ficcionais sobre a raça no Brasil como *Brasil, país do future* (1942) Stephan Zweig criam um Brasil que é uma utopia racial. A mistura racial e cultural especial do Brasil e o mito da “democracia racial”, conhecido no mundo inteiro, têm criado a mentira de uma terra sem discriminação que foi fundada por escravocratas que

não foram violentos como os estadunidenses. A “democracia racial” é a ideologia que informa a pedagogia da história nacional desde *Casa-grande e senzala* (1933) de Gilberto Freyre e *As raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Hollanda. Embora essas pesquisas abandonaram elementos centrais da eugenesia, elas justificaram o status quo num país com muita desigualdade (EAKIN, 1998). Esses autores continuaram a coisificação dos afro-brasileiros, mostrando-os em papéis servis inclusive depois da escravatura e sem apoiar a agência negra. Enquanto os pontos-de-vista de Freyre e Buarque se alinham com os opressores, Lopes apoia o oprimido: os antigos escravos.

4. A pedagogia do oprimido

Proponho que a solidariedade do romance *Oiobomé* com os afrodescendentes realiza uma “pedagogia do oprimido” semelhante à de Freire e sua filosofia educacional marxista. Essa abordagem permite ao/à leitor/a apreciar porquê Lopes construiria uma utopia afro-indígena no Brasil. Ele está ensinando todos os brasileiros, inclusive os racializados e os pobres, a imaginar uma alternativa às injustiças do passado e do presente que eles sentem na pele. This approach allows the reader to appreciate why Lopes would construct an Afro-indigenous utopia in Brazil. Freire considera sua pedagogia:

[. . .] aquela que tem de ser forjada com ele [o oprimido] e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará. (FREIRE, 1970, p. 17)

Para realizar objetivos parecidos, a pedagogia de Lopes tem que se inspirar não só no pensamento hegemônico ocidental, imposto pela opressão, senão também de fontes populares, africanas, indígenas e mestiças.

5. Uma pedagogia que refunda a nação brasileira

Ao ensinar o/a leitor/a a identificar-se com o oprimido no século vinte e um, Lopes inverte a fórmula elitista do “romance nacional” do século XIX. Benedict Anderson argui que, como o parentesco ou a religião, o nacionalismo não é “natural”. É imaginada, política, limitada e soberana (1991). Nem todos se conhecem dentro dessa comunidade, mas eles acreditam num laço fraterno entre si. “Communities are to be distinguished,” ele afirma, “not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined” (ANDERSON, 1991, p. 6). As nações surgiram durante o afastamento da religião como o nexo das comunidades. Anderson nota que as elites nascidas nas Américas criaram comunidades imaginadas que eles governariam, substituindo a ordem imperial. Comunicaram esse controle a través da letra escrita, gesto que excluiu a maioria do Brasil e América Latina. Por isso, e pela ausência de uma universidade colonial (à diferença das colônias espanholas), Anderson considera o Brasil um caso único de imaginar uma nação independente que continua a marginalização total de suas massas. De fato, Andrew Kirkendall (2003, p. 85) considera a elite culta, os *bachareis*, o primeiro exemplo da consciência nacional na América Latina: “The nations they imagined were as limited as the oligarchical political systems they designed [...]”. O historiador François-Xavier Guerra nota que a imprensa não chegou a toda América e por isso a marginalização era a norma, só de formas diferentes.

Com esse pano de fundo, Lopes cria um Brasil do século XIX mais democrático para Dos Santos e os heróis nacionais oiobomenses habitarem. Eles ensinam o povo oprimido que sua cultura é imprescindível à nação brasileira e para eles mesmos, embora que não seja valorizado devidamente hoje em dia. Como uma nação alternativa, Oiobomé é imaginado, soberano e libertador para o oprimido. As instituições de educação são centrais ao país muito antes do Brasil alcançar uma democracia nominal em 1889. Até os anos 1870, só catorze por cento dos brasileiros sabiam ser (KIRKENDALL, 2003). Como no contexto de Freire, “Obligatory education was seen as being linked to ‘communist and socialist movements’” (KIRKENDALL, 2003, p. 93), e por isso os programas de alfabetização formam parte de criar uma sociedade igualitária, destacando o fato que no Brasil não era assim. O romance diminui a marginalização dos afros antes e depois da abolição, devido ao seu analfabetismo

comum (LOVEMAN, 2009). John Charles Chasteen (2003, p. xxi) nota que, a diferença do foco elitista de Anderson, a maioria dos pesquisadores da América Latina enfatizam “contested meanings of nationalism”, e Lopes não é nenhuma exceção. Seu romance é uma contra-narrativa ao Brasil escravocrata do Império Brasileiro e a marginalização sistemática dos afrodescendentes.

O romance nacional seria fundamental à imaginação da nação brasileira no século vinte, como Doris Sommer mostra. Romances da época do romantismo, como *O guarani* (1857) and *Iracema* (1865) de José de Alencar, explicam e justificam a estrutura política brasileira a través de histórias de amor. Para a pesquisadora, o romance nacional é:

the book frequently required in the nation’s secondary schools as a source of local history and literary pride, not immediately required perhaps but certainly by the time the Boom novelists were in school [1930s to 1950s]. Sometimes anthologized in school readers and dramatized in plays, films, television serials, national novels are often as plainly identifiable as national anthems. As for the foundational bonds between literature and legislation [...] they were no secret in Latin America. (SOMMER, 1991, p. 4)

Sommer rastreia a influência da “democracia racial” das ficções de Alencar sobre conquistadores e elites aos antropofagistas dos anos 20 e 30 (SOMMER, 1991, p. 138). Os antropofagistas procuravam criar uma cultura brasileira única no contexto dos movimentos da vanguarda francesa e representaram os afrodescendentes e os indígenas num estilo exotista (SCHWARTZ, 1998). Sommer mostra que Alencar tenta convencer os/as leitores/as brasileiros/as que eram descendentes de tupis e conquistadores apaixonados e pertencentes à sua terra. Não eram opressores e oprimidos em conflito para ele, enquanto que, na obra de Lopes, o afro e o indígena colaboram para lutar contra o colonialismo branco. O romance de Lopes é parecido aos romances nacionais do século XIX no sentido de que “interpretations of the past articulated explanations of the present and set models for future societies” (SOMMER, 1991, p. 135). Como aqueles romances, *Oiobomé* inspira o desejo de um “novo mundo” ideal e a criação de uma nacionalidade ideal para todos os/as leitores/as, os afros em particular (SOMMER, 1991, p. 160).

O foco de Lopes na opressão racializada é parte de uma resistência maior entre a

crítica contra as ficções fundacionais da harmonia racial que associa a branquitude com o conhecimento e o poder. Um autor, Joaquim Maria Machado de Assis (1839–1908), cujo romance *Esau e Jacó* (1904), por exemplo, tanto imaginou como satirizou a nação brasileira, era pardo. Esse fato foi quase esquecido pela crítica até que Eduardo de Assis Duarte publicou *Machado de Assis afrodescendente* (2007). Do mesmo modo, Horácio de Almeida redescobriu o romance *Úrsula: Romance original brasileiro* (1860) num sebo carioca (DUKE, 2008). A autora, Maria Firmina dos Reis (1822–1917), afrodescendente, argue por um Brasil sem escravos, um sonho que só viraria realidade em 1888, pelo menos em termos legais. Como o “redescobrimto” de um Machado afrodescendente e o romance de Reis, Lopes ensina o/a leitor/a que o negro é uma fonte de conhecimento, poder e identidade nacional. Por isso, como Freire, ele mostra que o conhecimento pode vir das margens.

6. O Quilombismo e o revisionismo histórico

Em vez de limitar-se às narrativas de indivíduos privilegiados que liberam e governam as massas, Lopes usa a história para achar modelos de uma sociedade governada por negros para mostrar os afro-brasileiros que eles também podem governar e ensinar. Para *Oiobomé*, Lopes escolhe o símbolo quintessencial da resistência contra o colonialismo, o quilombo, como a origem da nação. Em *O Quilombo dos Palmares* (1947), o folclorista Edison Carneiro trouxe nova atenção à comunidade enorme de afrodescendentes rebeldes. Palmares é a raiz de outra pedagogia, o quilombismo de Abdias do Nascimento (1914–2011).

Freire combinou o ensino com o fortalecimento da agência das massas e Nascimento fez isso com um foco específico nos afro-brasileiros. Ele estabeleceu o Movimento Negro Unido em 1978 (AFOLABI, 2010). Em parte, pelo seu ativismo cultural e liderança como senador, a lei 10.639/2003 fez o ensino da cultura e história afro-brasileiras um requisito em todas as escolas e a lei 11.645/2008 incluiu a história indígena. Alguns têm feito novos materiais para esses cursos desde 2003, mas a implementação tem sido inconsistente, segundo Douglas Verrangia (*Diversidade*, 2016).

A pedagogia de Nascimento é central à comunidade alternativa que Lopes

imagina. O herói de Nascimento é Zumbi dos Palmares, comandante militar do rei Ganga Zumba de Palmares (ANDERSON, 1996). Como Dos Santos, Zumbi dizia que era descendente de reis africanos. Mas o quilombismo é mais profundo que a memorialização dos quilombolas. Nascimento vê a imagem de Zumbi como o símbolo de uma culminação de uma semana da consciência afro-brasileira que todas as escolas deviam celebrar. Os sete dias eram para ensinar um tema da história negra por dia: 1. A África antes da escravatura, 2. A invasão portuguesa da África, 3. O comércio escravista, 4. Os mercados de cativos no Brasil, 5. A vida do negro na plantação e na cidade, 6. A resistência dos quilombos históricos até hoje e 7. Uma homenagem a Zumbi e uma celebração de todos os afro-brasileiros no dia 20 de Novembro (NASCIMENTO, 1979, p. 280). Esses ideais resultaram no Dia da Consciência Negra em 2003, o que comemora a morte de Zumbi.

Esse plano era, para Nascimento, uma maneira de ensinar uma versão mais acessível do seu pensamento radical. Ele sonhou com estabelecer um novo Palmares onde não haveria propriedade privada, as religiões africanas seriam respeitadas como as outras, o trabalho seria baseado no dever cívico, a liderança seria negra mas todos seriam bem-vindos e a metade dos empregos seria reservada para as mulheres.

As influências do nacionalismo negro, o marxismo e o feminismo são claras no pensamento de Nascimento. Lopes continua seu marxismo e sua pedagogia, porque em Oiobomé não há analfabetismo, a televisão só mostra programas edificantes e só internet e videogames educativos são permitidos. Enquanto Oiobomé faz uso do mercado livre para vender as joias que são descobertas na sua terra, seu governo usa esses benefícios para criar sistemas socialistas de saúde e educação parecidos como o sonho de Nascimento de um quilombo moderno livre de classismo e racismo.

Lopes cria seu próprio quilombo ficcional, uma mistura de história e metáfora, que nasce durante a Época das Revoluções e é ligada à Inconfidência Mineira. Essa conspiração tem sido ensinada como um antecedente da declaração da Velha República, a que rematou a monarquia brasileira (1822–1889). De fato, os ideais da república revisaram a história para justificar seu regime, dizendo que a Inconfidência foi o que fez com que Dom Pedro I declarasse a independência e que esse fato causou o golpe que acabou com o reino de Dom Pedro II, um pulo enorme (CORDEIRO, 2002). Tiradentes

(Joaquim José da Silva Xavier, 1746–1792), o líder da conspiração, era muito centrista e elitista segundo as normas de hoje em dia, e seu mito reafirmou a oligarquia que a Velha República era. Enquanto Tiradentes foi apresentado nas escolas como o herói que foi esquartejado pela sua dedicação ao Brasil (VILLALTA, 2014), parece que Lopes resgata os corpos que mais sofreram, os negros e os índios, para que a elite que Tiradentes personifica continuasse no poder. O historiador Luís Carlos Villalta nota que Tiradentes nunca pensava abolir a escravidão. No romance, o liberto Dos Santos negocia com ele sobre o assunto. Mas as forças coloniais acabam com a Inconfidência e o conspirador branco abandona seus cúmplices. O covarde Tiradentes personifica os ideais de uma monarquia ilustrada seguida repúblicas que foram “democráticas” só de nome. Dos Santos é o herói que Tiradentes devia ter tido, porque ele vem dos oprimidos e governa usando seus princípios e sua visão do mundo.

A condição de negro, livre e fujão numa sociedade racista é uma desvantagem para o protagonista, mas sua diplomacia em trabalhar com os marginalizados cria uma nação verdadeiramente democrática. Ele foge do Rio de Janeiro a Belém do Pará. Ali, ele conhece um francês chamado Bastide (homenagem a Roger Bastide) que vê na sua revolução a “liberté, égalité, fraternité” da Revolução Francesa (LOPES, 2010, p. 44). Esse personagem personifica a Ilustração. Bastide e Dos Santos compartilham os ideais da democracia e uma consciência de que os quilombos estão realizando ideais parecidos. Dos Santos forma alianças com outros fujões negros e negocia a posse do arquipélago abandonado do Marajó. Os donos são os guerreiros kaxuyanas, um grupo que hoje só consiste de oito famílias (Instituto Socioambiental 2014). Para ganhar seu respeito, Dos Santos se inspira no espírito iorubá do raio e do fogo, Xangô/Hevioô. Usando álcool, ele sopra fogo no nome da deidade. Os kaxuyana ficam impressionados com o espetáculo, mas sua interpretação vem da sua própria cosmologia. Eles vêm-no na forma do japu, um pássaro que controla o fogo. A través de uma combinação de ideias ocidentais e não-ocidentais, uma nação mestiça nasce para os afrodescendentes que substitui a mestiçagem harmoniosa hegemônica. A ilha vira um refúgio para quilombolas de todas as Américas, inclusive 3.000 afro-brasileiros chefiados por Cosme Bento do Maranhão (1800-1842). A nação é fundada e governada pelos oprimidos como os quilombos que inspiraram Nascimento.

O quilombismo tem um telos parecido ao da história de Oiobomé. O romance fecha quando Dominga, o duplo negro de Brasília, é batizada por um casal lésbico. Como Nascimento, Lopes procura incluir as mulheres de cor na nação num papel que vai além do de objeto sexual como em *Casa-grande*. Duarte vê seu reino como a transcendência da morte do patriarca da dinastia (2013), e a família Dos Santo é análoga à nação que eles fundam como nos romances nacionais (UNZUETA, 2003). No romance, as meninas aspiram a ser uma das guerreiras afrodescendentes que combatem os invasores brasileiros. Esse batalhão foi inspirado pelas daomeanas que afiavam seus dentes, mas ele protege a nova nação. Elas têm um papel forte em declarar sua soberania e preservar as tradições africanas. As afro-amazonas da obra são o contrário das “ángeles del hogar”, burguesas brancas do século XIX cujo papel na nação era ficar em casa e criar filhos (UNZUETA, 2003, p. 154). Mas elas ainda são tão sexualizadas que alguns atacantes querem morrer nos seus braços gritando “Mata, mãezinha!” (LOPES, 2010, p. 128). Essas amazonas feminizam a antropofagia, retomando-a para os afro-brasileiros. Enquanto Oswald de Andrade (1890–1954) imaginou que o Brasil “canibalizava” outras tradições, assimilando-as, as amazonas controlam quem entra e quem não entra no território nacional⁴. As amazonas têm paralelos com os movimentos dos direitos da mulher em Oiobomé⁵, as que advogam pela educação.

7. O vitalismo: Conhecimento desde as margens

As mulheres são importantes à religião oiobomense, o vitalismo, como nos casos das especialistas espirituais e culturais Agontimé e Eufrásio Teodora. Elas personificam o ideal freiriano de conhecimento originário das margens. O vitalismo tem um papel fundamental na cultura e no governo, uma semelhança com Palmares (ANDERSON, 1996). É uma fé animista e tem uma cosmovisão baseada em noções fluidas de tempo, espaço e morte. É sincrética como o candomblé e a umbanda e retira o estigma dessas religiões. Elas são um suplemento às formas ocidentais de libertação. Não devemos esquecer que a rejeição da teocracia e as declarações iluminadas de cidadania universal frequentemente ignoravam ou até justificavam a escravidão de milhões de pessoas.

Lopes diz que o vitalismo é uma mitologia complexa do tempo e da natureza. É

⁴ Duarte vê no subtítulo do romance uma alusão a *Macunaíma* (2015, p. 8).

essa religião, e não motivações iluminadas, que é a razão de Oiobomé apostatar da Igreja Católica, indicando a continuação da colonialidade no maior país católico do mundo, o Brasil. O vitalismo rejeita a modéstia cristã a favor de um “caráter empreendedor e guerreiro” como Xangô (LOPES, 2010, p. 92). O machado da deidade aparece na bandeira nacional e ele é o *alafim* do arquipélago, o que é como se fosse o padroeiro. O *Grande livro do saber e do espírito*, a bíblia estatal, é um compêndio de sabedoria dos anciãos. Afirma que o tempo é simultâneo e mítico: “O ser humano tem que entender que o passado, o presente e o futuro existem ao mesmo tempo” (LOPES, 2010, p. 93). Podemos ver *Oiobomé* como um retorno no tempo para corrigir o percurso da escravidão e do racismo.

A ênfase do romance no passado, e não no futuro, também é para mostrar reverência aos anciãos sábios, como em muitas culturas africanas. Eles acreditam em Deus, mas Ele é inacessível. Em seu lugar os humanos consultam “divindades secundárias [...] intermediárias” e poderosos “ancestrais” (LOPES, 2010, p. 93). Eles são os “heróis civilizadores” do texto (LOPES, 2010, p. 93). Nessa nação sincrética, esses heróis profanos e divinos têm uma função parecida à dos Grandes Homens e Grandes Pensadores do nacionalismo do século XIX. No entanto, esse conhecimento se transmite a través de cerimônias com sacrifício, música, danças e uma atmosfera de reverência. Por isso, chamo a pedagogia de Lopes a “pedagogia do possuído”, não somente porque os afrodescendentes tomam posse da terra, mas também porque reconhecem os terreiros, apresentando-os como centros culturais e educativos e não um espaço marginal para práticas tabus.

Em Oiobomé, os primeiros núcleos de aprendizagem são os terreiros e depois os ilhéus acrescentam uma escola para cada comunidade para capacitar os cidadãos a través do alfabetismo no século XIX. *A alma oiobomense* está entre os textos canônicos, uma alternativa ao eurocentrismo hegemônico. Propõe um “espírito civilizatório afro-indígena, enraizado em nossa terra e em nossos corações negros e índios, que queremos y devemos mostrar ao mundo. Não para o impor, mas para que o mundo o compreenda e o aceite em seu direito de se manifestar” (LOPES, 2010, p. 129–30). Apesar do seu próprio etnocentrismo, essa identidade clara faz a nação visível numa escala internacional e é adaptada para dar poder aos cidadãos a través de centros de pesquisa

da cultura oiobomense. Esses centros se assemelham aos núcleos do Centro Popular de Cultura (1962–1964), os que apresentaram produção segundo a filosofia freiriana que mostrava a luta do trabalhador e apoiava uma política progressista (DUNN, 2001).

As instituições oiobomenses padronizam a língua crioula local. Embora que seja baseada no português, mostra a influência de línguas de todas as Américas. Há estruturas de iorubá, kikongo e outros idiomas africanos e também a influência do tupi. Poucas frases na língua aparecem na obra além de palavras para a morte (*jirapé*) e Deus (*Zambidiê*) (LOPES, 2010, p. 134). A língua cria coesão nacional e inverte a atitude colonial de que as línguas europeias concedem inteligência e poder. A palavra “boçal”, a que hoje significa “idiota”, antes indicava o africano cativo que não falava português e não era católico (PESSOA, 2003). Outro nome para os boçais era *negros de nação*, o que quer dizer de etnia africana (CHASTEEN, 2003). Por isso, Lopes retoma os idiomas e ideias não-ocidentais como fontes de conhecimento que subvertem o imperialismo cultural.

O reino de Lopes vai além de uma república iluminada: Oiobomé é uma nação enraizada em culturas africanas e europeias. No oiobomense, os termos africanos indicam orgulho. Sua combinação com o inglês e o francês antilhanos, as línguas de refugiados afrodescendentes, segue celebrando a mestiçagem enquanto que desafia o eurocentrismo. O oiobomense mostra a variedade de códigos que formaram o português brasileiro, indicando que o Brasil também é uma comunidade imaginada com raízes africanas.

8. Lições de Haití

Na língua, a religião e a política, *Oiobomé* volta no tempo para reimaginar a nação como a aliança entre quilombos e ideais ocidentais. Mas não é o primeiro país em fazê-lo. A versão do autor da história brasileira imita a Revolução Haitiana, ou como a Revolução devia ter sido, si tivesse resultado em prosperidade econômica. Tal não foi o caso para a nação mais pobre das Américas. Porém, alusões à sua origem heroica permeiam o texto. A primeira referência indireta a Saint-Domingue é a lenda do líder quilombola Solonga, aparentemente a criação do romancista. Além de atormentar os

oficiais coloniais e eclesiásticos, ele conspira para levar cativos de volta para a África. Uma vez que é capturado, as autoridades o acusam de bigamia, blasfêmia e bruxaria e elas queimam-no em público. A vida de Solonga parece muito com a de Mackandal (d.1758), o líder e sacerdote afro-haitiano cuja subversão foi punida do mesmo jeito espetacular (JANIK, 2010). Mas os cativos lançaram o grito “Mackandal sauvé” e eles não aprenderam a obedecer os brancos ao ver seu herói queimar (JANIK, 2010, p. 485). Alguns vêem-no voando pelo céu como Solonga. A fuga do rebelde é descrita com reverência para o pensamento mágico e sua descrição tem paralelos com os relatos sobre Mackandal:

sabe-se lá por que artes de que deuses africanos, talvez Aganju, talvez Xangô, talvez Zaze, talvez Hevioçô—ou quem sabe Elegbá—, o negro Solonga, corpo em chamas, desprende-se do poste e transforma-se ele mesmo numa tocha humana, num aríete em chamas (ou um pássaro de fogo, atravessando o mar em busca de Ruanda?)” (LOPES, 2010, p. 23).

Testemunhar a execução de Solonga ensina Dos Santos, uma criança na época, o oposto da lição pretendido. Em vez de temer as forças coloniais, ele é inspirado a rebelar-se contra elas. Ele é batizado numa confraria e eventualmente funda Oiobomé com a ajuda de “santos” africanos. A imagem do “pássaro de fogo” reaparece quando o protagonista funda Oiobomé com a bênção dos indígenas. O menino aprende a se engajar com a luta quando vira homem.

O laço entre Oiobomé e Haiti também ilumina a história pouco ensinada de enredamento com a Guiana Francesa e o quilombola Pompée (GOMES, 2011). Ele chefiou uma revolta de escravos em 1802 que coincidiu com a Revolução de Saint-Domingue. Napoleão queria reinstaurar a escravidão na Guiana em 1802. Na obra, quando Dos Santos declara independência do Brasil, o quilombola lhe dá um elegante uniforme militar francês. Provavelmente pareceria com Toussaint Louverture (1743–1803), o libertador haitiano. Como Toussaint, Pompée, além de chefiar quilombolas, personifica os Direitos do Homem e Cidadão e é Bastide, o banqueiro inspirado pelos philosophes, que apresenta o guianense ao brasileiro. É a través da guerra de Toussaint contra Napoleão que Portugal usou o Brasil para invadir Guiana Francesa. Enquanto Haiti enfraqueceu e distraiu o exército francês, Inglaterra convenceu Portugal a se

apropriar da colônia francesa. O incipiente Oiobomé, vizinho da capital guianense, é atacado e queimado para dar uma “lição” aos escravizados, mas, como a execução de Solonga, a tragédia só inspira os oiobomense a lutar contra o colonialismo.

9. Lições de Cuba

Lopes termina a luta para fundar e manter a soberania sobre Oiobomé com uma aliança com a Cuba comunista. Quando Fidel Castro assumiu poder em 1959, seu governo mudou radicalmente como a história do seu país era contado. Na sua palestra de 1961, “Palabras a los intelectuales”, ele celebra o fato de Cuba ter finalmente declarado sua independência cultural. Isso significa que uma exescrava pode contar a sua história e que será estudada (SKLODOWSKA, 1992). Miguel Barnet entrevistou um antigo escravo fugião e veterano dos mambises independentistas que na época já tinha 104 anos. O resultado foi *Biografía de un cimarrón* (1966). O relato do rebelde indomável cria uma história para a nação majoritariamente afrodescendente que faz o negro seu protagonista como *Oiobomé*. *Cimarrón* pode interpretar-se como uma nova “novela nacional” como o livro de Lopes, mesmo não sendo um romance sentimental como as obras que Sommer pesquisa.

O autor carioca parece tão impressionado com *Cimarrón* que é um fator importante em suas personagens evitarem uma guerra. Logo depois da declaração de que Cuba era comunista, a primeira ministra Malvina Jackson deve aliar-se com Cuba ou com os Estados Unidos. Um jornal africano afirma que não há líderes negros nas forças armadas cubanas, mas Montejo vem à mente da primeira ministra junto com o afro-cubano Juan Almeida. Ela se lembra das declarações de Castro da luta contra o racismo na ilha. Enquanto Alejandro de la Fuente e outros mostram que, para Castro, o uso da identidade afro-cubana era estratégico e nem sempre beneficiava os afro-cubanos. Mas fica claro que Lopes respeita a soberania de Castro sobre o território cubano e não delata os problemas da Revolução.

Oiobomé tem uma evolução que é influenciada por Cuba mas que é afro-diaspórica. Os Estados Unidos ameaça-o com invasão pelas suas alianças políticas. Em vez de declarar solidariedade com Castro, ela manda um telegrama para Martin Luther

King, Malcolm X, and Huey Newton afirmando “contem com Oiobomé para o que der e vier,” o que quase resulta num ataque americano quando a mensagem é divulgada (LOPES, 2010, p. 208). Simultaneamente, um santeiro haitiano-cubano de nome Barbarito Vaillant chega a Oiobomé desde Santiago de Cuba. Ele acalma Jackson com uma cerimônia enquanto que alguns cobardes oiobomenses fogem para Miami como a elite cubana. Para o pequeno arquipélago, a ameaça americana é como se fosse a crise dos mísseis soviéticos em Cuba. Mas o desenredo é diferente. Devido à magia do sacerdote, a ameaça americana resulta ser literalmente um pesadelo e Jackson acorda. Como a neutralidade quase suíça durante as guerras mundiais, a primeira ministra também parece indiferente à Guerra Fria, agindo como seus precursores que brincavam falando “eles que são brancos, que se entendam”, se referendo às superpotências (LOPES, 2010, p. 160). Essa postura política é uma contra-narrativa da história do Brasil, um aliado importante das democracias transatlânticas durante ambas guerras. Por outro lado, como Haiti e Cuba, as origens e o sucesso de Oiobomé incluem a exportação de uma revolução, só que essa é afro-diaspórica. No século XIX, eles apoiam rebeliões que incluem a conspiração que provocou o Año de la Escalera (Ano da Escada) em Cuba (1844), os *maroons* de Trinidad e Jamaica e a rebelião de Nat Turner nos Estados Unidos. Eles dão refúgio aos garífunas de Saint Vincent e Guatemala. Enquanto que nem Haiti nem Cuba tiveram sucesso em exportar sua revolução para outros países, Oiobomé se inspira nos dois para reimaginar o Brasil como parte de uma cultura pan-africana.

10. A pedagogia do possuído

O romance de Lopes ensina o/a leitor/a que o conhecimento e a identidade nacional devem vir do povo. Desse jeito, exemplifica a pedagogia do oprimido de Freire. Redescobre as lições de Palmares, Haiti e Cuba para os afro-brasileiros, mostrando que eles podem ter posse da sua terra, sejam brasileiros ou quilombolas. Ensina para os afrodescendentes que sua luta é aliada com a dos negros e os indígenas por todo o Novo Mundo. Lhes mostra que a educação sobre a história afro-brasileira pode prognosticar uma sociedade justa e até utópica. Mas essa educação não deveria ser

só ocidental senão aberto às fés africanas que o vitalismo exemplifica. Lhes comunica que o Brasil tem muito para aprender se quer ser a terra do futuro.

Minha única crítica do romance de Lopes é que é romance. Esse gênero pode fomentar alfabetismo, o que continua sendo comum nas margens brasileiras. Provê modelos para os jovens de hoje. Porém, espero que algum dia o livro seja adaptado para o cinema, a televisão, o YouTube ou outra forma popular de mídia. Assim, o romance voltaria à função divulgativa e educativa que tinha no século XIX como um dos primeiros exemplos de cultura massiva. Como os romances de antanho, esses novos textos inspirariam os telespectadores a agir e criar seu próprio Oioiomé no Brasil.

Em suma, Lopes é um pensador afro-diaspórico que conhece mais do que o samba. Seu romance nos obriga a re-examinar seus outros textos. Sua obra extensa exige mais análise como o que foi apresentado nesse artigo. Reimagina o Brasil como um quilombo onde a política, a sociedade e a cultura beneficiam mais o país da maior população afrodescendente das Américas.

Referências

AFOLABI, N. “Quilombismo and the Afro-Brazilian Quest for Citizenship”. *Journal of Black Studies*, Temple University, n. 43.8, p. 847–71, nov. 2010

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2. ed. Londres: Verso, 1991. 247p.

ANDERSON, R. N. “The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil.” *Journal of Latin American Studies*, n. 28.3, p. 545–66, out. 1996

BARNET, E.; MONTEJO, E. *Biografía de un cimarrón*. 1. ed. Manchester: Manchester University Press, 2010. 200p.

BUARQUE DE HOLLANDA, S. *As raízes do Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997. 220p.

CARNEIRO, E. *O Quilombo dos Palmares*. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988. 226p.

Revista Communitas V2, N4 (Jul/Dez – 2018): Reflexões sobre escravidão moderna, migrações e ditaduras na literatura contemporânea

CASTRO, F. “Palabras a los intelectuales.” In: LUIS, W.; DESNOES, E. (Org.) *Los dispositivos en la flor: Cuba, literatura desde la Revolución*. 1. ed. Hanover: Ediciones del Norte, 1981. p. 5–47.

CASTRO-KLARÉN, S.; CHASTEEN, J. C. (Org.). *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. 1. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

CHASTEEN, J. C., “Introduction”. In: CASTRO-KLARÉN, S.; CHASTEEN, J. C. (Org.), *Beyond Imagined Communities*. 1. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. pp. ix–xxv.

CORDEIRO, J. F. P. “Ensino de História e identidade nacional: Desmontando os século dezanove.” *História e Ensino*, Londrina, n. 8, pp. 107–24. out. 2002

DE LA FUENTE, A. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. 1. ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001. 465p.

DERRIDA, J. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Tradução de Peggy Kamuf. 1. ed. Nova Iorque: Routledge, 1994. 198p.

DIVERSIDADE. “Lei que determina o ensino de cultura afro-brasileira e indígena esbarra em formação de professores e falta de institucionalização”. *Escola Pública*, 17 ago. 2016. Disponível em: <revistaescolapublica.com.br/textos/41/ensino-da-cultura-afro-e-indigena-330283-1.asp>. Acesso em: 21 nov. 2017.

DUARTE, E. A. “Margens da história: A revisitação do passado na ficção afro-brasileira.”

LiterAfro, Belo Horizonte, p. 1–13. 2015. Disponível em: <150.164.100.248/literafro/data1/artigos/ArtigoEADMargensdahistoria.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2017.

DUARTE, E. A. “O negro na literatura brasileira”. *Navegações*, Porto Alegre, n. 6.2, pp.

146–53. jul./dez. 2013 Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/viewFile/16787/10936>>. Acesso em: 26 set. 2018.

DUKE, D. *Literary Passion, Ideological Commitment: Toward a Legacy of Afro-Cuban and Afro-Brazilian Women Writers*. 1. ed. Pennsylvania: Bucknell University Press, 2008. 277p.

DUNN, C. *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*.

1. ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

Revista Communitas V2, N4 (Jul/Dez – 2018): Reflexões sobre escravidão moderna, migrações e ditaduras na literatura contemporânea

- EAKIN, M. *Brazil: The Once and Future Country*. 1. ed. Nova Iorque: Palgrave McMillan, 1998. 301p.
- ENNES, E. “The Trial of the Ecclesiastics in the Inconfidência Mineira.” *The Americas*, Oceanside, n. 7.2, p. 183–213, *JSTOR*, out. 1950 Disponível em: <www.jstor.org/stable/pdf/978630.pdf>. Acessado em: 21 nov. 2017.
- EVARISTO, C. “Nei Lopes.” In: DUARTE, E. A. (Org.), *Literatura e Afrodescendência no Brasil*, 2. ed. vol. 2. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- FAUSTINO, O. *Nei Lopes, Retratos do Brasil negro*. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2009. 134p.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1970. 107p.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. 1. ed. Rio de Janeiro: Global, 2003. 364p.
- FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. 1 ed. Detroit: Free Press, 1992. 418p.
- GATES, H. L. *Black in Latin America*. 1. ed. Nova Iorque: New York University Press, 2011. 258p.
- GOMES, F. S. “Africanos, tráfico atlântico y cimarrones en las fronteras entre la Guyana Francesa y la América Portuguesa, Siglo XVIII.” *Fronteras de la Historia*, Bogotá, n. 16.1, p. 152–75. 2011 Disponível em: <<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/398>>. Acesso em: 26 set. 2018.
- GUERRA, F. X. “Forms of Communication, Political Spaces, and Cultural Identities in the Creation of Spanish American Nations.” In: CASTRO-KLARÉN, S.; CHASTEEN, J. C. (Org.), *Beyond Imagined Communities*, 1. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. pp. 3–33.
- HEGEL, G. W. F. *Philosophy of History*, tradução de SIBREE, J. 1 ed. Nova Iorque: Barnes and Noble, 2004. 461p.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. “Kaxuyana.” *Povos Indígenas do Brasil*, 2014. Disponível em: <pib.socioambiental.org/en/povo/katxuyana/2155>. Acessado em: 21 nov. 2017.
- JANIK, D. “‘Mackandal sauvé’: La tradición mítica afrocaribeña confrontada

con las versiones textuales europeas.” *Romanische Forschungen*, Frankfurt am Main, 144.4, p. 484–96, nov. 2010 Disponível em: <<https://doi.org/10.3196/003581210793635052>>. Acesso em: 26 set. 2018.

KIRKENDALL, A. “Student Culture and Nation-State Formation.” In: CASTRO-KLARÉN, S.; CHASTEEN, J. C. (Org.), *Beyond Imagined Communities*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. pp. 84–114.

LOPES, N. *Bantos, malês e a identidade negra*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1988. 202p.

LOPES, N. *Contos e crônicas para ler na escola*. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. 167p.

LOPES, N. *Oiobomé: A epopéia de uma nação. Rapsódia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2010. 233p.

LOPES, N. “Partido ao cubo.” *Partido ao cubo*, Rio de Janeiro: Rob Digital Brasil, 2004. CD.

LOPES, N. *Rio negro, 50*. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015. 281p.

LOVEMAN, M. “The Race to Progress: Census Taking and Nation Making in Brazil (1870-1920).” *Hispanic American Historical Review*, Durham, n. 89.3, p. 435–70. ago. 2009

MACHADO DE ASSIS, J. M. *Esau e Jacó*. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008. 222p.

MARX, K.; ENGELS, F. “The Communist Manifesto.” In: Andy Blunden (Ed.), *Marx/Engels Selected Works*, 1. ed. vol. 1, Moscou: Progress Publishers, 1969, p. 98–137. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/index.htm>>. Acesso em: 26 set. 2018.

MELLO, S. R. “A Poética da Ancestralidade em ‘Oiobomé: a epopéia de uma nação’, de Nei Lopes.” *Maringá*, Maringá, n. 33.1, p. 149–50. 2010 Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4025/actascilangcult.v33i1.11788>>. Acesso em: 26 set. 2018.

MORE, T. *Utopia*. 17 ago. 2016. Disponível em: <literatureproject.com/utopia/index.htm>. Acesado em: 21 nov. 2017.

NASCIMENTO, A. *Quilombismo*. 1. ed. Albany: State University of New York, 1979. 281p.

PESSOA, M. B. *Formação de uma variedade urbana e semi-oralidade: O caso do*

Revista Communitas V2, N4 (Jul/Dez – 2018): Reflexões sobre escravidão moderna, migrações e ditaduras na literatura contemporânea

Recife, Brasil. 1. ed. Halle: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2003.

SCHWARTZ, J. “Um Brasil em tom menor: Pau-brasil e antropofagia.” *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, Medford, n. 24.47, p. 53–65. 1998

SKLODOWSKA, Elzbieta. *Testimonio hispanoamericano: Historia, teoría, práctica*. Nova Iorque: Peter Lang, 1992. 219p.

SOMMER, D. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. 1. ed. Berkeley: University of California Press, 1991. 418p.

UNZUETA, F. “Scenes of Reading: Imagining Nations/Romancing History in Spanish America.” In: CASTRO-KLARÉN, S.; CHASTEEN, J. C. (Org.), *Beyond Imagined Communities*. 1. ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003. p. 115–60.

VILLALTA, L. C. “‘Herói’ Tiradentes nunca se colocou a favor da abolição da escravidão e deve ser alvo de piadas.” *UOL Notícias*. 12 abr. 2014. Disponível em: <noticias.uol.com.br/opiniaio/coluna/2014/04/21/heroi-tiradentes-nunca-se-colocou-a-favor-da-abolicao-da-escravidao-e-deve-ser-alvo-de-piadas.htm>. Acessado em: 21 nov. 2017.

ZWEIG, S. *Brazil: A Land of the Future*. Tradução de BANGERTER L., 1. ed. Riverside: Ariadne, 2007.