

ESCAPAR DO “NEGRO MANTO DA NOITE”: AMOS TUTUOLA E MÁRIO DE ANDRADE

Escaping the “dark mantle of night”: Amos Tutuola and Mário de Andrade

Matheus Reiser Muller¹

<https://orcid.org/0009-0003-2072-7311> 

Jorge Wolff¹

<https://orcid.org/0000-0001-7856-607X> 

¹ Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, SC, Brasil. 88040-900 – ppglitufsc@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa como *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e os dois primeiros romances de Amos Tutuola podem ser lidos como um confronto à construção hegeliana do sujeito universal e sua exclusão dos povos colonizados. Partindo da crítica de Achille Mbembe à necropolítica, buscamos mostrar que africanos e ameríndios foram historicamente relegados à condição de “não-vivos”, espectros fora da História. Andrade e Tutuola respondem a esse apagamento através de narrativas que desestabilizam a lógica racionalista ocidental, privilegiando desrazão, metamorfose e espectralidade. Em ambas as obras, a jornada heroica é subvertida: não há reconciliação nem triunfo, mas estados liminares entre vida e morte que expõem a violência colonial. O fantástico, longe de alegoria escapista, funciona como regime ontológico alternativo. A leitura aproxima essas narrativas da hantologia derridiana, argumentando que elas reivindicam a presença ética dos espectros – vítimas do colonialismo e da escravidão – como condição para qualquer noção de justiça. Assim, Andrade e Tutuola elaboram poéticas que escapam ao “negro manto da noite” hegeliano, propondo modos de existência que recusam a universalidade excludente da modernidade.

Palavras-chave: necropolítica; hantologia; não-razão.

Abstract: This article examines how *Macunaíma*, by Mário de Andrade, and the two first novels of Amos Tutuola can be read as a confrontation with the Hegelian construction of the universal subject and its exclusion of colonized peoples. Drawing on Achille Mbembe’s critique of necropolitics, we argue that Africans and Amerindians were historically relegated to the condition of the “non-living,” specters placed outside of History. Andrade and Tutuola respond to this erasure through narratives that destabilize Western rationalist logic, privileging unreason, metamorphosis, and spectrality. In both bodies of work, the heroic journey is subverted: there is no reconciliation or triumph, but rather liminal states between life and death that expose colonial violence. The fantastic, far from functioning as escapist allegory, operates as an alternative ontological regime. This reading brings these narratives into proximity with Derridean hauntology, arguing that they reclaim the ethical presence of specters—victims of colonialism and slavery—as a necessary condition for any notion of justice. Thus, Andrade and Tutuola develop poetics that escape the Hegelian “dark mantle of night,” proposing modes of existence that refuse the exclusionary universality of modernity.

Keywords: necropolitics; hauntology; non-reason.

A filosofia ocidental forjou, desde o Iluminismo e o Idealismo alemão, um conceito de sujeito universal baseado na razão, que serviria de modelo para a humanidade. Entretanto, esse sujeito “universal” revelou-se excludente: construído tacitamente em oposição àqueles considerados fora da razão, como os povos colonizados da África e das Américas. Hegel, em *Filosofia da História* (1830), chegou a declarar que a África não participava da História consciente, descrevendo-a como “terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (Hegel, 1995, p. 83). Ao negar aos africanos e ameríndios a plena racionalidade e consciência, Hegel os colocava fora do regime de reconhecimento – eram, segundo ele, homens naturais sem caráter humano definido¹. Esse gesto filosófico ilustra uma lógica de exclusão: somente o europeu branco seria o sujeito de direito na história, enquanto o Outro colonizado ocupava a posição de objeto silencioso ou mesmo de não-vivo.

Achille Mbembe retoma essa questão ao formular o conceito de necropolítica, argumentando que o poder soberano moderno se define fundamentalmente pela capacidade de decidir quem *merece* viver e quem *deve* morrer, conforme uma assunção racional que hierarquiza vidas². Em outras palavras, determinadas populações foram historicamente marcadas para a morte social e física, habitando um limbo entre a vida e a morte.

Para ele, esse é um problema que está posto desde o início da modernidade, onde a ideia de razão estabeleceu um sujeito ocidental consciente de si, “considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação” (Mbembe, 2018, p. 9). Estes sujeitos, a partir de um projeto de comunicação e reconhecimento, são os detentores do poder em uma democracia que não visa os seres humanos enquanto iguais dentro de suas capacidades políticas.

Voltando a Hegel, veremos então que estes corpos detentores da razão são estabelecidos como sujeitos participantes de um *espírito do tempo*, de um *Geist*, que lhes concede o direito inalienável à liberdade e lhes dá valor enquanto indivíduos diante da História.

Hegel articula sua fenomenologia a partir deste princípio. O sujeito, por meio da razão, tem uma consciência-de-si, que o posiciona no mundo enquanto participante, mas que ainda não é suficiente para o alcance de suas faculdades humanas, porque se percebe enquanto coisa. Para que seu autorreconhecimento se complete, ele precisa da consciência do outro, para, em uma dialética negativa, se reconhecer *no* Outro. Ele diz: “A consciência-

¹ “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (Hegel, 1995, p. 84).

² “A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (Mbembe, 2018, p. 5).

de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico” (Hegel, 2003, p. 142). Com isso em conta, percebemos que Hegel estabelece um sujeito universal, relacionado com o mundo e com seus pares, numa concepção de participação com o *espírito do tempo* que não indica limites. Uma ontologia humanista e universal: “o ser que é reflexão sobre si mesmo” (Hegel, 2003, p. 40).

Mas esse ser, como aponta Susan Buck-Morss, não pode realmente ser universal quando olhamos para o contexto do Iluminismo e do Idealismo Alemão:

A liberdade, sua antítese conceitual, era considerada pelos pensadores iluministas o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes justamente no momento em que a prática econômica da escravidão — a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias — se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, ao ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a sustentar o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, paradoxalmente, a expansão global dos próprios ideais do Iluminismo que tão frontalmente a contradiziam (Buck-Morss, 2011, p. 131).

Portanto, se demonstra que o sujeito em questão é o Ocidental, mas propriamente onde este termo o demarca. E podemos ver suas exclusões no texto supracitado de Hegel, *Filosofia da História*, de 1837. Aqui, ele demonstra, sem os pretensos matizes de isenção axiológica de sua argumentação fenomenológica, como o *espírito*, o traço mais elevado do qual faz parte a razão do sujeito autorreconhecido, é parte constituinte do *Geist* universal:

O mundo compreende a natureza física e a psíquica. A natureza física intervém, igualmente, na história universal, e desde o início vamos atentar para esses relacionamentos básicos de determinação da natureza. Porém o espírito e o percurso de seu desenvolvimento são o substancial. Não temos aqui que considerar a natureza como ela é em si, um sistema da razão, realizado num elemento especial e singular, mas somente em relação ao espírito. É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança a sua realidade mais concreta (Hegel, 1995, p. 23).

Contudo, esta aparente abrangência democrática da História revela-se operante apenas para determinados sujeitos, deixando outros sistematicamente fora de seu horizonte de reconhecimento. É nesse ponto que tanto Macunaíma, ou os objetos de sua etnografia³, quanto Amos Tutuola e suas raízes iorubá⁴ se aproximam: não por afinidade

³ Segundo Hegel, os povos ameríndios seriam marcados por uma inferioridade física, moral e espiritual que os afastaria da plena participação na História universal: “A América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente impotente. [...] Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um crioulo e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer” (Hegel, 1995, p. 74-75).

⁴ De modo semelhante, Hegel caracteriza os povos africanos como exteriores à História e à racionalidade universal, descrevendo-os nos seguintes termos: “[Essa] África propriamente dita ficou fechada para o resto

temática imediata, mas por compartilharem uma posição estrutural de exterioridade em relação à razão que funda a História moderna. Ambos emergem de universos simbólicos situados fora do campo de reconhecimento desse sujeito, e é a partir dessa posição de fora que suas narrativas se tornam possíveis.

Partindo dessas acepções, vemos que o negro ou os autóctones do “Novo Mundo” não recebem o status de humano, sendo dispensáveis em suas existências, estando na mesma categoria do não-vivo. Assim, o sujeito racional hegemônico ergueu-se sobre a subjugação daqueles convertidos em espectros: povos inteiros tornados invisíveis na narrativa da modernidade, vivos, mas despojados de voz, de história e de reconhecimento.

2

É nesse contexto que podemos ler as obras *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e os romances de Amos Tutuola como projetos literários de desmontagem da razão hegemônica ocidental. *Macunaíma* (1928), rapsódia modernista de Andrade, e os romances *The Palm-Wine Drinkard* [O bebedor de vinho de palma: e seu finado fazedor de vinho na Cidade dos Mortos] (1952) e *My life in the bush of ghosts* [Minha vida na mata dos fantasmas] (1954), do nigeriano Amos Tutuola, constroem narrativas nas quais vigoram positivamente a desrazão, o espectral e a subversão das figuras heroicas tradicionais. Ambos os autores, em contextos distintos, mas dialogando com heranças afro-diaspóricas e indígenas, respondem ao relegamento de seus povos ao “negro manto da noite” com histórias que escapam às amarras da lógica ocidental.

Suas obras povoam-se de espectros, metamorfoses e eventos maravilhosos que rompem a distinção cartesiana entre real e imaginário, vida e morte, razão e “primitivo”. No lugar do herói iluminista – consciente, moral, conciliador – surgem anti-heróis errantes, amorais e irreverentes, que percorrem espaços *outros* (a mata, a floresta de fantasmas, a cidade mítica), em jornadas repletas de caos e encanto. *Macunaíma* é apresentado, ironicamente, como “o herói sem nenhum caráter”, alguém que desde o nascimento desafia as expectativas do *ethos* civilizado: preguiçoso, ardiloso e mutável, ele incorpora múltiplas identidades e línguas, movendo-se entre culturas sem nunca se fixar ou evoluir nos termos convencionais, sem estabelecer um caráter definido. Já o narrador-personagem de Tutuola – seja o *Bebedor de Vinho de Palma* em sua busca pelo esplêndido vinho perdido, seja o menino anônimo que adentra a Mata dos Fantasmas – é um sujeito igualmente distante do

do mundo, [...] terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (Hegel, 1995, p. 82-83); “O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias. Ou seja, à categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (Hegel, 1995, p. 83-84).



modelo heroico europeu: ele age por impulso, curiosidade e sobrevivência, interagindo com criaturas fantásticas e forjando alianças com mortos e espíritos. Nessas tramas, o fantástico não é mera alegoria escapista, mas sim parte intrínseca da realidade narrada, indicando uma lógica alternativa que rege esses universos ficcionais. Andrade e Tutuola, cada um à sua maneira, orquestram um desarranjo deliberado na estrutura do mito heroico, misturando fontes e desmontando a linearidade teleológica que a razão ocidental espera encontrar em toda grande narrativa.

Um aspecto central em ambas as obras é a estreita ligação entre vida e morte. A condição de morte-em-vida vivenciada pelos protagonistas espelha a situação descrita por Mbembe para os sujeitos coloniais⁵. Macunaíma, por exemplo, experimenta a morte e o além de formas múltiplas durante a rapsódia. É morto e esquartejado ao enfrentar o gigante Piaimã em São Paulo – “o herói picado em vinte vezes trinta torresminhos bubuiava na polenta fervendo” (Andrade, 1988, p. 45) –, mas logo é ressuscitado por Maanape, reconstruindo-o pedaço a pedaço. A morte, aqui, é transitória e reversível, quase um evento banal, sugerindo que Macunaíma habita um mundo em que as fronteiras entre estar vivo e estar morto são fluidas. De fato, pouco antes dessa cena, Macunaíma deliberadamente abdica de sua consciência: deixa-a na Ilha de Marapatá, antes de partir para a cidade grande⁶. Esse gesto simbólico – despir-se da consciência – torna-o literalmente um personagem entregue a um modo de ser fora da razão, guiado por uma lógica outra que contraria a racionalidade iluminista.

No desfecho do livro, Andrade consuma em definitivo a ruptura com o ciclo heroico tradicional: Macunaíma recupera a muiraquitã, mas, longe de restaurar a ordem, sente-se esgotado e sem rumo e abandona a terra, ascendendo ao céu como Ursa Maior, uma alma-penada que flutua solitária. Esse desfecho subverte o itinerário heroico: não há retorno triunfal nem reconciliação, mas uma existência espectral em que vida e morte se entrelaçam como estados reversíveis e inacabados⁷.

⁵ “Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em ‘estado de injúria’, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O curso da lenta vida de escravo se manifesta pela disposição de seu cativo em se comportar de forma cruel e descontrolada no espetáculo do sofrimento imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um elemento de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida” (Mbembe, 2018, p. 29).

⁶ “No outro dia Macunaíma pulou cedo na ubá e deu uma chegada até a foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas” (Andrade, 1988, p. 36).

⁷ Como aponta Gilda de Mello e Souza: “O capítulo que segue a vitória do herói (capítulo XV) já o põe às voltas com os mosquitos, as baratas, os monstros: o bicho Ponde, Mapinguari, Oibê, o Lobisomem; o capítulo XVI introduz no seu roteiro as doenças: o mal de Bauru, a zamparina, a moléstia de Chagas, a opilação; no capítulo XVII o herói já se arrasta até a tapera, na solidão e no silêncio, sentindo-se abandonado como ‘defunto sem choro’; logo mais cairá destroçado nos braços da Uiara, perdendo para sempre o talismã. Onde podemos ler o triunfo?” (Souza, 2003, p. 48-49).

As narrativas de Amos Tutuola seguem caminho semelhante, explorando a condição liminar entre vida e morte e expondo suas consequências políticas e ontológicas. O *Bebedor de Vinho de Palma* nos apresenta um narrador que se aventura pelo mundo do além em busca de seu serviçal produtor de vinho. Ele chega a morar na “Ilha dos Mortos” e visitar a “Cidade dos Mortos”, convivendo lado a lado com defuntos e espíritos. Contudo, por mais que transite no reino do além-túmulo, o *Bebedor* permanece um vivo – um intruso cuja presença é temporária, já que ele não pode permanecer lá definitivamente⁸. A própria existência liminar desse personagem – vivo entre os mortos, quase um fantasma, mas não completamente – ilustra a ideia de uma vida incompleta, suspensa.

Essa inconciliável condição de *vivo-entre-mortos* é bem descrita na passagem onde o *Bebedor* se encontra presente diante da Morte:

Daí eu comecei a andar na estrada da Morte, e demorei umas oito horas para chegar lá, mas pra minha surpresa eu não encontrei ninguém nessa estrada até chegar lá e fiquei com medo por causa disso. Quando cheguei na casa dela (Morte), ela não estava em casa naquele momento, ela estava em sua horta de inhame, que era muito perto da casa, e eu encontrei um tamborzinho deitado na varanda, daí batuquei pra Morte como um sinal de saudação. Mas quando ela (Morte) ouviu o som do tambor, ela perguntou assim: “Esse homem ainda está vivo ou já morreu?”. Então eu respondi: “Eu ainda estou vivo, eu não morri” (Tutuola, 2024, p. 13-14).

Ao final da narrativa, como em *Macunaíma*, vemos a mesma quebra de expectativa do ciclo heroico tradicional: após ser expulso da Cidade dos Mortos, o *bebedor* recebe o objeto mágico de seu empregado, um ovo encantado, manancial de dádivas infinitas. Mas, como a muiiraquitã, percebemos a mesma lógica da recuperação onde, no fim, não há triunfo. O bebedor volta para sua cidade sem o vinhateiro, mas com o ovo que proporciona tudo o que desejar. Muitos de seus antigos amigos vêm visitá-lo então para beber do vinho de palma que é abundante, e comem muito também.

Devido a uma indisposição do Céu com a Terra, a chuva para e a fome começa, então rogam que o bebedor de vinho de palma lhes dê comida. Ele dá e imediatamente se enfada, de modo que sua casa fica constantemente rodeada de famintos, e ele não consegue usufruir, da sua maneira, a dádiva de seu prêmio. Eventualmente, o ovo se quebra, a dádiva se rompe e, quando ele pede qualquer coisa, milhares de chicotes arrebatam a multidão.

O razoamento triunfal do *fim* da narrativa acaba eclipsado, o desfecho fica recalcado naquilo que a razão não pode alcançar. Ou melhor, ocultado na sem-razão de uma

⁸ O *bebedor*, ao fim de sua jornada, encontra seu vinhateiro na Cidade dos Mortos, mas este o impede de ficar: “Daí ele me falou que não podia me acompanhar de volta até minha cidade porque um morto não podia morar com os vivos e suas características não seriam mais as mesmas” (Tutuola, 2024, p. 93). E ainda: “Ele falou pra nós que os mortos brancos e negros moravam na Cidade dos Mortos e que lá não tinha nem uma criatura viva sequer, de jeito nenhum. Porque tudo o que eles faziam lá era errado para os vivos e tudo o que os vivos faziam era errado para os mortos também” (Tutuola, 2024, p. 93).

metafísica ocidental.

No seu segundo romance, *My life in the bush of ghosts* (1954), Tutuola aprofunda essa imersão na espectralidade. O protagonista-narrador, um menino de sete anos, foge de sua aldeia devido à irrupção de uma guerra e inadvertidamente adentra uma floresta habitada por espíritos. Ali permanece por longos 24 anos entre fantasmas de todo tipo, deslocando-se de aldeia em aldeia num convívio íntimo com seres do além. Ele aprende a língua dos mortos e as regras desse mundo oculto, a ponto de um espectro – o primo falecido que ele reencontra – se propor a ensiná-lo a ser morto para que possa viver entre eles sem restrições. Estuda para se tornar um defunto de pleno direito e, finalmente, surge “qualificado como um morto completo” (“qualified as a full dead man”⁹).

Essa situação insólita carrega forte sentido metafórico: sinaliza a internalização da condição de morte-em-vida. Tutuola insere aqui, de maneira fabulosa, a realidade brutal da colonização e da escravidão: para sobreviver num mundo governado por fantasmas (leia-se, pelos poderes necropolíticos que matam em vida), o sujeito colonizado precisa, ele próprio, adquirir traços de fantasma.

Em *My life in the bush of ghosts*, após “formar-se” espectro, o protagonista retorna da mata na esperança de reencontrar a família, mas é imediatamente capturado e vendido como escravo, vivenciando na própria carne a morte-em-vida descrita por Mbembe. Fora da floresta fantasmática, a barbárie colonial prova-se ainda mais letal. Um gesto irônico encerra a trama: seu irmão – agora senhor de escravos – o compra e o liberta. Mesmo livre, o narrador permanece inquieto, consumido pelo desejo de voltar à mata que, paradoxalmente, lhe ofereceu mais “lar” do que o mundo civilizado. O romance se encerra com uma frase enigmática e perturbadora: “This is what hatred did.” [“Foi isso que o ódio fez.”] (Tutuola, 1994, p. 174): sem maiores explicações, essa sentença final ecoa como o fantasma de um crime histórico não expiado, uma alusão talvez aos horrores do ódio colonial que destruíram sua infância e sua comunidade. Trata-se de um fim em aberto e circular, que deixa um gosto de perda e injustiça irresolutas.

4

Tanto *Macunaíma* quanto as histórias de Tutuola recusam, portanto, a lógica conciliatória e teleológica típica da narrativa do herói ocidental. Se na estrutura superficial ambas as obras poderiam lembrar contos de aventura – um herói que parte em busca de

⁹ “Then he said — ‘You will not be able to live with deads, of course, as you soon become a full ghost and also hear the language of ghosts, so by that I will teach you until you will qualify to be a full dead person.’ After some weeks he handed me to one of the principals of his schools as a new scholar, then I started to learn how to read and write. In the evening my cousin would be teaching me how to be acting as a dead man and within six months I had qualified as a full dead man”. [“Então ele disse — ‘Você não será capaz de viver com os mortos, é claro, pois logo se tornará um fantasma completo e também passará a ouvir a língua dos fantasmas; por isso, eu o ensinarei até que você se qualifique como uma pessoa completamente morta.’ Depois de algumas semanas, ele me entregou a um dos diretores de suas escolas como um novo aluno; então comecei a aprender a ler e escrever. À noite, meu primo me ensinava a agir como um homem morto, e em seis meses eu já havia me qualificado como um morto completo.”] (Tutuola, 1994, p. 152, tradução nossa).

um objeto mágico, supera provas e retorna –, na execução efetiva elas subvertem completamente esse modelo. Seus “trunfos” não geram redenção nem restabelecem a ordem. Macunaíma recupera a muiraquitã só para sucumbir ao cansaço e desaparecer como constelação; o jovem de *My life in the bush of ghosts*, ao regressar, encontra a escravidão, testemunho de que o real é mais assombrado que a floresta dos mortos. Essa estética de não-conciliação manifesta-se na abundância de ambiguidades, ironias e finais inconclusos. Ao invés de sanarem a “carência” inicial e reestabelecerem a ordem comum (no estilo das fábulas clássicas), as obras deliberadamente deixam feridas abertas – perdas que não se anulam, traumas que não se resolvem, lacunas de sentido que não se preenchem. Essa opção estética não é gratuita: ela reflete uma visão de mundo em que a História não foi reconciliada, especialmente para aqueles sujeitos antes considerados por Hegel como sem história. Meros espectros.

E esta figura do espectro, vinculada àqueles excluídos do horizonte histórico pleno, encontra no contexto colonial sua materialização mais violenta. O que em Hegel aparece como exclusão ontológica e histórica será radicalizado, nas colônias, como regime efetivo de morte. Ponto em que a leitura de Achille Mbembe se torna decisiva:

[O]s selvagens pareciam fantasmas, ilusões. Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos “naturais”, que carecem do caráter específico humano, da realidade especificamente humana, de tal forma que, “quando os europeus os massacravam, de certa forma não tinham consciência de cometerem um crime”. Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar a qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade (Mbembe, 2018, p. 36).

A ausência de desfecho reflete o luto e a violência estrutural que marcam os povos colonizados, nos quais a promessa iluminista jamais se realizou. Nesse sentido, Macunaíma e os personagens de Tutuola escapam do “negro manto da noite”, não através de uma assimilação à luz europeia, mas criando um outro espaço de existência onde a vida proscria encontra brechas para afirmar-se. É um espaço de não-consciência (no sentido de recusa da consciência colonizada imposta) e de espectralidade, em que estar “à margem” converte-se em potência de invenção e fuga aos controles necropolíticos. Essa fuga, porém, não deixa de ter um caráter profundamente ético e político: ao recusar as falsas conciliações da narrativa do vencedor, essas obras mantêm viva a memória do trauma e da perda, clamando por justiça.

Chegamos, assim, à dimensão espectral como proposta ética em Tutuola e Andrade, em ressonância com a *hantologia* de Jacques Derrida. Se a metafísica da razão hegeliana relegou africanos e ameríndios à condição de sombras fora da História, essas narrativas literárias reivindicam o direito das sombras, das assombrações, de habitem nosso presente. Elas nos ensinam, simbolicamente, a “aprender a viver com os fantasmas”, isto



é, a conviver com as ausências que nos constituem e nos assombram, reconhecendo nelas parte integrante de nossa realidade. Derrida sugere que estar com os espectros é, em si, uma política da memória, da herança e das gerações. Em *Espectros de Marx*, o filósofo afirma, em sua linguagem *sui generis*, que nenhuma justiça genuína é possível sem levar em conta aqueles que já morreram ou que ainda não nasceram – os espectros dos oprimidos de ontem e os a vir de amanhã:

Mesmo e antes de tudo se isto, o espectral, *não existe*. Mesmo e antes de tudo se isto, sem substância nem essência nem existência, *não está jamais presente enquanto tal*. O tempo do “aprender a viver”, um tempo sem presente tutor, consistiria nisto, o exórdio nos encaminha para isto: aprender a viver com os fantasmas, no encontro, na companhia ou no corporativismo, no comércio sem comércio dos fantasmas. A viver de outro modo, e melhor. Não melhor, mais justamente. Mas *com* eles. Não há *estar-com* o outro, não há *socius* sem este *com* que, para nós, torna o estar-com em geral mais enigmático do que nunca. E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações.

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*; aí onde ela não está mais, entenda-se, aí onde ela não está mais *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma — não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito— parece possível ou pensável sem o princípio de alguma responsabilidade, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo. Sem essa *não-contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que não estão *presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes e vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde?”, “onde amanhã?” (“*whither?*”) (Derrida, 1994, p. 11-12).

Esse princípio de responsabilidade para com os ausentes ecoa vividamente no projeto literário de Andrade e Tutuola. Seus textos nos obrigam a encarar os fantasmas legados pela escravidão, pelo colonialismo e pelas violências diversas que cimentaram a modernidade. Mário de Andrade em *Macunaíma*, ao incorporar mitos indígenas e afro-brasileiros desprezados pela História oficial, faz dos “sem-história” os protagonistas de uma nova epopeia, ainda que fragmentária e inconclusa. Amos Tutuola, ao dar voz a espíritos iorubás em língua inglesa, infiltra a cosmovisão africana no cânone ocidental e lembra que



os mortos e esquecidos – inclusive as vítimas anônimas da opressão – seguem entre nós, exigindo reconhecimento. Essas obras, ao desmontarem a razão hegemônica e ao darem centralidade à desrazão e ao espectral, abrem caminhos alternativos para pensarmos os traumas do passado e a responsabilidade para com os que já não estão ou ainda não chegaram.

Escapando do “negro manto da noite”, Amos Tutuola e Mário de Andrade nos legam uma imaginação radical onde o convívio com fantasmas não é assombro paralisante, mas sim um chamado à ética: um compromisso de lembrar, de não conciliar com a opressão, de, finalmente, encontrar novos modos de vida em comum – e com eles, os espectros, como propõe Derrida, em nome da possibilidade de vislumbrar alguma justiça.

Referências

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**, o herói sem nenhum caráter. Edição crítica. Coordenação de Telê Porto Ancona Lopez. Brasília, DF: CNPq, 1988. (Coleção Arquivos, v. 6).

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. Trad. de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 90, p. 131-171, jul. 2011.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da história**. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O tupi e o alaúde**: uma interpretação de Macunaíma. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

TUTUOLA, Amos. **O bebedor de vinho de palma**: e seu finado fazedor de vinho na Cidade dos Mortos. Tradução e posfácio: Fernanda Silva e Sousa. São Paulo: Carambaia, 2024.

TUTUOLA, Amos. **The palm-wine drunkard; and, My life in the bush of ghosts**. New York: Grove Press, 1994.

NOTAS DE AUTORIA

Matheus Reiser Müller (matheusreiserm@gmail.com) é graduado em Letras – Português pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente, é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Literatura da UFSC (PPGLit). Sua atuação concentra-se na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira, especialmente em questões relacionadas à autoficção e à performance.

Jorge “Joca” Wolff (jocawolff@gmail.com, Porto Alegre, 1965) é tradutor e professor de Literatura Brasileira na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Autor de *Telquelismos latino-americanos. A teoria crítica francesa no entre-lugar dos trópicos* (Buenos Aires: Grumo, 2009; Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2016) e



de *daltontrevisan.com*. *Ensaios a partir da vida-obra de Dalton Trevisan* (Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2025), entre outras publicações.

Agradecimentos

Não se aplica.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da ABNT

MÜLLER, Matheus Reiser; WOLFF, Jorge. Escapar do “negro manto da noite”: Amos Tutuola e Mário de Andrade. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 31, p. 01-11, 2026.

Contribuição de autoria

Matheus Reiser Muller: concepção, coleta de dados e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Jorge Wolff: concepção, coleta de dados e análise de dados, elaboração do manuscrito, redação, discussão de resultados.

Financiamento

Não se aplica.

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.

Conflito de interesses

Não se aplica.

Licença de uso

Os/as autores/as cedem à Revista Anuário de Literatura os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution \(CC BY\) 4.0 International](#). Esta licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

Publisher

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus/suas autores/as, não representando, necessariamente, a opinião dos/as editores/as ou da universidade.

Histórico

Recebido em: 08/04/2026

Aprovado em: 05/06/2026

Publicado em: 06/10/2026

