

O hibridismo no Atlântico Negro do Sul: o exemplo de *Chombo*

LOURDES MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL
(University of California — Santa Cruz)

Nos últimos vinte e cinco anos, a redefinição afrocêntrica das literaturas afro-latino americanas tem gerado análises críticas e debates teóricos muito produtivos sobre a questão da “autenticidade” na forma como a “raça” se insere nos escritos da América Latina¹. Entretanto, ao lidar com as literaturas e culturas da América “Afro-Latina”, não me preocupo com questões de autenticidade, mas sim com um fator que é central se tomarmos a “América Afro-Latina” como um sistema conceitual ou especulativo. Refiro-me à questão da hibridização e do *híbrido* ou, mais especificamente, do *mulato* como marco teórico para ler esse *lugar* chamado “América Afro-Latina”. Além de tentar introduzir uma consciência histórica na discussão contemporânea do conceito de hibridização, mostrarei como este continua profundamente entranhado nos discursos afro/pós-coloniais — inclusive nos discursos vindos de autores auto-identificados como “negros” da América Latina e do Caribe.

A primeira parte deste trabalho envolve uma discussão histórico-conceitual sobre o hibridismo, a partir do modo como ele tem sido posto em jogo dentro de vários paradigmas bio-culturalistas da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa. Passo então à discussão do

conceito de Atlântico Negro [*Black Atlantic*] elaborado por Paul Gilroy, e a uma crítica aos vários modos como latino-americanos têm conceitualizado o hibridismo. Para concluir, focalizo o romance afro-panamenho *Chombo*, escrito em Los Angeles, Califórnia, por Carlos Wilson, sob o pseudônimo Cubena, e publicado em 1981, em espanhol, pelas Ediciones Universal em Miami, Flórida. Embora relativamente desconhecido para os estudiosos e pesquisadores das culturas do Atlântico Negro, o romance aponta claramente na direção de um dos capítulos ainda não escritos da história da diáspora africana na América Latina. Voltarei a esse ponto mais tarde neste ensaio. Além do mais, *Chombo* nos proporciona um espaço admirável, tanto para repensar questões como o pluralismo cultural, a formação da identidade nacional, racial e étnica, as diásporas e o próprio hibridismo no chamado Atlântico Negro, quanto para trazer à tona o caráter romântico do conceito etno-regionalista de Gilroy.

Sobre o hibridismo

O hibridismo não é apenas um fenômeno sexual, social e cultural, ou um modelo conjectural para se pensar a produção escrita e a dinâmica social da América Latina, mas também um ideologema, ou seja, uma unidade básica de análise do discurso multifacetado, polissêmico e ideológico da identidade cultural e racial na América Latina e no Caribe². Ligando entre si questões de raça, política e sexualidade, o hibridismo desempenhou um papel preponderante nos discursos científicos, políticos e sociais do século 19. Mesmo tendo diversos e conflituosos contornos políticos, a noção de hibridismo esteve, por exemplo, no centro (1) do argumento poligenista, (2) da tese da amalgamação, (3) da versão negativa dessa tese, (4) do argumento da decomposição e (5) da subdivisão do hibridismo em espécies “próximas” e “distantes”³. Do final do século 19 em diante, quando o discurso do hibridismo foi reconfigurado, a partir da substituição da idéia científica de *degeneração* por grandes teorias de *regeneração*, o

hibridismo permaneceu como figura central da maior parte das utopias bio-culturalistas presentes na América Latina, entre as quais a “nossa América mestiça” (José Martí), a “raça cósmica” (José Vasconcelos), a “cor cubana” (Nicolas Guillen), a “democracia racial” (Gilberto Freyre), a “transculturização” (Fernando Ortiz), o “café com leite” (Partido Acción Democrática Venezuelana) e o “real maravilhoso” (Alejo Carpentier). De modo semelhante, o hibridismo está expresso em modelos bio-culturais articulados mais recentemente nos Estados Unidos e na Europa, por intelectuais das diásporas latino-americana e caribenha, tais como os que aparecem nos conceitos de fronteira e consciência da mestiça, de Gloria Anzaldúa (*Borderlands/La Frontera*, e “Mestiza Consciousness”, 1987); da ilha que se repete, de Benitez Rojo (*La isla que se repite*, 1989); ou do Atlântico Negro (*The Black Atlantic*, 1993), de Gilroy. Minha sugestão é que esses paradigmas contemporâneos sejam lidos, em parte, como *leitmotif* das teorias latino-americanas mais antigas, ou seja, como novos desdobramentos do hibridismo no final do século 20, já que está claro que o conceito de hibridismo “muda ao se repetir, mas também se repete ao mudar”⁴.

Exploremos rapidamente o conceito apresentado por Gilroy, que é uma das mais recentes invocações teóricas de hibridismo no discurso pós-colonial. A formação transnacional e intercultural que Gilroy denomina Atlântico Negro é não só uma criação híbrida resultante da interseção de África, Europa e Caribe, como também o *locus* a partir do qual se articula uma resposta nitidamente negra (ainda que híbrida) à modernidade; isto é, uma resposta baseada numa “consciência dupla” (termo tomado de empréstimo a Du Bois) de estar *ao mesmo tempo* dentro (como europeu) e fora (como negro). Além disso, à medida em que Gilroy critica o nacionalismo negro e as tendências afrocêntricas atuais por recorrerem a raízes africanas “puras”, e convida o leitor a imaginar o Atlântico Negro como uma formação desenvolvida nas várias rotas onde os povos africanos foram inicialmente *dispersos* pelo sistema da escravidão, ele está, a meu ver, redefinindo hibridismo como *diasporização*⁵, como *forma de disjunção que desestabiliza o*

hibridismo, tanto como síntese — evidente no próprio processo de conceitualização da formação diaspórica que ele denominou Atlântico Negro — quanto como simbiose⁶ — constatada na “consciência dupla” de ser ambos ao mesmo tempo. O termo é bem sucedido na medida em que consegue a desestabilização do hibridismo enquanto síntese e simbiose, ao coexistir simultaneamente com essas idéias, como um modo composto, compósito e *poligênico*. Meu emprego do termo hibridismo como modo poligênico de ser/estar no mundo vai além da definição de “heterogêneo” por Cornejo Polar, onde heterogêneo denota “status sócio-cultural *duplo*” que resulta do “*entroncamento* conflituoso de *duas* sociedades e duas culturas⁷”. Ao contrário, proponho a noção de poligênico como *disjunção e multiplicidade*, ao invés do resultado de negociações dialéticas entre *duas* entidades ou de identidades opostas⁸. De qualquer forma, minha noção de poligênico — tentando fugir tanto do pensamento binário quanto do essencialismo implícito na noção de duas sociedades, culturas ou momentos originais (ou originários), da qual emerge o terceiro mundo — tem mais a ver com a noção de “terceiro espaço”, de Homi Bhabha⁹, do que com a de consciência dupla, de Du Bois, ou com a de heterogeneidade, de Cornejo Polar.

Assim como no conceito de Atlântico Negro, o hibridismo também foi usado como síntese e simbiose no contexto da América Latina. Na primeira modalidade, o hibridismo serviu (pelo menos no discurso científico) para criar uma identidade nova e estável (seja mulata ou mestiça) a partir da fusão das duas identidades que a engendraram. Assim, no sentido de fusão, o hibridismo está profundamente implicado na sustentação do modelo assimilacionista de hegemonia racial e cultural promovido pelo estado no Caribe e em países da América continental tais como o Brasil, a Colômbia, a Venezuela, e o México. Dada sua qualidade procriativa — como amalgamação racial e/ou cultural — deve-se notar também que o hibridismo é “naturalmente” parte da política da heterossexualidade, transformando aquilo que é geralmente considerado um ato transgressor de desejo racializado (entre brancos e

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

negros, por exemplo) em um ato/pacto sancionado pela retórica semi-oficial. Na verdade, virtualmente todas as utopias centradas no hibridismo que surgiram na América Latina, sobretudo a partir do século 19 (tais como o *branqueamento*, a *raça cósmica*, a *cor cubana*, e o *café com leite*, entre outros), dependiam explicitamente do sexo heterossexual e inter-racial *qualificado* para futuramente alcançar a “síntese feliz” que produziria a “quinta raça” (seja ela mulata ou mestiça), uma nova raça histórica dotada de atributos meta-raciais¹⁰.

Como simbiose, por outro lado, o hibridismo deu lugar a uma plethora de relações homo-sociais (e às vezes homoeróticas) altamente complexas¹¹. À diferença do hibridismo-como-síntese, o hibridismo-como-simbiose não cria uma nova forma estável, mas tenta equilibrar-se entre as *duas* formas, discursos ou sistemas, resultando no que Du Bois e Cornejo Polar denominaram respectivamente “consciência dupla” e “status sócio-cultural dual”, e que eu preferiria caracterizar como um *equilíbrio inquieto*. Como equilíbrio inquieto ou instável, o hibridismo tem servido de base para modos originais e criativos que artistas, políticos, críticos culturais e cientistas sociais encontram para negociar os contatos permeáveis e a grande promiscuidade entre os vários povos e culturas das Américas — além de ter permitido abordar as tensões de ser tanto africano, índio, indiano, ou asiático quanto europeu. O problema que vejo nas interpretações de hibridismo como síntese ou como simbiose é que ambas estão firmemente enraizadas numa lógica binária e estruturalista, incapaz de equacionar a fenomenologia de uma ordem mundial baseada na *epistême* do *trans*.

Na verdade, contrária ao pronunciamento de Gilroy de que no novo mundo as identidades africana, índia e indiana, por um lado, e européia por outro “parecem se excluir mutuamente”¹², eu diria que pelo menos desde o século 18 várias partes do Atlântico Negro, como a Jamaica e o Brasil (para citar apenas dois exemplos com histórias coloniais bem diversas)¹³, começam progressivamente a ter algumas dessas categorias (particularmente a africana e a européia) como

mutuamente influentes, primeiro na própria definição do habitante do novo mundo — *criollo* (em oposição ao Velho Mundo) — e, no século seguinte, “americano” (em contraste com europeu, africano ou índio). Na verdade, penso que só no final do século 19, com a nova dimensão de americanismo proposta por José Rodó, é que essas categorias passam a se excluir mutuamente no discurso da *latinidad*, que insiste numa identidade latino-americana espiritual superior à irracionalidade sensual desordenada de Caliban e aos abjetos valores pragmáticos da cultura *anglo-americana*.

É só a partir dos anos vinte, no entanto, e em países como México, Cuba, Venezuela e Brasil, eminentemente mestiços, que os discursos político-científico e/ou estéticos, promovendo ativamente as idéias de hibridismo-como-fusão, *mestizaje* cultural ou antropofagia, como parte do projeto de modernização e reconfiguração nacional na cultura, na política e nas artes, tornam-se capazes de integrar categorias tais como africano, índio e europeu em relações isomórficas. Assim, categorias privilegiadas como mestiço (“raça de bronze”) e mulato (“*café con leche*” ou “color cubano”) vão se tornar emblemáticas de um tipo nacional e de nações racialmente democráticas¹⁴. Na verdade, além das nomenclaturas, em virtualmente toda a extensão da América Latina negra, com exceção do Haiti — que adota oficialmente a ideologia da *negritude* —, a construção da cultura nacional e da identidade cultural nacional se apoia sobre a noção de hibridismo racial e cultural, e não de pureza (seja negra ou branca, africana ou européia).

Hibridismo e escritura

Desde a metade do século 19, escritores da América Latina têm procurado antropofagizar, ou seja, apropriar-se da cultura de outros através de “raça”, etnia, classe ou sexualidade. No caso de “raça”, muitos escritores (principalmente pessoas nostálgicas do sexo masculino, brancos ou identificados como tal, de classe média, e algumas do sexo

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

feminino) fantasiam sobre o cruzamento com outra raça, alcançando variadas nuances do que eu chamaria de “síndrome do negro [ou índio]-por-dentro”, uma posição de sujeito controvertida, facilmente reconhecível, por exemplo, nos romances de Jorge Amado e Alejo Carpentier, em praticamente toda a poesia negrista dos anos vinte e trinta, e também na obra crítica de etnógrafos culturais como Gilberto Freyre, Fernando Ortiz, Lydia Cabrera e Pierre Verger, entre muitos outros. Esse tipo de transmigração, como Robert Young sugeriu recentemente, “é a forma tomada pelo desejo colonial, cujas fantasias e objetos de atração foram certamente cúmplices do colonialismo”, mas também, e de forma paradoxal, do saber¹⁵.

A aplicação do conceito de “desejo colonial” no contexto cultural da América Latina, no entanto, exige a diferenciação entre modos internos e externos de colonialismo, e entre as diferentes formas de alteridade por eles produzidas. No contexto latino-americano, o(a) escritor(a) *criollo(a)* branco(a) ou identificado(a) como tal, além de ter sido primeiro um sujeito colonial e depois neocolonial, foi também um agente colonial interno em relação aos outros — escravos, negros ou mulatos, índios, pobres, mulheres, quem quer que ele(a) desejasse colonizar, ou seja, descobrir, explorar, definir, e sobretudo disponibilizar para uma “mistura”, exercendo assim o que se chamou de “vocação antropofágica” do escritor latino-americano¹⁶. Poder-se-ia também argumentar (embora, admito, com menor provocação) que além de ser lida como forma de “desejo colonial”, tal transmigração poderia ser interpretada como expressão do intercâmbio entre as diferentes “raças” e culturas mapeadas pelo processo de transculturação intelectual nas Américas. Pois como Gilroy já observou, ecoando Edward Brathwaite, Nicolas Guillén, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Edouard Glissant, entre outros da lista de autores que têm teorizado sobre o hibridismo no Caribe e na América Latina, “as culturas reflexivas, a consciência dos colonizadores europeus e as consciências dos africanos que eles escravizaram, as dos índios que eles mataram e as dos asiáticos que eles puseram em trabalho forçado não [...] estavam hermeticamente

separadas umas das outras”¹⁷, pelo contrário, havia (e continua havendo) um “hibridismo e [uma] mistura de idéias inevitáveis”¹⁸ entre elas.

De fato, desde Inca Garcilaso, os escritores latino-americanos jamais deixaram de representar e/ou estudar o mecanismo dos intrincados processos de contato, intrusão e fusão cultural. Indo mais além, eu sugeriria que ler suas obras é ler a história híbrida da região. Por outro lado, até bem recentemente, a maioria dos autores da América Latina não abordava a mecânica do hibridismo como *disjunção*, em lugar de síntese ou simbiose, o que necessariamente revelava um hibridismo excêntrico, radical e poligênico. Nesse aspecto, *Chombo* representa uma grande contribuição não só aos estudos da diáspora africana, como também ao debate contemporâneo sobre hibridismo.

Antes de discutir *Chombo* com mais detalhe, gostaria de fazer uma breve análise do termo seminal re-significado por Gilroy, o Atlântico Negro (embora, por questão de precisão eu devesse me referir a ele como o Atlântico Negro do Norte¹⁹). Gostaria de prefaciar essa breve crítica ao mapeamento desse espaço transnacional feito por Gilroy com uma citação elucidativa de *The Repeating Island* que diz: “a. C. [antes do Caribe], o Atlântico nem mesmo tinha nome²⁰”. Ainda que alguns possam equivocadamente ler minha escolha para a citação como uma invocação chauvinista da terra natal, já que me coloco totalmente como mulher caribenha, na verdade pretendo usar a citação de Benitez Rojo como estratégia para contra-argumentar o olhar anglocêntrico de Gilroy. Até onde sei, apenas um crítico escreveu chamando atenção para o anglocentrismo de *The Black Atlantic*, de Gilroy, ou, em outras palavras, para o “posicionamento norte-atlântico/europeu” do sujeito que escreve²¹.

Eu também discordo de Gilroy nesse sentido. Insisto que ele deveria ter intitulado seu livro *O Atlântico Negro do Norte* [*The Black North Atlantic*], já que não leva em consideração a maioria dos territórios ao sul do Trópico de Câncer (a maior parte do Caribe, a América Central e a do Sul), ou seja, precisamente as áreas que, segundo

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

historiadores e cartógrafos da diáspora africana, receberam a maior porcentagem de africanos nas Américas e que são absolutamente ignoradas²². Na verdade, Gilroy age como outros críticos culturais da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos que parecem reconhecer apenas superficialmente a América Latina Negra, com exceção da Jamaica e do Haiti. Acredito que essa negligência se deve a uma leitura metonímica das Américas, que privilegia alguns lugares (Estados Unidos e Jamaica) e os trata como se eles constituíssem e pudessem sintetizar a totalidade das Américas ou, mais especificamente, a totalidade da diáspora africana. Um intelectual de culturas atlânticas negras, incluindo a diáspora africana no Atlântico Sul, teria certamente que inserir a América Latina ao construir o paradigma para seus estudos. Ele se engajaria, sem dúvida, numa área que, por causa de suas próprias especificidades históricas, resiste àquele caráter claramente romântico, ou utópico, da comunidade étnica que Gilroy atribui ao Atlântico Negro, com base numa tipologia que percebo ser delineada em seu livro. Gilroy caracteriza toda essa enorme área como tendo (1) um nome coletivo, o negro (como em Atlântico Negro), (2) um mito de origem, a escravidão, (3) um território, o Atlântico (a norte do trópico de Câncer, é claro), (4) uma história compartilhada de desterritorialização e opressão por europeus, (5) uma cultura específica compartilhada e (6) um senso de solidariedade diaspórica.

O primeiro problema que vejo na poética do Atlântico Negro elaborada por Gilroy é a ausência de nuances num livro cujos alegados princípios norteadores seriam exatamente as figuras da disjunção, da itinerância e do hibridismo. Na verdade, a primeira pergunta que me veio ao ler Gilroy foi: quais foram os efeitos dos sistemas opostos de hegemonia racial atuantes nas Américas (isto é, o “modelo de assimilação” da incorporação racial promulgada na América Latina contra o sistema binário, separatista, ainda em jogo nos Estados Unidos²³)? Porque esses sistemas não são sequer mencionados? Gilroy parece menosprezar esse pequeno mas importantíssimo detalhe histórico. A meu ver, embora seja não só possível como desejável que se

criem nexos entre partes da diáspora africana, é também importante reconhecer, junto com Sidney Mintz e Benitez Rojo, que as experiências dessa diáspora foram caracterizadas por formas diferentes de estruturas e organizações sociais, daí terem nuances variadas. Se Gilroy tivesse levado em consideração as especificidades dos sistemas de hegemonia racial que se desenvolveram nas Américas, só para dar um exemplo, acho que teria que repensar sua formulação, particularmente as idéias de história compartilhada e cultura específica compartilhada, além do sentimento de solidariedade diaspórica com que ele descreve e circunscreve essa comunidade étnica. Sem sombra de dúvida, algumas dessas categorias, principalmente as de número três, quatro e seis, parecem extremamente problemáticas se lidas, por exemplo, no contexto da narrativa da diáspora africana construída por Cubena em seu romance *Chombo*²⁴. Assim, como mencionei no começo deste artigo, ler *Chombo* não servirá só como veículo para repensar questões de pluralismo cultural, de formação de identidade racial, étnica e nacional, de diásporas e de hibridismo no chamado Atlântico Negro, mas também para trazer à tona o caráter romântico do conceito etno-regionalista de Gilroy.

***Chombo*: um texto disjuntivo**

Romance autobiográfico ficcionalizado, *Chombo* descreve as experiências de uma parte significativa da população negra no Panamá: os negros procedentes das Antilhas britânicas, chamados pejorativamente de “chombos”, que foram parte da migração ao Panamá nos séculos 19 e 20, ao contrário dos “negros coloniais”, que chegaram como escravos²⁵. O Panamá, assim como a maioria dos países do Atlântico Negro *do Sul*, teve escravos africanos. Sob a égide das coroas portuguesa ou espanhola, os africanos foram trazidos para seus respectivos domínios no novo mundo para trabalhar, principalmente em fazendas coloniais e em minas, e fornecer a mão-de-obra necessária para desenvolver a infra-estrutura das prósperas cidades portuárias por toda a costa dos impérios ibéricos. Por volta de 1850, entretanto, quando os ventos da modernidade

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

começaram a soprar sobre a estreita cintura das Américas, projetos como a construção da Ferrovia Trans-ístmica, em 1849, e o Canal do Panamá (tentado antes sem sucesso pelo engenheiro francês Lesseps, e depois por obra do governo dos Estados Unidos, de 1904 a 1914) exigiram nova infusão de mão de obra barata. Atendendo a esse chamado, e atraídos pela promessa de empregos temporários e melhores salários, milhares de negros pobres de ilhas socialmente conturbadas e economicamente exauridas do Caribe britânico migraram para a região norte da 'Republica de Colombia', ou Panamá a partir de 1903²⁶. Ao registrar tal migração, *Chombo* põe em relevo um fato muito importante: ao se falar da diáspora negra nas Américas deve-se usar o plural (diásporas), como forma de reconhecer não só as várias *rotas* pelas quais os povos africanos foram originalmente dispersos, mas também movimentos de diáspora subseqüentes por todo o Caribe e pelas Américas Central e do Sul. Se a travessia do Atlântico em navios negreiros define o primeiro momento da migração (ou diaspORIZAÇÃO) transcontinental em massa da África para as Américas, o segundo momento estaria nessa tentativa palimpséstica de sobrepor um verniz de modernidade às ruínas do *Plantation*²⁷.

Mas *Chombo* é também a história de Litó e sua "família", chegados ao Panamá, vindos da Jamaica, na primeira década do século 20, para trabalhar na construção do Canal; é a história de um garoto (Litó) e de um povo, que em meio a uma intensa discriminação e a preconceitos étnicos por parte de negros coloniais, mestiços e brancos, permaneceram como pessoas das Índias Ocidentais por herança mas identificados como panamenhos por posicionamento geo-histórico²⁸; além disso, *Chombo* é a história de um rapaz afro-antilhano-panamenho revoltado, em auto-exílio nos Estados Unidos, lugar que considera "menos pior" do que o Panamá em termos de discriminação e preconceito raciais²⁹ (p. 14).

Finalmente, seguindo a melhor tradição cultural e literária afro-caribenha, *Chombo* é a história de Litó de volta à casa, sua luta para

descobrir sua própria identidade no deciframento da alegoria das “três pulseiras de ouro” que supostamente pertenceram a sua mãe, motivo central da narrativa. Embora nessa busca pessoal Litó nunca encontre respostas, o ato de ler acaba esclarecendo ao leitor a genealogia das “três pulseiras de ouro”, contada inicialmente no Reino da Morte pelo espírito mais velho entre os ancestrais africanos, e, no capítulo final do romance, pelo narrador-tartaruga. Segundo esse último narrador (o romance tem vários), os três braceletes africanos haviam sido um presente valioso para a clã dos Onítefos, os fundadores da cidade de Nokoró, na África, oferecidos por seus aliados em Cuzco, Chichén Itza e Tenochtitlán (referência óbvia aos três grandes impérios pré-colombianos). Anos depois, e após o sangrento massacre de Nokoró — quando os sobreviventes foram acorrentados e colocados em navios negreiros rumo ao tal novo mundo que eles já tinham conhecido (ou do qual já tinham ouvido falar)³⁰ —, uma das jovens Onítefo conseguiu esconder os três braceletes de ouro. Ainda mais tarde, as pulseiras reapareceram em Xaymaca-Nokoró, um quilombo de escravos fugitivos na Jamaica. Após três séculos, os três braceletes chegaram ao Panamá, quando o navio Telêmaco³¹, carregado de negros antilhanos destinados a trabalhar na construção do Canal do Panamá, baixou suas âncoras no porto de Cristobal, depois de sair de Kingston, Jamaica, onde Nenén, um dos passageiros, havia encontrado uma menina e três braceletes de ouro ao lado de uma mulher morta. Devo explicar que antes de isso acontecer no romance, nós, leitores, já tínhamos ficado sabendo que Francis Wilson, descendente da clã dos Onítefo cujos ancestrais africanos fundaram Xaymaca-Nokoró³², tinha ido para o Panamá — lembrando a jornada mítica de Telêmaco — em busca de seu marido George Wilson, o qual, por sua vez, fora até lá para procurar três irmãos de sua mulher e uma prima, Eleonora Dehaney. A busca de Francis Wilson foi frustrada, e ela voltou à Jamaica doente e de mãos vazias, mas não se afastou da beira do navio que a levava ao Panamá e que a trouxera de lá. Assim, ela acaba morrendo no cais com uma criança nos braços (a menina achada por Nenén antes de partir para o Panamá).

Por meio dessa história cheia de lendas e labirintos, tomamos conhecimento do pouco que há para saber sobre os parentes consanguíneos de Litó: sua avó era a mulher morta no cais, sua mãe (Abena Mansa) era a menina encontrada ao lado dela, usando as pulseiras de ouro. Aprendemos também que “família”, da mesma forma que comunidade, tem pouco a ver com sangue, pois nem Nenén nem Papa James, adorados “avós” de Litó no romance (p. 16), são realmente parentes de sangue.

Quase no final do romance, Litó percebe que perdera um tempo precioso em procura da “verdadeira e completa história dos três braceletes de ouro em Paris, Londres, Roma, Nova Iorque, Rio de Janeiro” (p. 92), em vez de procurar por ela, digamos, “em casa”. Mas chega a essa conclusão tarde demais, quando o corpo ainda morno de Leonora Dehaney — prima de sua avó biológica, única pessoa viva que talvez lhe pudesse revelar a “verdadeira [e supostamente completa] história” dos três braceletes (e de sua genealogia-enquanto-raiz) — está a caminho do necrotério.

De forma alegórica, a história das três pulseiras de ouro revela a futilidade da busca de identidade individual ou coletiva através das metáforas de sangue e genealogia. Como o romance deixa claro, o processo de diáspora e hibridização (nas várias maneiras como pode ser definido) esvazia por completo as noções de “pureza” e “autenticidade”, torna-as etéreas. Sendo assim, o romance nos sugere que a identidade se constrói na temporalidade do espaço e do lar.

Conclusão

Como espero ter demonstrado, há base para um diálogo produtivo entre *Chombo* e o texto de Gilroy, baseado, entre outras coisas, nas respectivas elaborações de seus conceitos — o de raízes versus rotas (*roots* versus *routes*) e o de diáspora(s). Entretanto, como eu tentei explicitar, tal diálogo simultaneamente questiona a imagem

romântica e homogênea da diáspora africana incorporada no conceito de Atlântico Negro construído por Gilroy. Do mesmo modo, o texto de Cubena questiona (e ao questionar contraria) as proscricões e assunções mobilizadas pelo discurso latino-americano que de certa forma celebra o hibridismo e a mestiçagem. Enquanto os discursos residentes de muitos intelectuais latino-americanos teorizaram a mestiçagem como uma forma de contaminação, como ameaça à civilização, à modernidade e ao progresso, para outros a mestiçagem significou precisamente o contrário: trata-se da saída para cruzar a infame “linha da cor” traçada pelo sistema escravista. Nesse contexto, possuindo as marcas definidoras do fenótipo branco, e/ou expondo os atributos culturais associados à essência branca, isto é, forjando a essência branca, representaram um meio de se elevar, junto com a nação e/ou a comunidade, acima da infame “linha negra”, como o abolicionista brasileiro Joaquim Nabuco a chamaria. Mais do que isso, é importante sublinhar que um número significativo de líderes religiosos, políticos e intelectuais, bem como de artistas, escritores e outros ativistas, em toda a extensão das comunidades afro-americanas e afro-européias da diáspora africana reagiram intensamente contra a noção de mestiçagem-como-branqueamento descrita acima, porque, como eles defendem, a mestiçagem-como-branqueamento ao mesmo tempo promove e representa o genocídio racial e étnico. *Chombo* claramente endossa essa posição. Na cabeça de Litó, a mestiçagem-como-branqueamento é uma forma de “melaninafagia” (p. 28), uma forma lenta e terrível de auto-aniquilação. Eu me aventuraria ainda a argumentar que, apesar dessa poética afrocêntrica endossada abertamente, *Chombo* é um texto que por sua própria poética mestiça ou híbrida, textualiza o leitmotif dessa tradição discursiva altamente problemática que é a mestiçagem — pelo menos em sua encarnação cultural —, tradição aliás que o livro ataca tão intensamente e que por fim, e acima de tudo, rejeita³³. Além disso, considerando-se a própria história do envolvimento de Cubena com a estética e as práticas culturais afrocêntricas de base americana, além de sua posição ideológica explicitada no texto (uma posição parcialmente formada pelo movimento *Black Power*, nos Estados

Unidos), talvez fosse mais apropriado ler *Chombo* como um texto verdadeiramente *Black Power*, no sentido de que ele investe o negro de poder, tendo mais a dever aos movimentos negros da África, do Caribe (no inglês e no francês) e dos Estados Unidos, do que à literatura afro-hispânica convencional ou aos discursos pós-coloniais de base européia. Ou talvez, como gostaria de propor, pudéssemos ler *Chombo* como um texto afro-caribe-latino-americano em diálogo e em conflito com todos e com cada um dos movimentos acima citados.

NOTAS

1. Ver, entre outros, os trabalhos pioneiros de Richard L. Jackson, Marthe Cobb, Miriam De Costa, e Marvin Lewis. Ver também o corpus crítico publicado na revista *Afro-Hispanic Review*.

2. Para uma discussão sobre o ideologema da *mestizaje*, ver Irlemar Chiampi, *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 1980; e Lourdes Martínez-Echazábal, *Para una semiótica de la mulatez*. Madrid: Porrúa Turanza, 1996.

3. O argumento poligenista declarava que espécies diferentes não podiam cruzar, ou que se isso ocorresse o produto seria infértil permanecendo infértil por uma ou duas gerações; (2) a tese da amalgamação defendia que todos os seres humanos podiam se entrecruzar prolificamente, às vezes produzindo uma raça nova com características físicas e morais distintas; (3) a versão negativa da amalgamação afirmava que a miscigenação gera um grupo híbrido caótico, mera corruptela dos originais, seres sem raça que degeneram, degradam e ameaçam subverter o vigor e a virtude das raças puras com que entram em contato; (4) a tese da decomposição admitia a possibilidade de alguma amalgamação mas acreditava que qualquer grupo híbrido ou morre rapidamente ou volta ao tipo permanente de um dos pais; e (5) o argumento de que o hibridismo variava entre espécies “próximas” e “distantes” diz que o fruto de espécies ou raças “próximas” seria fértil, mas o resultante das espécies “distantes” ou seria infértil ou tenderia a degenerar (Young, op. cit., p. 18). O último argumento foi predominante entre as décadas de 1850 e 1930 na América Latina, claramente ilustrado nas obras de Carlos Octavio Bunge e José Vasconcelos. Para uma discussão mais ampla dessa tipologia, ver George Stocking, *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982; e Nancy Stepan, “The Hour of Eugenics”. In: *Race, Gender, and*

TRAVESSIA

Nation in Latin America. Ithaca: Cornell University Press, 1991; e especialmente Robert Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.

4. Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge, 1995, p. 27.

5. O próprio Gilroy já declarou numa entrevista que “não há cultura pura. O estado itinerante é a regra”. Cf. Karen J. Winkler, “Flouting Convention”. In: *Chronicle of Higher Education*, September 28, 1994, p. 9.

6. Ver meu *Para uma semiótica...*, op. cit., capítulo IV.

7. Cornejo Polar, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatus socio-cultural.” *Revista de Crítica Latinoamericana* 4.7-8 (1978), pp. 12-13 (grifo meu).

8. Noções de disjunção e multiplicidade sempre caracterizaram a bacia caribenha, e acredito que elas caracterizam melhor a aguda dinâmica de transposicionamentos e reposicionamentos, de disseminação e reconstituição, experimentada por um setor significativamente grande da população mundial de hoje.

9. Homi Bhabha, “The Third Space”. In: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity. Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

10. Destaquei a palavra ‘qualificado’ porque o sexo heterossexual inter-racial entre um homem negro e uma mulher branca nunca foi sancionado pela economia patriarcal. As qualidades redentoras do sexo heterossexual inter-racial sempre derivaram das relações sexuais entre homens brancos e mulheres mulatas ou negras.

11. Sobre o sujeito da homo-socialidade e/ou do homoerotismo na América Latina, ver, entre outros, o romance *Cumboto* (1950), do venezuelano Ramón Díaz Sánchez.

12. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 1993, p. 1.

13. Para uma discussão da formação da sociedade crioula no Brasil e na Jamaica, ver, respectivamente, Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*. 1933. New York: Knopf, 1946 [no Brasil, entre outras tantas edições, *Casa-grande e senzala*. 19ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1978]; e Edward K. Brathwaite, *The Formation of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. New York: Oxford University Press, 1978.

14. Um alerta ao leitor: não confundir “democracia racial” com igualdade racial. Bem ao contrário, a democracia racial defende amalgamação racial

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

(via *branqueamento*) e homogeneização cultural, mantendo uma hierarquia racializada nas diferenças de classe.

15. R. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.

16. Irlemar Chiampi, op. cit., p. 127.

17. Gilroy, op. cit., p. 2.

18. Idem, p. xi.

19. Claro está que, na qualificação que faço do Norte, não uso a linha do Equador como um marcador geográfico. Em vez disso, o que tenho em mente é uma espécie de mapa baseado na projeção de Peter, que, segundo dizem, “representa um passo importante para fora dos conceitos culturais e geográficos de mundo prevalentemente eurocêntricos”. Ver Willy Brandt, *North-South. A Program for Survival*. Cambridge: MIT Press, 1980, p. 2.

20. Antonio Benitez Rojo, *La isla que se repite*. Hanover: Ediciones del Norte, 1989, p. xx.

21. James Clifford, “Diasporas.” In: *Cultural Anthropology* 9.3 (1994), p. 320.

22. Por volta de 1810, por exemplo, de uma população total de cerca de 8 milhões e meio de afro-americanos (livres ou não), apenas pouco mais de dois milhões moravam nos Estados Unidos, enquanto o Brasil sozinho tinha mais de dois milhões e meio. Outros dois milhões foram encontrados nas Antilhas. Os outros estavam espalhados primordialmente pela América do Sul — notadamente Venezuela, Chile, Equador, Colômbia, Argentina e Uruguai — e ainda no México. Para mais informação, ver F. Ade Ajayi e Michael Crowder (eds.). *Historical Atlas of Africa*. Londres: Cambridge University Press, 1985.

23. Embora o sistema separatista nos Estados Unidos pareça mais e mais desestabilizado por uma terceira categoria composta por hispânicos e outros “povos de cor”. Assim, parece que num futuro bem próximo o sistema de incorporação racial nos Estados Unidos estará mais parecido com o sistema latino-americano.

24. Eu estenderia o mesmo tipo de crítica ao uso não-qualificado da noção de *Américas* por parte de Gilroy, já que ele na verdade se refere primeiramente aos Estados Unidos e, em menor grau, à Jamaica. No entanto, ele desenvolve sua teoria como se essas partes do continente (Jamaica e Estados Unidos) constituíssem e pudessem conseqüentemente representar a totalidade das Américas, e especificamente a totalidade da diáspora afro-americana.

TRAVESSIA

25. O termo *Colonial Blacks* é usado no Panamá como referência aos descendentes de escravos africanos introduzidos no país através do comércio de escravos. Ao contrário de outros negros (como os afro-antilhanos, ou “chombos”), que migraram para o Panamá, vindos primordialmente, ainda que não exclusivamente, das Índias Ocidentais britânicas, os *Colonial Blacks* assimilaram a linguagem, a religião e os costumes dos colonizadores espanhóis. Em outras palavras, eles se identificaram com uma tradição (afro)hispânica, mais do que com uma (afro)britânica. Como é ilustrado pelo personagem Karafula Barrescoba em *Chombo*, muitos *Colonial Blacks* se consideravam superiores aos que vieram das Índias Ocidentais, precisamente por causa dos atributos que acabo de mencionar. A avaliação que o narrador faz desse personagem à página 65 fortalece meu argumento.

26. Embora neste trabalho eu me limite a discutir a migração das ilhas do Caribe inglês para o atual Panamá, a população que deixou as ilhas não se limitou a buscar aquele país. Migrou também para a Venezuela, para as Guianas Francesa, Inglesa e Holandesa e para a América Central, com exceção de São Salvador, que não possui litoral.

27. Recorro a esse momento histórico, junto com Benitez Rojo, para aludir às sociedades que resultaram do uso e abuso da economia do *Plantation*.

28. Frente à explosão verbal da intolerância racial e étnica de outro personagem — Fulabuta Simeñiquez, apresentada como uma mulher pobre, ‘chombófoba’, mas que vive entre os chombos — uma mulher afro-antilhana reage assim: “Por lo general no gasto polvora en gallinazo, pero contigo voy a hacer una excepción. *Yo soy tan panameña como el pabellón tricolor, el Himno Nacional y la flor del Espiritu Santo*. Nosotras somos muy orgullosas de nuestra ascendencia africana. Y, ¿que te importa a ti si deseamos hablar en inglés, chino o japonés?” (p. 95) (grifo meu).

29. À luz da crença já estabelecida do personagem e de sua partida para os Estados Unidos (que por sua vez me parece vir a desestabilizar sua identidade já poligênica), não resisto a colocar a seguinte questão: como Litó seria visto e como se veria e se situaria dentro do padrão americano de rótulos étnicos? Mais do que isso, o que complica minha pergunta é que, no romance, Litó não se reposiciona na costa leste, onde há grandes comunidades de imigrantes das Índias Ocidentais bem sucedidos, mas vai justamente para a costa oeste. Mais ainda: dada sua trajetória — Índias Ocidentais-Panamá-Estados Unidos — parece que Litó não se vê nem é visto como um imigrante das Índias Ocidentais nos Estados Unidos, mas como alguém que mistura todos e cada um dos atributos acima numa evolução proteica de itinerância e identidade.

O HIBRIDISMO NO ATLÂNTICO NEGRO DO SUL

30. Não fica claro na narrativa se membros do clã Onífeto estiveram mesmo no ‘novo mundo’ ou se apenas ouviram falar dele através do relacionamento que supostamente tiveram com seus aliados pré-colombianos.

31. Não podemos aqui ignorar a referência à história grega de Telêmaco, filho de Ulisses e Penélope. Guiado por Atena, Telêmaco sai em busca de seu pai (suas raízes), que havia deixado Tróia anos antes, quando ele era ainda menino.

32. Vale notar a transculturação de alguns nomes no romance. Quero dizer com isso que alguns deles incorporaram elementos lingüísticos tanto do espanhol quanto de algumas das linguagens nativas das Américas. É o caso da hispanização do nome Frances (Francis) ou da nahualtização de Jamaica (como em Xaymaca). Devo essa observação a minha colega Susan Gillman, e também a outros que leram o romance achando que os nomes estivessem grafados incorretamente.

33. Há muitos exemplos no texto a realçar esse fato. Considere, entre outros, a descrição do processo de adaptação ou transculturação de James Duglin, o jovem afro-antilhano de Barbados (p. 35). Ou, igualmente, a transformação de Nenén, percebida por Papa James, ao voltar para a casa depois de cumprir pena no Panamá: “Lo primero que observó fue una Nenén mas istmeña que isleña [mais do istmo do que da ilha]” (p. 68), isto é, uma Nenén cujo vocabulário espanhol era agora mais extenso e variado, e que incorporou muitos dos modos populares da terra que adotou.