

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

ADRIANA KERCHNER DA SILVA

OS REBELDES DA PALAVRA ESCRITA

Uma leitura das escritas negras nas (auto)biografias de Juan Francisco Manzano e
Esteban Montejo

Porto Alegre
2022

ADRIANA KERCHNER DA SILVA

OS REBELDES DA PALAVRA ESCRITA

Uma leitura das escritas negras nas (auto)biografias de Juan Francisco Manzano e
Esteban Montejo

Dissertação de Mestrado em Estudos de
Literatura apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Letras
pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Liliam Ramos da Silva.

Porto Alegre
2022

ADRIANA KERCHNER DA SILVA

OS REBELDES DA PALAVRA ESCRITA

Uma leitura das escritas negras nas (auto)biografias de Juan Francisco Manzano e
Esteban Montejo

Dissertação de Mestrado em Estudos de
Literatura apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Letras
pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 14 de março de 2022.

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA:

Denilson Lima Santos
Instituto de Humanidades e Letras
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Rogério Mendes Coelho
Departamento de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Karina de Castilhos Lucena
Departamento de Línguas Modernas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

CIP - Catalogação na Publicação

Kerchner da Silva, Adriana
Os rebeldes da palavra escrita: Uma leitura das escritas negras nas (auto)biografias de Juan Francisco Manzano e Esteban Montejo / Adriana Kerchner da Silva. -- 2022.
114 f.
Orientadora: Liliam Ramos da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Literatura Afro-latino-americana. 2. Escritas negras. 3. Juan Francisco Manzano. 4. Esteban Montejo. I. Ramos da Silva, Liliam, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha mãe Obá pela conexão, proteção e acolhimento nesse último ano. Exó, minha mãe;

Em segundo lugar, às minhas outras entidades, Kaô Kabelecile meu pai Xangô que guarda meu corpo, Omiodô Odoyá minha mãe Yemanjá, Saravá minha cabocla Jurema, Ori minha comadre Cigana e Alupo meu pai Bará que rege nosso ylé;

Chegando aos desse plano, ao meu companheiro de vida Anderson, que eu encontrei pela primeira vez exatamente no meu primeiro dia de mestrado e que me acompanhou, sempre com amor, dedicação e carinho, durante todo esse caos da pandemia;

À minha família de sangue, principalmente à minha mãe Marisa, avó Maria Eni e tia Nelly, por todo o apoio e amor durante toda a minha vida. Se eu sou quem eu sou, é por causa de vocês;

À minha família religiosa, em especial à minha mãe Tamara do Bará Agelú, por todo o amor, acolhimento e carinho desde a primeira vez que nossos caminhos se cruzaram. Se eu sigo, é por causa de vocês e dos nossos pais;

Aos meus amigos amados e adorados, Cyrano, Gabriela, Lauren, Diego, Stéfane e Larissa, pelo amor, carinho e companheirismo há tanto tempo;

À minha orientadora Liliam, que me acompanha há tantos anos e continua me inspirando a seguir pesquisando e descobrindo mais sobre a literatura negra e latino-americana;

A Juan Francisco Manzano, Esteban Montejo e a tantos outros e tantas outras cujas vozes não ecoaram até o nosso presente;

À Capes pelo aporte financeiro e pela extensão de pagamento para seguirmos durante a pandemia;

A todos e todas, meu muito obrigada.

*¡Ay, Cuba, si te dijera,
yo que te conozco tanto,
ay, Cuba, si te dijera,
que es de sangre tu palmera,
que es de sangre tu palmera,
y que tu mar es de llanto!*

*Bajo tu risa ligera,
yo, que te conozco tanto,
miro la sangre y el llanto,
bajo tu risa ligera.
[...]*

*Hoy yanqui, ayer española,
sí, señor,
la tierra que nos tocó
siempre el pobre la encontró
si hoy yanqui, ayer española,
¡cómo no!
¡Qué sola la tierra sola,
la tierra que nos tocó!
[...]*

(Nicolás Guillén)

RESUMO

Esta dissertação visa analisar, comparativamente, *A autobiografia do poeta-escravo* ([1835]2015), de Juan Francisco Manzano, e *Memórias de um cimarron - Testemunho* ([1966]1988), de Miguel Barnet sobre a vida de Esteban Montejo. Essas são as duas únicas obras (auto)biográficas escritas sobre pessoas escravizadas nascidas na América, mais especificamente, em Cuba, que chegaram até nosso tempo. A análise parte da consideração que ambos os livros foram escritos com um propósito particular, respondendo a demandas e a expectativas externas e, para atingir esse fim, sua elaboração narrativa passou pela construção de personagens com características que atendessem a tais expectativas. No caso de Manzano, visando sua alforria, desenhou-se como um escravizado modelo, manso na medida certa, intelectual e poeta, buscando uma identificação com seu possível público branco de intelectuais escravocratas. Barnet, por sua vez, aspirava reintegrar-se à vida intelectual cubana pós-Revolução de 1959, além de ter um projeto estético de descrição da negritude na cultura cubana. Para tanto, associa a história de Montejo enquanto *cimarrón* à história de Cuba, categorizando ambos como rebeldes. Em outra frente, este trabalho debate a teoria literária e a historiográfica sobre autobiografias, testemunhos e *slave narratives* e observa de que forma as obras analisadas se encaixam ou não nesse molde teórico. *A Autobiografia* (2015) encontra-se em um limiar entre os três gêneros, a depender de qual ponto de vista de exame. Manzano, em si, escreveu uma autobiografia, com sua subjetividade no centro; no entanto, os usos que terceiros deram a ela aproximam-na mais de um testemunho e, de modo amplo, é uma *slave narrative*, mas não segue o modelo observado por Olney (1984). As *Memórias* (1988), por sua vez, são testemunho puro, até por ser uma das obras fundadoras do gênero. Contudo, o caráter de denúncia acaba arrefecido pelo distanciamento efetuado na obra em relação às questões raciais que Montejo debate. O embasamento dessa argumentação reside em autores/as como Lejeune (2008), Smith e Watson (2001) sobre autobiografias, Beverley (1987), Achugar (2002) e Barnet (1971; 1992) sobre testemunho, Olney (1984) e Davis e Gates Jr. (1991) sobre *slave narratives*, bem como Ferrer (1999) e Souza (2015) sobre a história de Cuba.

Palavras-chave: Literatura afro-latino-americana. Escritas negras. Juan Francisco Manzano. Esteban Montejo.

RESUMEN

Esta disertación tiene por objetivo analizar comparativamente *La Autobiografía* ([1835]2015), de Juan Francisco Manzano, y *Biografía de un cimarrón* ([1966]1988), de Miguel Barnet sobre la vida de Esteban Montejo. Esas son las dos únicas obras (auto)biográficas escritas sobre personas esclavizadas nacidas en América, más específicamente en Cuba, que llegaron a nuestro tiempo. El análisis parte de la consideración que se escribieron ambos los libros con un propósito particular, respondiendo a demandas y expectativas externas y, para atestiguar este fin, su elaboración narrativa pasó por la construcción de personajes con características que atendieran a dichas expectativas. En el caso de Manzano, aspirando su manumisión, se dibujó como un esclavizado modelo, manso en la medida correcta, intelectual y poeta, buscando una identificación con su posible público de intelectuales esclavistas. Barnet, a su vez, anhelaba reintegrarse a la vida intelectual cubana post Revolución de 1959, además de tener un proyecto estético de descripción de la negritud en la cultura cubana. Para tanto, asocia la historia de Montejo como cimarrón a la historia de Cuba, categorizando los dos como rebeldes. En otra frente, este trabajo debate la teoría literaria e historiográfica sobre autobiografías, testimonios y *slave narratives*, y observa de qué forma las obras analizadas se encajan o no en este molde teórico. *La Autobiografía* (2015) se encuentra en un liminar entre los tres géneros, a depender del punto de vista de examen. Manzano, en sí, escribió una autobiografía, con su subjetividad en el centro; sin embargo, los usos que terceros la dieron la acercan más de un testimonio y, de manera amplia, es una *slave narrative*, pero no sigue el modelo observado por Olney (1984). *La Biografía* (1988), por su parte, son testimonio puro, incluso por ser una de las obras que fundó el género. No obstante, el carácter de denuncia acaba por decaer por el alejamiento efectuado en la obra en relación a las cuestiones raciales que Montejo debate. El embasamiento de esta argumentación reside en autores/as como Lejeune (2008), Smith y Watson (2001) sobre autobiografías, Beverley (1987), Achugar (2002) y Barnet (1971; 1992) sobre testimonio, Olney (1984) y Davis y Gates Jr. (1991) sobre *slave narratives*, así como Ferrer (1999) e Souza (2015) sobre la historia de Cuba.

Palabras clave: Literatura afrolatinoamericana. Escrituras negras. Juan Francisco Manzano. Esteban Montejo.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

1 COMENTÁRIOS INICIAIS	10
2 CONTEXTOS, HISTÓRIAS E REFLEXÕES	16
2.1 “YA NO GRITEMOS ‘PATRIA O MUERTE’ SINO ‘PATRIA Y VIDA’ ”	16
2.2 “O ESCRAVO É UM MORTO PERANTE SEU SENHOR”	26
2.3 “CIMARRÓN DE NACIMIENTO”	35
3 DO ARCABOUÇO TEÓRICO	44
3.1 A CONTROVERSA AUTOBIOGRAFIA	46
3.2 TESTEMUNHO <i>TESTIMONIO</i>	51
3.3 AS NARRATIVAS DE ESCRAVIZADOS	62
4 A AUTOBIOGRAFIA DE UM <i>CIMARRON</i> E AS MEMÓRIAS DO POETA- ES CRAVO	67
4.1 UMA TEORIA BRANCA PARA UMA HISTÓRIA DE VIDA NEGRA	68
4.2 UM POETA E UM <i>CIMARRÓN</i> DE NASCIMENTO	86
4.3 UMA COMPARAÇÃO PARA ALINHAVAR	98
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	107

1 COMENTÁRIOS INICIAIS

Diferentemente do mundo anglófono, em que textos (auto)biográficos de pessoas escravizadas abundam, inclusive compondo um grupo denominado *slave narratives* e somando, segundo Olney (1984), mais de seis mil obras, na América Latina não ocorreu o mesmo incentivo à escrita sobre as condições de vida e as subjetividades de tais pessoas. No nosso polissistema literário, temos apenas três obras desse tipo: *A autobiografia do poeta-escravo* (1835), de Juan Francisco Manzano, *Memórias de um Cimarron – Testemunho* (1966), escrita pelo antropólogo branco Miguel Barnet, e *A biografia de Mahommah Gardo Baquaqua* (1854), escrita pelo abolicionista branco Samuel Moore. Baquaqua, na verdade, nasceu no atual Benin e sua obra foi escrita nos Estados Unidos, mas, como parte do relato se passa no Brasil, onde também foi escravizado, é, com frequência, incluído nessa lista de obras sobre a escravização na América Latina.

A presente dissertação visa analisar, de forma comparativa, as duas obras cubanas mencionadas, a de Manzano e a de Barnet sobre Esteban Montejo. Ambas, à sua maneira, com as diversas mediações a que foram sujeitas, abordam não somente a escravização do ponto de vista de quem a sofreu, mas também a subjetividade de seus narradores, episódios marcantes de suas vidas e suas contradições enquanto seres humanos.

Pesquisar sobre o período da escravização nas Américas parece, ao mesmo tempo, ultrapassado e urgente. Por um lado, muitas pessoas negras relatam estarem fartas de somente ouvirem de sua participação na história quando se fala da escravidão, de forma que esse assunto parece maçante e desagradável. Realmente é. No entanto, por outro lado, a história hegemônica e ensinada nas escolas ainda trata desse tópico do ponto de vista dos/as brancos/as, seja dos/as escravizadores/as, seja dos/as abolicionistas libertadores/as. Debater esse momento histórico do ponto de vista das pessoas negras, com suas associações, resistências, lutas, vivências e anseios, contudo, ainda é algo escasso. Além disso, como analisa Williams (1993, p. 248), “a escravidão, no entanto, é mais uma crosta do que uma cicatriz no corpo da nação. É uma ferida que não cicatrizou e, até que a crosta seja removida, a carne purulenta cortada, ela não pode cicatrizar de forma limpa e completa”¹.

¹ No original: “Slavery, however, is more scab than scar on the nation's body. It's a wound that has not healed and, until the scab is removed, the festering flesh cut away, it cannot heal cleanly and completely”. Todas as traduções de citações são minhas, salvo quando indicado.

Nesse sentido, este trabalho apresenta-se como um pequeno ponto para somar-se à virada epistemológica que estamos acompanhando nos últimos anos, com os estudos sobre e de pessoas negras, indígenas, LGBTQIAP+, com deficiência e tantas outras subjetividades que foram excluídas da cidade das letras (RAMA, 1985) até muito pouco tempo. Eu, enquanto pesquisadora branca, membro de uma classe média confortável, não do tipo viagens-anuais-para-a-Europa, mas com o privilégio de ter podido estudar em uma universidade, em um curso de humanas, e seguir a pesquisa no mestrado, busco compreender o espaço que ocupo neste debate. Tenho consciência que falo exatamente desse lugar, que toda a empatia que posso ter e desenvolver tem seus limites e que meu ponto de vista, marco teórico de análise e, até mesmo, os pontos que me chamam atenção nos textos estão, profundamente, marcados pela minha condição racial e social. Não almejo, até porque não acredito nesse conto de fadas, que minha pesquisa seja imparcial, cem por cento objetiva ou a resposta definitiva às questões que tais obras suscitam.

Muito pelo contrário, meu trabalho responde às questões que me inquietaram na leitura da *Autobiografía* e das *Memórias*, na história de suas publicações e na fortuna crítica a seu respeito. A *Autobiografía* de Manzano foi o primeiro dos livros que li e foi tema do meu trabalho de conclusão de curso na graduação em Letras. Naquela oportunidade, pesquisei a relação de Manzano com os mediadores brancos que interferiram na escrita de sua obra, fomentando-a, corrigindo-a, limitando-a e entregando-a a um terceiro, o abolicionista britânico Richard Madden, bem como o tratamento dado à obra pelo primeiro tradutor, o britânico supracitado, e pelo tradutor brasileiro, Alex Castro, responsável pela tradução que utilizarei como base deste trabalho. Visando ampliar o escopo da pesquisa e analisar, comparativamente, outra obra similar, anexei à pesquisa as *Memórias* de Esteban Montejo, ouvidas, gravadas e compiladas pelo antropólogo branco Miguel Barnet. Essa mediação ainda mais direta entre narrador e gestor/compilador/escritor saltou aos meus olhos e gerou-me interesse de pensar as semelhanças e as diferenças entre a história de Montejo e a de Manzano e os resultados de seus livros.

Enquanto a *Autobiografía* foi escrita ainda sob a escravização, em troca da compra da alforria de Manzano, sem nenhum tipo de modelo ou padrão para inspirar-se, por um escravizado doméstico nascido no final do século XVIII que aprendeu a ler e escrever de forma autodidata, as *Memórias* registram, já no século XX, o relato de um ex-escravizado do campo, ex-*cimarrón*, ex-*mambí*, centenário, pois nascido no final do século XIX, a um antropólogo branco, com um projeto estético desenvolvido à luz da Revolução Cubana. Além disso, os livros

filiam-se a gêneros literários distintos, um às autobiografias, outro ao testemunho latino-americano, do qual Barnet é um dos principais fundadores.

Os pontos de divergência entre as obras são diversos, alguns enumerados logo acima. Em outra perspectiva, algumas semelhanças são possíveis de serem traçadas: em um plano mais óbvio, tratam do mesmo assunto, a escravização, embora as *Memórias* ultrapassem esse período e falem também da participação de Montejo na Guerra de Independência de Cuba. Além disso, felizmente, não viveram toda a sua vida sob a escravização. Manzano foi liberto em 1838, após a escrita do livro, mas viveu livre quase vinte anos, porém ainda no período de escravidão em Cuba, ao passo que Montejo viveu mais anos livre do que escravizado, embora, como vamos ver, após a abolição, pouco tenha mudado na vida das pessoas negras. Além de tudo isso, o ponto mais forte de semelhança é que ambas as histórias de vida foram apropriadas por mediadores brancos, cujo interesse era usar tais relatos para seus próprios fins éticos-estéticos, não interessando a vontade dos narradores. Nesse sentido, infelizmente, ainda no século XX, as pessoas negras tinham pouca autonomia e possibilidade de inserção na cidade das letras, suas histórias interessando apenas pelo pitoresco e exótico que poderiam apresentar à branquitude dominante.

Se, no Brasil, a situação é complexa e, apenas muito recentemente, está construindo-se um certo cânone literário de autoria negra², com um mercado atraído por tal literatura e pessoas leitoras igualmente ansiosas por lerem histórias diversas do cânone tradicional, Cuba vive uma situação também intrincada. Já na Guerra de Independência, no final do século XIX, debatia-se a participação das pessoas negras na sociedade, sua contribuição cultural ao país e corporal na guerra e qual o espaço ocupariam na nova sociedade cubana que visavam criar (FERRER, 1999). O principal ideólogo do movimento, José Martí ([1893]1963), defendia uma ideia de que raças inexistiam e que dizer-se “homem” bastava, não importava ser negro ou branco. Filiada, ideologicamente, a Martí, a Revolução Cubana levou essa afirmação ao seu limite e declarou que, com a revolução, o racismo em Cuba havia acabado. Dessa forma, debater o racismo, que, obviamente, persistiu e persiste na sociedade cubana, tornou-se, ao menos em parte, ser detratador/a da Revolução, de maneira que, até onde se tem notícia, fala-se desse tópico ainda menos do que no Brasil.

Aproveitando a comparação Cuba-Brasil, vale destacar que as semelhanças entre os sistemas coloniais e escravocratas, a forma como a escravização foi realizada e as ideologias

² Pode-se debater se há, realmente, o interesse de construir um outro cânone, inserir as obras de autoria diversa no cânone tradicional ou abolir, completamente, o conceito excludente de cânone. Isso escapa ao meu interesse aqui, mas é uma discussão premente.

de mestiçagem, posteriormente, formuladas são muito semelhantes, de modo que o estudo das *Memórias* e da *Autobiografia*, no contexto brasileiro, seja universitário, escolar ou geral, é de muito interesse. Isso porque lança luz à escravização, às ideologias racistas, às vivências das pessoas negras que experienciaram esse horror e auxilia-nos a humanizá-las, posto que tratam da escravização de um ponto de vista que estamos pouco acostumados. Nesta dissertação, fiz questão de incluir uma porção tratando da história cubana, tópico muito pouco estudado no Brasil e que é muito relevante no estudo desses dois livros.

Voltando às obras, é importante observar que Manzano e Barnet, em suas escritas, atendiam a expectativas deles próprios, de seus interlocutores e da própria sociedade literária a que respondiam. Além disso, ambas as obras foram concebidas, pelos dados a que temos acesso, com projetos éticos-estéticos determinados, para atingir um determinado fim. Manzano, sua liberdade, Barnet, sua reinserção no mundo literário cubano e um certo projeto acadêmico de debater a participação negra na cultura e história de Cuba. Tendo isso em mente, o principal objetivo desta dissertação é analisar as implicações narrativas desses projetos, observando de que forma a seleção do que narrar e a construção das personagens-narradoras busca atender a esses objetivos.

Em outro plano, interessa-me, também, examinar o quanto as obras se encaixam ou escapam das definições dos gêneros a que se filiam, a autobiografia e o testemunho latino-americano, bem como às *slave narratives* enquanto gênero mais consolidado academicamente para pensar escritas negras sobre a escravização. Para esse tópico, o marco teórico é inevitável e, majoritariamente, branco, posto que os estudos sobre esses gêneros ainda são marcados por um ponto de vista da branquitude. Manejarei autores como Lejeune (2008) e Smith e Watson (2001) sobre autobiografias, Beverley (1987), Achugar (2002) e os próprios escritos de Barnet (1971; 1992) sobre o testemunho e as referências maiores Olney (1984) e Davis e Gates Jr. (1991) sobre as narrativas de escravizados anglófonas.

Minha hipótese é que Manzano constrói-se enquanto um escravizado modelo para o século XIX, manso na medida certa, revoltado o bastante para não querer viver naquela condição, mas consciente de sua posição o suficiente para não falar, abertamente, de abolição ou da escravidão enquanto sistema. Ademais, busca identificar-se com seu possível público leitor ao mostrar-se como um intelectual podado pelo sistema escravocrata, um poeta incompreendido, cheio de habilidades de costura, cozinha e desenho. Barnet, por sua vez,

constrói um Montejo *cimarrón*³, revolucionário, inquieto e revoltado com o sistema escravocrata e branco, associando tais características à Revolução Cubana e colocando tal marco histórico como o ponto de chegada da história, em que, finalmente, os problemas raciais que Montejo critica foram resolvidos.

Quanto aos gêneros literários, a *Autobiografia* encontra-se em um entre-lugar complexo. Pensando na intenção de seu autor, encaixar-se-ia bem no rótulo de autobiografia, mas, pela forma como foi utilizada por terceiros, seria mais um testemunho. Uma narrativa de escravizado obviamente é, mas escapa da classificação teórica, pois não se encaixa no modelo que Olney (1984) descreve, posto que Manzano jamais teria acesso a tais textos na Cuba, profundamente, marcada pela censura e pelo racismo. Já as *Memórias* estão mais acomodadas na teoria, uma vez que esta foi desenvolvida, justamente, a partir das obras e considerando as características de tal obra nas análises feitas pelos/as teóricos/as. Contudo, partindo da minha perspectiva contemporânea com os debates raciais atuais em mente, acredito que o debate racial de tal livro é arrefecido pelo fato de não ser presentificado, mas relegado a um passado distante pré-revolução. Dessa forma, a característica de denúncia social, tão comum na teoria sobre o testemunho (BEVERLEY, 1987; ACHUGAR, 2002), é abafada, na minha perspectiva.

Considerando que os gêneros de que trato aqui são interessantes para mais áreas além da literatura, meu interesse é tentar abarcar múltiplas perspectivas que os diferentes campos podem ter para o debate, não me atendo a nenhum em específico. Obviamente, a literatura prevalece, pois é a área em que tenho conhecimentos mais aprofundados, mas não deixo de observar o contexto histórico em que as obras foram lançadas, quem foram seus autores e as relações estabelecidas entre autores, narradores e outros mediadores relacionados às obras.

Acredito que este trabalho pode vir a contribuir para os estudos referentes à *Autobiografia do poeta-escravo* e à *Memórias de um cimarron*, obras ainda pouco debatidas no contexto brasileiro, e para a literatura de autoria negra de modo geral. A ausência de trabalhos, no Brasil, que tratem desses livros mostra-se, também, na bibliografia consultada neste trabalho, em sua maioria em espanhol e em inglês. Não as escolhi por preciosismo, mas antes por necessidade. Por esse motivo, também optei por traduzir todas as citações e utilizar as versões em português dos livros, de forma a contribuir para quem se interessa pelo assunto e não lê em línguas estrangeiras.

³ A Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana - EncBRDiAfri (s.v. Cimarrón) informa-nos que o termo “*cimarrón*”, quando se refere a pessoas escravizadas, descreve um/a escravizado/a fugitivo/a. Assim como os quilombos no Brasil, na América Hispânica, existiram os *palenques*, locais onde se escondiam os/as negros/as que haviam fugido da escravização. No entanto, *cimarrón* é um termo geral, que pode descrever tanto quem ia aos *palenques*, quanto quem se escondia totalmente sozinho, como foi o caso de Esteban Montejo.

Também merece justificativa minha decisão pelo uso da versão transcrita da *Autobiografía* como base de análise⁴. Observo que esta versão, ao invés da denominada de tradução, aproxima-se mais da maneira de escrita de Manzano em língua espanhola, de forma que me soa mais autêntica e, logo, mais propícia para minha análise que visa ser decolonializada. Ouvir essa voz do Outro, acredito, também passa pela dificuldade que a leitura pode causar e pelo esforço em entender o que esse Outro quer nos comunicar. Nesse mesmo sentido, justifico minha decisão por não me deter nos relatos de violência que Manzano inclui no livro. Evidentemente, não se pode maquiagem a realidade e dizer que a escravidão não foi um período de violência em sua forma mais pura e terrível. Por outro lado, acredito que me ater a esse aspecto da obra e ignorar a subjetividade de Manzano apenas me colocaria ao lado dos outros intelectuais brancos que se utilizaram de sua obra metonimicamente e não deram atenção a sua individualidade. Logo, meu interesse de análise não são as descrições de violências que ambos os narradores relatam, mas antes sua subjetividade.

Para atingir os objetivos aqui descritos, este trabalho organizar-se-á da seguinte forma: além i) desta introdução, ii) comentários históricos sobre Cuba e sobre os dois livros aqui abordados; iii) breve repasso teórico sobre autobiografias, testemunho latino-americano e narrativas de escravizados; iv) análise das obras em si, cotejando trechos, teoria e observações minhas, de forma comparativa; e v) considerações finais.

⁴ Na tradução brasileira, Alex Castro optou por realizar duas versões do texto: uma, chamada de tradução, limpou o texto, separou-o em parágrafos e atualizou a linguagem, de forma a permitir uma leitura mais fluida. A outra, chamada de transcrição, procurou imaginar um Manzano lusófono e como ele escreveria, levando em conta as condições de alfabetização do Manzano real. Logo, o tradutor visou reproduzir os mesmos tipos de desvios ortográficos do original, uma linguagem do século XIX e até a ausência de pontuação e de parágrafos. Importante ressaltar, contudo, que não necessariamente o uso do conceito de transcrição por Castro corresponde ao entendimento de Haroldo de Campos (2013) sobre este termo. Parece-me que Castro utiliza o conceito de forma mais livre, não se atendo totalmente à teoria de tradução.

2 CONTEXTOS, HISTÓRIAS E REFLEXÕES

Para iniciar a discussão, gostaria de trazer alguns fatos de cunho mais geral sobre a história de Cuba, país de origem dos autores e dos livros aqui analisados, bem como sobre as duas obras objeto de minha análise, a *Autobiografía do poeta-escravo* ([1835]2015), de Juan Francisco Manzano, e *Memórias de um cimarron* ([1966]1988), de Miguel Barnet, sobre Esteban Montejo. Para tanto, apresentarei informações, datas, contextos, interpretações e, até mesmo, debatarei acerca das metodologias de escrita dos dois autores. Quanto à História do país, a ideia é descrever brevemente alguns dos processos políticos e sociais que viveram Manzano, Montejo e Barnet, visto que as duas obras estão intimamente ligadas com os períodos históricos em que foram escritas e que a história de Cuba é pouco estudada e discutida no Brasil, para além do medo do comunismo pós-Revolução de 1959. Passarei também pela curiosa tarefa de discutir a biografia dos autores e dos protagonistas reais das obras justamente em um trabalho que analisa obras biográficas. Contudo, embora muitos dos fatos estejam ali expressos nos textos, sabemos que há uma seleção do que narrar e meu papel, enquanto narradora onisciente no tempo e no espaço, é organizar cronologicamente o “inorganizável”, evidentemente, com as limitações da documentação acerca da vida de escravizados, pessoas não consideradas sujeitos o bastante em seu período histórico para terem sua vida registrada. O aprofundamento das discussões aqui traçadas será feito em capítulo oportuno, mas, por agora, vejamos um pouco sobre a História de Cuba, seguido por mais detalhes da vida e da obra de Manzano e, depois, de Montejo e de Barnet, seguindo uma ordem cronológica.

2.1 “YA NO GRITEMOS ‘PATRIA O MUERTE’ SINO ‘PATRIA Y VIDA’ ”

A proposta de discutir brevemente a história da ilha de Cuba, destacando apenas alguns pontos, apresenta-se como um duplo desafio: tanto de tornar coeso um recorte arbitrário, quanto de apresentar as contradições e as complexidades da história. Não sou historiadora, apenas uma pesquisadora de literatura que acredita que pensar a história em comunhão com a literatura ajuda a iluminar muitos pontos das obras literárias. Não as vendo como um reflexo perfeito do seu período histórico ou como fontes de pesquisa historiográfica, mas, justamente, como produtos profundamente ligados a seu contexto. Ainda mais considerando as duas obras em questão neste trabalho: dois textos (auto)biográficos, escritos em Cuba, relatando o período da escravidão do ponto de vista de uma pessoa escravizada e, no caso de *Memórias de um*

cimarron, narrando também uma parte da Guerra de Independência cubana, da qual Montejo participou enquanto combatente. Ademais, Manzano, Barnet e Montejo viveram períodos importantes de seu país, de forma que acredito ser importante explicar com um pouco mais de profundidade alguns desses momentos, para que minha leitora e meu leitor tenham maior entendimento do que se passava nesses períodos históricos, especialmente tendo em vista o quão pouco da história de Cuba sabemos nós brasileiros não historiadores ou pesquisadores desses assuntos. Nos estudos escolares de História, sabemos muito mais das civilizações europeias antigas do que de nossas irmãs e irmãos latino-americanos, o que contribui para a importância de incluir este capítulo nesta dissertação. Desse modo, o escopo que será abrangido aqui inclui o período da colonização e da escravidão, a Conspiração de la Escalera, o processo de abolição e de independência de Cuba, a Guerra das Raças de 1912 e pinceladas sobre a situação atual do país. O foco, evidentemente, são as relações e as questões raciais, pelo motivo óbvio deste trabalho tratar de literatura negra e por Cuba ser um país não branco, como todos os países das Américas.

Cuba, desse modo, tal qual o Brasil e, basicamente, todas as nações das Américas, tem uma história profundamente marcada pela colonização e pela escravidão. A região do Caribe foi a primeira a ser invadida pelo colonizador Cristóvão Colombo, mas Cuba, em especial, seguiu muitas décadas sem ser utilizada pela Espanha, posto que em outras regiões, como México e Peru, havia se descoberto minas de ouro mais interessantes economicamente para a metrópole naquele momento. Os indígenas da ilha de Cuba foram rapidamente dizimados, algo que aconteceu na maioria das regiões caribenhas, e o local permaneceu praticamente despovoado entre os séculos XVI e XVIII. Muitos historiadores, como Maríñez (1997) e Schmidt-Nowara (2011), apontam a ocupação⁵ inglesa entre 1762 e 1763 como o ponto impulsionador da produção de açúcar no país, visto que a partir daí a Espanha passou a valorizar a região e procurou retomar sua posse e investir nela.

A expansão da produção só ocorreu de fato após a Revolução Haitiana (1791-1804)⁶ (MARÍÑEZ, 1997), quando o Haiti, maior produtor de açúcar no momento, saiu do mercado

⁵ Vou utilizar, neste caso, a palavra “ocupação” e não “invasão”, pois ambos os países em questão, Espanha e Inglaterra, estavam invadindo uma terra que não era deles, a Inglaterra não estava invadindo um território da Espanha. Em rixa de países europeus colonizadores, eu mantenho-me de fora.

⁶ A Revolução haitiana, realizada pelas próprias pessoas negras, escravizadas e livres, foi o primeiro movimento de independência das Américas a ser liderado por pessoas negras, e não pelos “iluminados e bondosos brancos”. Em sua finalização, a Revolução conquistou tanto a independência da França quanto a abolição da escravidão, fato que apavorou a comunidade escravista internacional, que temia que o mesmo tipo de movimento ocorresse em seus países. Em Cuba, próxima ao Haiti, o medo foi gigantesco, mas suas reverberações chegaram, inclusive, até o Brasil. Muitas pessoas negras, por outro lado, até hoje veem esse movimento como um marco da força do povo negro na luta contra a violência contra elas perpetrada. No entanto, mesmo com essa importância tremenda, não

por seu processo revolucionário de independência e de abolição da escravidão, realizado pelos próprios negros. Como sabemos, a espinha dorsal da colonização foi a escravidão e, com o aumento no número de plantações, evidentemente, o número de pessoas escravizadas trazidas a força foi expandido.

Assim como no Brasil, não temos dados oficiais ou totalmente precisos do número de pessoas escravizadas em Cuba, mas temos algumas informações aportadas por pesquisadores/as da área. Piqueras (2011, p. 195), recuperando um informe de 1867 do cônsul britânico em Havana, Lionel Carden, afirma que essa inexatidão ocorreu “porque os fazendeiros, como classe, nas palavras exatas do informe, colocaram todas as dificuldades para que se soubesse [os números], falsearam os dados de suas dotações [...] e as autoridades nunca haviam posto muito empenho para levantar censos exatos”. No entanto, há alguns dados, como o recuperado por Schmidt-Nowara (2011, p. 23), por exemplo, que afirma que “Cuba importou 780.200 escravos entre 1790 e o fim do tráfico em 1867. Em 1846, a população escrava da ilha somava 323.759 pessoas, de um total de 898.752. Em 1862, por outro lado, as cifras haviam subido para 368.550 de 1.359.238.13”. Ferrer (1999) acrescenta a informação que, nos últimos 50 anos do tráfico, entre 1816 e 1867, mais de 595 mil escravizados desembarcaram, aproximadamente o mesmo número que foi traficado para os Estados Unidos em toda sua colonização. Pessoas negras livres constituíam cerca de 17% da população.

Para ajudar a dimensionar a situação nas regiões onde viviam Juan Francisco Manzano e Esteban Montejo, Ferrer (1999) aporta dados importantes sobre Matanzas e Sagua la Grande. Esta, próxima à costa norte de Cuba, teve um grande aumento no número de engenhos de açúcar ao longo dos anos: pulou de 2 moinhos, produzindo alguns milhares de arrobas em 1827, para 119 moinhos e cerca de 46 mil toneladas em 1859. Na província de Matanzas, por sua vez, apenas três jurisdições, Matanzas, Cárdenas e Colón, produziam mais de 55% de todo o açúcar da ilha. Esta província, assim como a capital Havana, está localizada na porção oeste da ilha, a mais rica, à época e atualmente, e onde mais se concentrava a população escravizada, por conta da produção açucareira.

À luz da Revolução Haitiana, que tanto medo causou entre os plantadores cubanos e de todas as Américas, ocorreram também, em Cuba, levantes de escravizados/as pela abolição e pela independência. Em nome da brevidade deste subcapítulo, discutirei apenas uma, a Conspiração de la Escalera, ocorrida entre 1843 e 1844, da qual, supostamente, Manzano e

costuma ser estudada nas escolas, mesmo tendo ocorrido à luz da Revolução Francesa, como aponta Ferrer (2012). Nota-se que o medo de que essa semente da revolução se espalhe segue presente nos dias atuais.

Domingo del Monte fizeram parte. Esse movimento tinha como objetivo acabar com o sistema colonial escravista de Cuba e ocorreu em grande parte da ilha. Finch (2015) demonstra que, embora se fale mais das regiões de Matanzas e Havana como cerne dessa revolta, encontram-se evidências de que rebeliões de diferentes intensidades aconteceram ao longo de todo o país. As autoridades, após uma delação da rebelião, passaram mais de um ano colhendo testemunhos de pessoas em, praticamente, toda a porção ocidental de Cuba, “da cidade de Havana e suas adjacências, passando pela cidade de Matanzas e sua área rural, até o que se tornou Cárdenas em 1843 e sua área rural, chegando a localidades distantes como Sagua la Grande e regiões que hoje estão no centro de Cuba, como Villa Clara e Cienfuegos” (FINCH, 2015, p. 13).

Como participantes da Escalera, apontaram-se, principalmente, negros, livres e escravizados, bem como alguns intelectuais brancos e, até mesmo, britânicos que residiam no país, inclusive os funcionários da Inglaterra que lá viviam trabalhando no consulado ou como encarregados de supervisionar o cumprimento dos governos cubano e espanhol dos tratados pelo fim do tráfico. Durante a repressão à conspiração, centenas de pessoas, em sua maioria negras, foram condenadas à prisão, ao exílio ou, em casos mais específicos, à morte. Não é muito difícil imaginar quais penas recaíram sobre os brancos e quais sobre os negros.

O caso mais emblemático da execução de pessoas negras foi Gabriel de la Concepción Valdés, conhecido como Plácido, importantíssimo poeta negro e livre desse período. Ele participou também da tertúlia de Domingo del Monte e foi preso como um dos supostos líderes da Conspiração. Sendo um possível líder negro e proeminente, a condenação de Plácido foi exemplar: foi sentenciado ao fuzilamento, ocorrido no mês de junho de 1844. Barcia Paz (2001) ressalta que, nos meses de maio e junho de 1844, ocorreram a maior parte das mortes, seja por castigos, seja por condenações à morte. Foi o momento tido como o de maior repressão à conspiração.

Seguindo com nossa cronologia histórica, saltamos alguns anos até chegarmos no processo da lenta e gradual abolição, oficializada em 1886, e na declaração da independência ocorrida apenas em 1899. Esses dois processos correram em paralelo e foram um (abolição), ao menos em parte, consequência do outro (guerras de independência). O primeiro movimento em direção à emancipação dos escravizados, ao menos formalmente falando, foi a Lei Moret, que, como boa lei abolicionista formulada pelo governo colonial, cedia aos interesses da elite branca, de forma que seus efeitos reais de libertação de pessoas escravizadas foram escassos. A proposta era de que os/as filhos/as de escravizados/as nascessem livres, mas tinham que seguir

trabalhando para o dono de sua mãe. Ademais, liberava os escravizados com mais de 60 anos e os emancipados.⁷

O medo às pessoas negras e o que elas poderiam fazer se livres e rebelando-se foi algo que marcou todo o período colonial de Cuba, passando pelas guerras de independência – a Guerra dos Dez Anos (1868-1878), a *Guerra Chiquita* (1879-1880) e a Guerra Final da Independência (1895-1898) –, pela Guerra Cubano-hispano-americana⁸ e chegando até após Cuba tornar-se uma nação independente. Uma das principais justificativas utilizada por muitos políticos e intelectuais cubanos para não apoiar a independência era que, sendo Cuba um país profundamente negro, se uma guerra fosse deflagrada, ela rapidamente se tornaria uma guerra racial e Cuba “seria ou espanhola ou africana, seria espanhola ou seria outro Haiti”⁹ (FERRER, 1999, p. 2).

É praticamente impossível discutir esse período de guerras sem destacar a centralidade que os combatentes negros tiveram, de ambos os lados, e de como a questão da escravidão sempre foi um ponto de tensão. O foco que será dado no decorrer deste percurso histórico será sempre o racial, principalmente porque sabemos o quanto a história é um campo muito racista, que ressalta, quase sempre, pessoas brancas como principais figuras dos processos históricos. Com a independência cubana não é diferente, visto que dois dos principais nomes das rebeliões são Carlos Céspedes¹⁰ e José Martí¹¹. Aqui, por outro lado, interessa discutir figuras como Antonio Maceo, um dos mais destacados líderes negros, que começou na guerra como um soldado comum e ascendeu nos postos militares até se tornar Major-General e o segundo no comando do Exército Libertador de Cuba. Outro importante líder, comparável a Martí enquanto figura intelectual, é Juan Gualberto Gómez, político e jornalista que se uniu à revolução no período da *Guerra Chiquita* e foi muito próximo de Martí, sendo designado por ele como seu delegado em Cuba (na época Martí já era *persona non grata* em sua terra natal) para dar a ordem

⁷ Os emancipados eram “aproximadamente dez mil homens e mulheres capturados pelo governo em suas esporádicas tentativas de eliminar o tráfico negreiro. Embora nominalmente livres, os emancipados em geral haviam sido forçados a trabalhar para os plantadores, que os tratavam como escravos” (SCHMIDT-NOWARA, 2011, p. 27).

⁸ Nomeada assim no artigo de Luis (1989), no lugar da tradicional nomenclatura, Guerra Hispano-americana, que oblitera a participação da colônia Cuba para dar destaque somente às potências colonizadoras.

⁹ No original: “Cuba, they said, would either be Spanish or it would be African; it would be Spanish or it would be another Haiti.”

¹⁰ Céspedes, considerado responsável pela deflagração da Guerra dos Dez Anos, foi um branco latifundiário do tabaco e escravista, nascido na Espanha, que deu o Grito de Yara, momento que marca o começo da guerra. Também libertou todos os seus escravizados nesse instante, convocando-os (palavra pretensamente ambígua) a unirem-se aos rebeldes.

¹¹ Martí era *criollo*, poeta, político e a principal figura intelectual dos rebeldes, até hoje considerado o grande mártir da independência cubana, sendo celebrado inclusive como uma das influências da Revolução Cubana de 1959.

de levantamento da guerra em 1895. Mais um nome proeminente é o de Quintín Banderas, que foi general, depois coronel, chegando até general de divisão. Foi, junto a Maceo, um dos principais responsáveis pela *Guerra Chiquita* e, mesmo preso pela Espanha pela sua participação nesta, foi um dos primeiros a rebelar-se em 1895, na guerra final pela independência.

Como já comentado, o medo de Cuba ser o novo Haiti era enorme, não apenas entre os pró-Espanha, mas também entre os pró-independência. Já no começo da Guerra dos Dez Anos, Céspedes redigiu um manifesto em que a abolição era apenas um desejo, não um dos objetivos principais. Contudo, no decorrer da guerra, mais e mais escravizados foram unindo-se aos rebeldes, tanto por convicções, quanto pelo próprio fato de que ser soldado era, infinitamente, melhor do que ser escravizado. Com esse incremento, postergar a abolição parecia cada vez menos provável, visto que aquelas pessoas, obviamente, exigiriam seus direitos no pós-guerra e independência.

Na *Guerra Chiquita*, iniciada após os dez anos da primeira guerra pelo grupo de combatentes insatisfeitos com o Pacto de Zanjón, ampliou-se ainda mais o número de combatentes negros, principalmente pela liberdade concedida aos que lutaram antes. Logo, “nos dois primeiros meses da rebelião, Polavieja¹² estimou, quase oitocentos escravizados abandonaram suas plantações para se unirem aos rebeldes. Porta-vozes da insurreição, por sua vez, colocaram os números de escravizados fugitivos em cinco mil”¹³ (FERRER, 1999, p. 74). Nesse momento, começou o grande discurso, fomentado, principalmente, pela Espanha, de que o verdadeiro motivo das rebeliões por independência era racial, buscando (e conseguindo) inserir na opinião pública um medo aos negros e aos perigos que uma Cuba negra poderia representar para os brancos. Quanto aos liberais brancos antes independentistas, também era conveniente fomentar esse medo, tanto porque eles não apoiaram essa nova insurreição, quanto para poderem criar a narrativa de que eles eram os únicos líderes possíveis para uma nova Cuba civilizada, já que, em sua visão, deixar o país na mão de negros só poderia levar à selvageria.

Já no final dessa guerra, período que Ferrer (1999) caracteriza como uma paz frágil, ocorreu a abolição da escravidão, com o sistema sendo substituído pelo chamado patronato.

Em 1880, enquanto a Guerra Chiquita ainda se desenvolvia no Oeste, o governo colonial declarou o fim da escravidão e o estabelecimento de um sistema de

¹² Camilo García de Polavieja, líder militar da Espanha e um dos principais fomentadores da narrativa da guerra racial para destruir o apoio popular dos racistas à luta pela independência.

¹³ No original: “Polavieja estimated, almost eight hundred slaves had abandoned their plantations to join the rebels. Spokespersons for the insurrection, meanwhile, put the number of fugitive slaves at five thousand.”

aprendizagem (patronato) que duraria oito anos. A lei não compensou os proprietários pela sua perda financeira, mas ao garantir-lhes o trabalho de seus antigos escravizados pelos próximos oito anos, a lei serviu ao propósito de indenização. Escravizados, agora patrocinados, continuariam trabalhando para seus donos nas mesmas tarefas e receberiam por seus esforços um salário entre um e três pesos (comparado aos de quinze a vinte pagos para trabalhadores livres).¹⁴ (FERRER, 1999, p. 95).

Gradualmente, os escravizados seriam libertados conforme um sorteio, visando que o processo se encerrasse em 1888. No final das contas, a abolição veio até antes do planejado, pois, como demonstrado por Ferrer (1999), citando Scott (1985): “6.000 patrocinados receberam sua liberdade no primeiro ano do patronato, 10.000 no segundo, 17.000 no terceiro, e 26.000 no quarto”¹⁵ e, em 1885, havia apenas 53.381 patrocinados em toda a ilha, o que motivou o governo colonial a declarar a abolição do sistema de aprendizagem em 1886.

Surpreendendo ninguém, tendo em vista que esse processo não garantiu nenhum direito social aos negros recém libertos, pouco mudou na vida dos homens e das mulheres agora livres. Sua mão de obra seguiu sendo majoritária nas plantações, especialmente de açúcar, e mesmo os que tentaram a vida em outros campos ou lugares acabaram, em pouco tempo, retornando para os velhos postos, agora, como assalariados (FERRER, 1999; SCHMIDT NOWARA, 2011). A região de Matanzas, aponta Ferrer (1999), foi um dos locais onde a situação menos mudou, seja na vida dos trabalhadores rurais negros, seja nas expectativas dos latifundiários brancos e nas relações sociais e raciais.

Esse processo de abolição, ao menos em seu final e desfecho, tendo acontecido de forma relativamente pacífica e sem gerar um “caos” social, desbancou o argumento da guerra racial e fortaleceu o argumento pró-independência. Agora, criou-se o discurso de uma nacionalidade que transcendia a raça, ideia que perdura até os dias de hoje e que foi, inclusive, utilizada no discurso do governo comunista pós-1959. Essa visão era preconizada também por José Martí, que “professava a igualdade de todas as raças. De fato, ele foi além, afirmando corajosamente que não havia raças. Raça [...] era meramente uma ferramenta usada localmente para dividir o

¹⁴ No original: “In 1880, while the Guerra Chiquita still evolving in the east, the colonial government declared the end of slavery and the establishment of a system of apprenticeship (patronato) to last eight years. The law did not compensate owners for their financial loss, but by guaranteeing them the labor of their former slaves for the next eight years, the law served the purpose of indemnification. Slaves, now patrocinados, would continue to work for their owners at the same tasks and receive for their efforts a monthly stipend of between one and three pesos (compared with the fifteen to twenty pesos paid to free worker)”.

¹⁵ No original: “6,000 patrocinados earned their freedom in the first year of the patronato, 10,000 in the second, 17,000 in the third, and 26,000 in the fourth. In 1885”.

esforço anticolonial e globalmente por homens [...] para justificar expansões e impérios”¹⁶ (FERRER, 1999, p. 4).

Com essa ideologia em mãos, os rebeldes prepararam-se, durante 15 anos, para a nova guerra, que esperavam ser a derradeira. Orquestrada pelo Partido Revolucionário Cubano, liderado por José Martí nos Estados Unidos, começou em fevereiro de 1895, novamente com a proclamação da república, mas agora com a novidade disso ocorrer também no Oeste açucareiro, algo antes impensado pelo altíssimo número de negros ainda escravizados, à época, e o medo dos donos de armarem seus escravizados para se alçarem contra a Espanha. Uma alteração ainda mais profunda diz respeito ao fato de que, nesse momento, o líder dessa ocupação foi Antonio Maceo, e um negro liderar uma invasão em um espaço ainda tão negro – mesmo após a abolição formal – não causou espanto. Com um começo tranquilo, à medida que a vitória parecia garantida, principalmente por não encontrarem tanta resistência espanhola quanto outrora, a cor dos futuros líderes da nova nação começou a ser uma preocupação.

Considerando a igualdade que agora havia, as qualidades que habilitavam alguém para ser um bom líder para a Cuba livre residiam em critérios excludentes, tão excludentes quanto apenas a raça. Sua ideia era de

uma sociedade liderada por homens cujo direito a governar deriva precisamente do fato de eles não serem representativos da maioria – do fato deles serem homens cujas realizações culturais e intelectuais serviriam para distingui-los da massa de homens cubanos, elevar essas massas pelo seu exemplo e representar Cuba para o mundo exterior e moderno¹⁷ (FERRER, 1999, p. 172).

Não coincidentemente, só se encaixavam nesses critérios homens brancos e proprietários. Por conseguinte e gradualmente, postos de comando foram sendo mudados, sendo, obviamente, retirados os homens negros que, historicamente, ocupavam tais posições e sendo substituídos por brancos, muitas vezes pessoas recém-chegadas à guerra com zero *expertise* militar. Logo, o interesse geral era de acabar a guerra com brancos ocupando as posições prestigiosas e de comando da nova nação.

Com os Estados Unidos intervindo e apropriando-se da Guerra de Independência de Cuba em 1898, no que ficou conhecido como a Guerra Hispano-Americana, ou Guerra Cubano-

¹⁶ No original: “José Martí, professed the equality of all races. Indeed, he went further, boldly asserting that there was no such thing as race. Race [...] was merely a tool used locally to divide the anticolonial effort and globally by men [...] in order to justify expansion and empire”.

¹⁷ No original: “of a society led by men whose right to rule derived precisely from the fact that they were not representative of the majority—from the fact that they were men whose cultural and intellectual attainments would serve at once to distinguish them from the mass of Cuban men, to elevate the masses by their example, and to represent Cuba to an outside and modern world”.

Hispano-Americana, e a capitulação da Espanha perante os EUA, esse discurso de branquitude intensificou-se ainda mais. Em sua mais clássica política intervencionista, os EUA definiram para Cuba que agora o país deveria provar-lhes que era civilizado o bastante para se autogovernar, ou enfrentaria uma nova colonização, mas da potência americana. Essa imposição vinda de um país sem escravidão, mas com um absurdo, generalizado e instituído discurso de segregação racial fomentou ainda mais a ideologia de civilidade e refinamento serem sinônimos de branquitude. Desse modo, a independência cubana, ocorrida da Espanha em 1899, só foi concretizada mesmo em 1902, quando os EUA deixaram Cuba com exigências como instalar uma base militar no país e garantir a intervenção estadunidense na ilha.

O problema racial não resolvido em Cuba e apenas piorado pelo período de ocupação dos EUA seguiu apresentando reflexos ao longo do século XX e chegando até os dias atuais. Para o escopo deste trabalho, interessa comentar uma situação ocorrida em 1912, conhecida como Guerra das Raças. Após conquistar a independência oficialmente em 1902 com o discurso da harmonia racial ou de uma pátria sem raça, os cubanos negros passaram a tentar exigir o cumprimento desse programa de igualdade. Logo, em 1908, foi fundado o *Partido Independiente de Color* (PIC), dirigido por soldados veteranos. Contudo, em 1910, foi aprovada a Lei Morúa, que proibia a existência de partidos que fossem compostos ou atendessem aos interesses de só uma raça, cor ou classe social, para evitar uma suposta luta racial no país. Essa proibição foi justamente o que iniciou um levantamento dos ex-membros do PIC, mas muitos dos movimentos ao longo do país foram facilmente suprimidos. Nesse embate desigual, o exército republicano assassinou milhares de negros. O número de pessoas mortas não é preciso, mas estima-se que esteja entre 3 mil e 6 mil pessoas (SOUZA, 2015). Esteban Montejo, o *cimarrón* da obra que discutirei neste trabalho, e seu chefe, Simeón Armenteros, foram presos como participantes desse levante.

Esse episódio ficou muito marcado como um dos momentos mais violentos de embate racial no país. No entanto, não da forma como nós, pessoas do século XXI esclarecidas sobre questões raciais, podemos pensar. Segundo Zeuske (1998), a perspectiva dos meios de comunicação contemporâneos (na época em que foi escrito o artigo) e a lembrança histórica mais geral dizem que essa guerra é vista como motivada pelo racismo, mas não da elite branca que proibiu o partido, mas “na perspectiva da mentalidade cubana integralista, como 'separação' dos dirigentes do PIC do programa de harmonia racial e do martinismo” (ZEUSKE, 1998, p. 81). Nesse sentido, podemos considerar que esse ocorrido é uma evidência “conclusiva do

racismo opressor implícito no projeto nacionalista cubano” (SCHMIDT-NOWARA, 2011, p. 37).

Chegando na contemporaneidade, ocorreu, em 1959, a Revolução que tanto impactou e segue impactando o mundo ocidental. A Revolução Cubana, nas figuras emblemáticas de Fidel Castro e Che Guevara, mudou, radicalmente, a política, a economia e a sociedade cubanas, sendo, no século XX, equivalente à Revolução Haitiana em relação ao medo generalizado que causou nas potências econômicas do momento, principalmente os Estados Unidos. Os ideólogos da Revolução de 1959, constantemente, referiam-se e referem-se às Guerras de independência como suas predecessoras ideológicas e espirituais (FERRER, 1999), com a diferença que esta conseguiu o que os cubanos do início do século não conseguiram: libertar o país da dominação ocidental, principalmente dos Estados Unidos (LUIS, 1989).

Como afiliada ideológica das guerras do final do século XIX, a Revolução também seguiu e segue cultuando José Martí e sua ideologia da inexistência de raças. Evidentemente, todos no século XXI já sabemos que, biologicamente, as raças inexistem, mas não podemos negar os efeitos que a construção do conceito de raça e sua classificação hierárquica (QUIJANO, 2010) tiveram e têm nas nossas sociedades. Interessante notar, no entanto, que, como apontado por Ferrer (1999), em Cuba, a ideologia de um país sem fronteiras de raça não veio pela mestiçagem biológica como no Brasil. Lá, por outro lado,

Essa união transcendente sempre foi entre homens e seus frutos geralmente uma comunidade fraternal inerentemente masculina. Aqui, a transcendência da raça e o nascimento da nação foram possíveis não pela união sexual das raças e a subsequente criação de uma nação "mestiça" – como intelectuais discutiram sobre outros locais da América Latina. Na verdade, a transcendência racial e a união nacional foram forjadas em uma união masculina durante a guerra. Martí escreveu sobre uma América mestiça, mas não exatamente sobre uma Cuba mestiça. Para ele, como para outros, a união racial em Cuba foi menos produto da miscigenação quanto do heroísmo masculino e sua determinação¹⁸ (FERRER, 1999, p. 126).

A ausência de políticas voltadas, especificamente, para as necessidades e urgências da parcela negra dos habitantes faz o racismo persistir nos mais diversos níveis. Mesmo havendo, por exemplo, profissionais qualificados/as negros/as e uma parcela considerável integrando as Assembleias de Poder Popular (SOUZA, 2015), não há mudanças significativas nos altos

¹⁸ No original: “This transcending embrace was always between men and its fruit generally a fraternal community inherently masculine. Here the transcendence of race and the birth of the nation were both made possible not by the sexual union of races and the subsequent creation of a "mestizo" nation – as intellectuals would argue elsewhere in Latin America. Rather, racial transcendence and national unity were forged in manly union during war. Martí wrote of a mestizo America, but not quite of a mestizo Cuba. For him, as for other, racial union in Cuba was less product of miscigenation than of masculine heroism and will.”

escalões de poder do governo. A mídia não tem muita representação negra, não há legislações específicas que punam crimes de racismo e a polícia segue sendo mais violenta com pessoas negras, apenas para citar alguns exemplos levantados por Souza (2015).

Em sua investigação sobre *Os negros na América Latina* (2014), o estadunidense Henry Louis Gates Jr. levanta, questiona e busca respostas ao conceito de *cubanidad*, fortemente atrelado à ideia de inexistência de raças que discuto. Embora anterior à formulação de Fernando Ortiz¹⁹, foi o etnólogo quem, com mais força, desenvolveu o conceito e aplicou-o como uma ideia semelhante a que temos no Brasil: nossa cultura é diversa, múltipla, formada, principalmente, pelos elementos espanhóis (no caso deles), africanos e indígenas e não há motivo para ter vergonha ou repulsa a qualquer um deles. Em suas andanças por Cuba, conversando com as mais diversas pessoas, Gates Jr. percebe que muitos dos negros com quem debateu o assunto de fato afirmam-se cubanos acima de negros, ou, no máximo, dizem-se “afro-cubanos”. Evidentemente, há muitos que reconhecem que o racismo segue existindo com muita força, presentes nas próprias entrevistas de Gates Jr. (2014) e nas de Souza (2015) com ativistas do movimento negro cubano, que reclamam políticas específicas que mexam não apenas nas estruturas governamentais e sociais mais profundas, mas também na ideologia, na cultura e no imaginário social do país, ainda muito racista.

Cabe destacar que meu papel aqui não é defender nem o fim do governo comunista, nem sua permanência. Acredito que a mídia a que temos acesso, que relata as situações vividas na ilha desde o triunfo da revolução, é, profundamente, maculada pelo imperialismo estadunidense, que está há 62 anos buscando difamar o regime local, colocando seu oposto, o capitalismo, como a solução para os problemas do país. Cuba sofre, ao mesmo tempo, com as sanções ainda impostas pelos EUA e seu governo não consegue responder à altura, acreditando que basta afirmar que todos que são contrários ou críticos ao governo, são pagos pelos estadunidenses para destruir a unidade do governo. Para as complexidades de Cuba, respostas simples não são efetivas.

2.2 “O ESCRAVO É UM MORTO PERANTE SEU SENHOR”

¹⁹ Fernando Ortiz Fernández (Havana, 1881 -1969) foi um etnólogo, linguista, folclorista, entre outras funções, importante pelo pioneirismo no reconhecimento da relevância da cultura negra em Cuba. Suas principais obras são *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) e *La Africa de la Musica Folklorica de Cuba* (1950), entre outras.

O problema acerca da falta de documentação sobre escravizados tem grande ressonância no caso de Juan Francisco Manzano. Suas datas de nascimento e de falecimento são mais convenções entre os/as pesquisadores/as do que certezas e, com frequência, variam. Registrarei as mais comuns: 1797 para nascimento e 1854 para morte. A escrita da obra convencionou-se como entre 1835 e 1836 e presume-se que sua manumissão ocorreu em 1836 ou em 1837, após entregar os manuscritos da sua *Autobiografía*. De Manzano, não temos nenhuma imagem, mas encontra-se, em muitos sites, uma imagem do também escritor ex-escravizado nigeriano Olaudah Equiano como sendo de Manzano.

Juan Francisco Manzano nasceu nos últimos anos do século XVIII, em Matanzas, Cuba, já escravizado. Seus pais, María del Pilar e Toribio Castro, eram também escravizados e, aparentemente, ocupavam posições “prestigiosas”, sendo uma “criada de distinção ou de estimação ou de confiança” (MANZANO, 2015, p. 91, sublinhados do autor), e o criado-mor da casa (p. 92). A condição dos seus pais dentro da fazenda é, reiteradamente, marcada como diferenciada. Por exemplo, em um dado momento, ele descreve um castigo que sua mãe sofreu por defendê-lo e afirma que ela foi posta “no lugar do sacrifício pela primeira vez na vida pois em bora estivece na fazenda estava izenta de trabalho como mulher dum escravo q^e. soube se comportar e ser benquisto por todos” (MANZANO, 2015, p. 106). Há, na fala dele, um certo tom “meritocrático”, apontando o merecimento de seus pais de ter esse “respeito” da dona.

Ao longo de sua vida, Manzano foi um escravizado doméstico, geralmente acompanhando de perto a família de seus/as donos/as, primeiramente da idosa benevolente Marquesa de Jústiz de Santa Ana e, após sua morte, da jovem e maldosa Marquesa do Prado Ameno, ainda viva quando da publicação da *Autobiografía* e mãe de Nicolás de Cárdenas y Manzano, figura importante na vida e na obra de nosso escritor. Ser escravizado doméstico trazia em si uma ambivalência: por um lado, ter mais acesso à casa grande e mais proximidade dos privilégios dos brancos proprietários – embora com uma distância abissal separando donos e escravizados –, por outro, ser vigiado muito mais de perto. No caso de Manzano, isso é bastante evidente. Desde criança ele afirma que sua primeira dona, a idosa Marquesa de Jústiz de Santa Ana, o tomou como um tipo de “entretenimento” (MANZANO, 2015, p. 92), fazendo-o ficar mais tempo em seus braços do que nos da real mãe. Já propriedade da Marquesa do Prado Ameno, ele seguia sendo o bibelô de sua dona. Por exemplo, tem de comer ao seu pé (p. 97), estava sempre indo onde quer que ela fosse, como um “cachorrinho com meus brasninhos cruzados” (p. 100), ele chega, até mesmo, a afirmar que a Marquesa “não me perdia de vista nem sequer dormindo p^r. q^e. até sonhava comigo” (p. 102). A relação dela com Manzano beirava

a obsessão, pelo que ele descreve, e demonstra essa vigilância exacerbada que recaía sobre o menino²⁰.

Sua sorte muda, segundo ele, em 1809, com cerca de 12 anos, passada a morte da Marquesa de Jústiz e já sob posse da Marquesa do Prado Ameno. Afirma que atribui sua pouca estatura e fraqueza corporal à “amargoza vida q^e. tenho desde treze ou quatorze annos” (p. 98). A partir dessa idade, “a alegria e a vivacidade de meu temperamento a tagarelise de meus labios [...] se transformou tudo em certa melancholia que com o tempo se fez minha cararacteristica” (p. 99). A partir desse ponto do livro, começam a ser mais frequentes os relatos de violências e de torturas que ele sofreu, questões em que não me deterei por não ser necessário reiterar o que todos já sabemos: a vida de um escravizado era repleta de sofrimentos.

Importa, no entanto, relatar que Manzano, com frequência, fala de sua ligação com as artes e, principalmente, com a poesia. Como apontado por Castro (2015), Manzano descreve a poesia quase como uma doença que se apodera de seu corpo, já que descreve que um homem percebeu nele “os primeiros *sintomas* da poezia” (MANZANO, 2015, p. 115, grifo meu). Em inúmeras passagens, menciona que tinha uma enorme facilidade para memorizar poemas e sermões e repeti-los, além de ser habilidoso ao compor seus próprios versos, que registrava apenas na sua memória por ainda não ter aprendido a escrever. Gostava de recitá-los aos/às outros/as escravizados/as, motivo pelo qual recebe diversos castigos da dona, já que ele representava um perigo para sua dona não apenas porque compunha poemas que ela não compreendia, mas justamente porque oferecia entretenimento aos/às outros/as escravizados/as, cuja vida não abrangia, na visão da escravizadora, nada além do trabalho.

O poeta também descreve que costumava recitar seus poemas somente em voz alta, sem plateia: “p^a. practicar minhas couzas q^e. eu cumpunha p^f. carecer de escriptura falava sòzinho fazendo gestos e espresoens segundo a natureza da composiçaõ diziaõ era tal a torrente de falar q^e. p^a. falar falava com a meza com o quadro com a parede &c. eu á ninguem dizia o q^e. tinha commigo” (MANZANO, 2015, p. 101). Desse modo, somos informados da habilidade quase inata de Manzano para a poesia e as artes, primeiro na oralidade, como é natural, e, posteriormente, pela escrita, que ele, afortunadamente, pôde ter acesso, embora às escondidas.

Mesmo que relate que frequentou a escola por um tempo durante a infância, sua alfabetização de fato ocorre já por volta dos seus dezesseis anos, quando vai morar com Nicolás,

²⁰ Castro (2015) especula que haja, até mesmo, uma fixação fetichista da Marquesa em relação a Manzano, tendo em vista as inúmeras violências a que o submete, ao mesmo tempo em que não consegue ficar mais de dez dias longe dele. “Por trás das elipses do texto, parece haver um obscuro e escandaloso segredo de amor, talvez recalçado em frustração, talvez realizado em gozo, mas sempre silenciado” (CASTRO, 2015, p. 183).

filho de sua dona, em Havana. Este era também membro da tertúlia literária que, posteriormente, vai ser responsável pela encomenda da *Autobiografía*, e da qual falaremos mais adiante. Manzano relata que começou a se identificar com os costumes de Nicolás de estudar e passou a também fazê-lo, lendo livros de retórica. Como achou que isso não estava dando em nada, decidiu aprender a escrever. Comprou um apara-penas, penas, um papel bem fino

e pegava algum pedaço dos q^º. meu senhor jogava fora de papel escripto com sua letra e os mettia entre folha e folha afim de acostumar o pulso á desenhar letras ia siguiendo a forma da q^º. ficava em baixo com esta invensaõ antes de hum mez ja fazia linhas inteiras logrando a forma de letra de meu senhor motivo pelo coal ha serto semeliansa entre sua letra e a minha [...] (MANZANO, 2015, p. 124).

Escrever e praticar a escrita tornou-se a nova obsessão do nosso narrador, de modo que ele passava das cinco às dez exercitando seu novo conhecimento e, não raro, era encontrado pela casa apoiado na ponta de uma mesa escrevendo, mesmo durante o seu “horário de trabalho”. Não demorou muito para que ele fosse censurado – “[Nicolás o achou escrevendo e] orden[ou] q^º. deixace aquelle entretenimento q^º. nada correspondia á minha clase q^º. achace algo p^a. custurar” (MANZANO, 2015, p. 124) – e depois proibido de escrever. Contudo, de nada adiantou e, quando “todos hiaõ deitar-se e entaõ asendia meu toquinho de vella e me compensava á meu prazer copihando as mais bonitas letrinhas de Arriaza [poeta espanhol do século XVIII]” (MANZANO, 2015, p. 124).

Muitos/as pesquisadores/as apontam essa alfabetização de Manzano como um de seus principais atos de rebeldia, não apenas porque vai contra os mandos de seu dono, mas porque é um passo que o aproxima do mundo letrado, intelectual e, por conseguinte, branco, que a ele sempre foi vetado (LABRADOR-RODRÍGUEZ, 1996). Especialmente para os escravizados do século XIX, em todas as Américas, aprender a ler e escrever era de importância capital para conseguir a tão almejada liberdade:

Para o escravizado, o domínio das linguagens escrita e oral representava um direito para a mobilidade socioeconômica. O que é importante de notar, no entanto, é que na cultura dos escravizados, aprender a ler e escrever era um ato político considerado como um passo irreversível rumo à libertação. A alfabetização era uma violação da lei imposta por um mestre que almejava manipular o conhecimento dos seus escravos²¹ (JIMÉNEZ, 1995, p. 49).

²¹ No original: “For the slave, the command of the written and oral languages represented an entitlement for socio-economic mobility. What is important to note, however, is that in slave culture, learning to read and write was a political act considered to be an irreversible step towards liberation. Literacy was a violation of the law imposed by the master who aimed to manipulate the knowledge of his slaves”.

Na narrativa autobiográfica de Manzano, entretanto, esse desejo de liberdade quase nunca é comentado, de modo que o próprio processo de aprender a escrever é apresentado como uma vontade de ser mais letrado, aprender algo novo e importante, não visando a liberdade de forma explícita. Contudo, em seus escritos privados, isso muda de figura. Em carta a Domingo del Monte²², de 25 de fevereiro de 1825, ressalta para o interlocutor: “Não se esqueça vossa mercê de que J. F. não será de nenhum modo feliz que não sendo L.” (MANZANO, 2007, p. 125). Interessante que a palavra “libre” surja abreviada, mas o restante da frase deixa evidente o seu desejo urgente de conseguir sua alforria, algo confirmado por ter aceitado escrever o livro em troca da compra de sua liberdade.

Seguindo na apresentação de seu trabalho intelectual, Manzano não realizou apenas sua *Autobiografía*, mas era, como o título de seu texto em português indica, um poeta, inclusive, bastante conhecido no século XIX em Cuba. Configura-se, desse modo, como um dos raros exemplos de escritores negros no período colonial na América Latina; no caso cubano, lado a lado com Gabriel de la Concepción Valdés, conhecido como Plácido, de quem já falamos. Antes da escrita da *Autobiografía*, em 1835/1836, já havia publicado o poemário *Cantos a Lesbia* (1821), diversos poemas esparsos em jornais da época (*Diario de La Habana*, *La Moda* – revista dirigida por del Monte – e *El Pasatiempo*) e outro poemário, *Flores pasajeras* (1830). Após a *Autobiografía*, sua última obra foi a peça de teatro *Zafira* (1842). Muito se fala que esta foi a última obra de Manzano pela violência que significou sua prisão, em 1844, pelo seu suposto envolvimento na Conspiração de la Escalera. Sua libertação ocorreu por intermédio de um advogado branco chamado Julián María Infanzón (BRANCHE, 2001), arranjado por interposição de Domingo del Monte, de quem já vamos falar.

Manzano e Plácido faziam parte de um grupo de escritores, uma tertúlia, presidida pelo relevante e controverso promotor cultural e aristocrata Domingo del Monte, que também foi implicado na Escalera. Enquanto branco e rico, del Monte apenas se exilou na Europa e respondeu à distância às acusações. Dessa tertúlia, faziam parte, além dos dois já citados, outros escritores do período, como “José Jacinto Milanés, José Antonio Echeverría, Ramón Zambrana, Ramón de Palma, [Félix] Tanco [y Bosmeniel], Anselmo Suárez y Romero [...] José Ramón Betancourt, y el autor de *Cecilia Valdés* [Cirilo Villaverde]” (SCHULMAN, 1981). Além do interesse pela literatura, outra questão que os unia era serem, à óbvia exceção de Manzano e de Plácido, membros diferenciados da elite cubana, pois buscavam distanciar-se de seus

²² Importante pontuar que apenas temos acesso às cartas escritas por Manzano, de modo que não sabemos as respostas de del Monte, pois o material não foi preservado ou, se foi, não foi publicado.

congêneres conservadores, afirmando-se como mais liberais, inclusive interessados em discutir a abolição da escravidão. Chamá-los de abolicionistas seria, contudo, no mínimo impreciso e parte dos/as pesquisadores/as consultados consideram-nos “reformistas” (SCHULMAN, 1981; MILLER, 2005; CAMPUZANO, 2015).²³ No entanto, o fato de del Monte ter sido apontado como parte da Conspiração indica como era visto enquanto progressista à sua época, embora sua resposta às acusações tenha deixado bem evidente seu posicionamento²⁴.

É a pedido dos membros da tertúlia que Manzano escreve sua autobiografia. Como referido, Manzano era, desde 1821, um dos pouquíssimos escritores negros de Cuba, motivo pelo qual já era, relativamente, famoso quando conheceu del Monte e os outros escritores brancos (LABRADOR-RODRÍGUEZ, 1996). A história anedótica desse primeiro encontro que motivou a negociação pela escrita da *Autobiografía*, provavelmente apócrifa, diz que Manzano participou, em 1836, de um dos encontros e, nele, leu seu poema *Mis treinta años*. Os presentes, comovidos com um escravizado que compunha tais versos, era letrado e possuía tal sensibilidade, resolveram juntar-se e comprar a liberdade daquele homem.

Fugindo da romantização dessa anedota, temos informações que Domingo del Monte e seu grupo tinham contato com um britânico chamado Richard Madden, abolicionista enviado para Cuba para fiscalizar o cumprimento, na ilha, do acordo entre Inglaterra e Espanha para a supressão do tráfico de escravizados. Madden soube que, no grupo, havia um escravizado letrado, que poderia justamente contribuir para um projeto seu de levar à Europa relatos de como era a escravidão nas Américas (MILLER, 2005). O britânico foi responsável pela primeira tradução da *Autobiografía*, em 1840, ao inglês. Em sua versão do texto, encontramos diversas discrepâncias²⁵ que servem a seu propósito de entender a obra de Manzano como “o

²³ Mais sobre a relação entre os literatos reformistas e Juan Francisco Manzano pode ser encontrado no meu Trabalho de Conclusão de Curso, que justamente se enfocou nesse tópico. Cf. Silva (2018).

²⁴ Quando implicado na Conspiração, supostamente por delação de Plácido, del Monte escreveu uma carta para o jornal francês *Le Globe*, em que afirmou que Manzano era “homem de condição mansa e humilde” e que sabia que ele havia “rebat[ido] com energia a calúnia que aquele desgraçado [Plácido] emitiu contra mim” (DEL MONTE *apud* SAUMELL, 2004, p. 10). Ademais, deixava bem claro sua opinião sobre a abolição e as pessoas negras: “Meu mais ardente desejo seria que os ricos campos daquela preciosa colônia não fossem fecundados com outro suor que o que cairia de testas brancas e claras, mas conheço também que esse grandioso ideal não pode ser conseguido com as violências nem a precipitação de medidas revolucionárias, que o espírito de moralidade, a religião, a filosofia gradualmente irão ganhando terreno nos ânimos dos espanhóis de Cuba, e que devem esperar que a rainha das Antilhas não seja outro Haiti, outra Jamaica, condenadas pelo mal de seu destino a serem eternamente habitadas e possuídas por uma das raças mais atrasadas da família humana” (DEL MONTE, 1929 *apud* MORÁN, 2016, p. 47).

²⁵ Como discuti com mais detalhe no meu TCC (Cf. SILVA, 2018), Madden, basicamente, suprime todas as passagens que dizem respeito à subjetividade de Manzano, enfocando mais nas passagens violentas, além de, por exemplo, colocar ameaças de morte a Manzano na boca da Marquesa do Prado Ameno, algo que não está no original, e não respeitar sua autodefinição como “mulato”, nomeando-o de “*negro poet*”.

mais perfeito retrato da escravidão cubana” (MADDEN, 1840, p. IV), compreendendo-o de forma metonímica.

Essa solicitação de que Manzano escrevesse um texto autobiográfico relatando sua vida enquanto escravizado veio com um acordo: em troca do livro, seria comprada a sua alforria. Essa situação, por si só, estabelece para o escritor um desafio: como corresponder à dupla expectativa dos brancos (não ser, extremamente, crítico a eles, mas, ao mesmo tempo, relatar seus sofrimentos e torturas)? Como conquistar sua simpatia (não só dos membros da tertúlia, mas de qualquer possível leitor branco)? Como demonstrar que ele era alguém frente a uma massa de homens e mulheres escravizados e escravizadas vista como disforme pela elite? Veremos, mais adiante, que algumas estratégias narrativas utilizadas pelo autor podem ser reconhecidas como buscando responder a essas demandas. Ademais, o estabelecimento dessa “troca” de texto por alforria, reproduz, para Labrador-Rodríguez (1996), relações assimétricas próprias do período de escravidão:

Sob a promessa [...] de conseguir sua alforria em troca da história de sua vida, Manzano se submete a del Monte em uma relação de sujeição que, segundo explica Patterson, é outra manifestação da escravidão. A promessa de alforria se transforma em um incentivo, que, como a técnica dos bons tratos que fazem os fazendeiros liberais, pretende conseguir uma conduta desejada no escravo: a efetiva realização de uma tarefa/texto. Por estar escrita sobre a base da recompensa e pelo seu desejo de se expressar artisticamente, a autobiografia de Manzano se desenvolve em uma tensão entre a submissão e a rebelião. Manzano quer transcender a tarefa imposta e deixar impressa no leitor sua imagem como poeta. Quer condenar a escravidão buscando a liberdade e precisa convencer o leitor que a merece (LABRADOR-RODRÍGUEZ, 1996, p. 19).

Nesse contrato de escrita, podemos analisar que Manzano não era percebido como um ser humano, cujo relato autobiográfico interessava para saber de sua subjetividade e de suas vivências, mas justamente pelo sofrimento, pela tortura e pela violência. Manzano, em contrapartida, como apontado anteriormente por Labrador-Rodríguez (1996), busca afirmar-se enquanto poeta e intelectual, vendo na escrita de sua *Autobiografía* uma oportunidade de expressar o que sabe e o que sente, dialogando com um público culto e abrindo essa via de comunicação que foi reprimida durante toda sua vida.

A escrita do livro foi concluída entre 1835 e 1836, após a entrega da obra, e a alforria de Manzano foi de fato comprada. Logo, tendo falecido por volta de 1853 ou 1854, ele viveu pouco menos de 20 anos enquanto homem livre. Do mesmo modo que os membros da tertúlia de del Monte sofreram com a censura em seu país natal, Manzano padeceu do mesmo mal. O manuscrito de cerca de 52 páginas (MOLLOY, 1996) foi revisado e “corrigido” por Anselmo

Suárez y Romero e entregue a Madden, traduzido ao inglês, publicado em 1840 e apresentado na Convenção Geral Anti-Escravista, em Londres, também em 1840. A obra permaneceu circulando clandestinamente em Cuba no grupo delmontino e, graças a um breve relaxamento da censura, Francisco Calcagno pôde incluir vários fragmentos no livro *Poetas de color* (1887), uma série de biografias de poetas negros. Contudo, a obra completa só foi publicada em Cuba um século depois de escrita. “Praticamente desconhecido durante quase um século, o texto de Manzano que sobreviveu [...] passou aos herdeiros de del Monte e logo foi adquirido pela Biblioteca Nacional de Havana. O texto integral foi publicado pela primeira vez em 1937” (MOLLOY, 1996, p. 54-55). Até esse momento, portanto, a única versão a que se tinha acesso era a de Madden. No Brasil, para concluir, a primeira tradução foi publicada em 2015 e realizada por Alex Castro.

Importante apontar, também, que o livro, originalmente, tinha duas partes. A primeira começa na infância de Manzano e termina por volta de seus 19 anos, quando foge da casa da família que o escravizava. A segunda parte, que chegou a ser escrita, acabou sendo perdida e também não foi publicada na tradução de Madden. Castro (2015, p. 192) recupera um comentário deixado por Suárez y Romero no manuscrito da autobiografia por ele corrigido, em que diz “a segunda, o senhor disse que Palma a jogou fora” – outro membro da tertúlia, responsável por copiar e corrigir a segunda parte – e pergunta a del Monte se ele poderia pedir a Manzano que a reescrevesse. Não sabemos das circunstâncias em que isso ocorreu e podemos apenas conjecturar o que havia nessa segunda parte e de que modo Manzano narraria sua fuga e posterior retorno à escravização, já que sabemos que, quando escreveu o livro, aos cerca de 38 anos, era escravizado.

Sobre o processo de escrita em si, temos algumas informações registradas em algumas cartas trocadas entre Manzano e Domingo del Monte. Na primeira carta a que temos acesso e que menciona a autobiografia, datada de 25 de junho de 1835, nosso narrador relata que se pôs a escrever sua história e que, inicialmente, pensava que um real²⁶ de papel bastaria, mas “depois de escrever um pouco, saltando às vezes quatro ou cinco anos, ainda nem cheguei em 1820. Espero terminar em breve, restringindo-me somente aos fatos mais interessantes” (MANZANO, 2007, p. 125).²⁷ Nessa mesma carta, Manzano expressa sua ansiedade quanto a como seus leitores veriam sua obra e os fatos ali presentes:

²⁶ Segundo o Dicionário da Real Academia Española, “real”, em diferentes contextos e países, é uma moeda específica ou uma forma geral de falar de dinheiro. Logo, Manzano fala do que gastou comprando papel. Pela forma como fala, deve corresponder a uma boa quantidade de papel, mas não sei precisar o quanto.

²⁷ Tradução de Alex Castro, citada em Manzano (2015, p. 154), na nota 66.

Em mais de quatro ocasiões, quase desisti. Um quadro de tantas calamidades só pode parecer um enorme emaranhado de mentiras, e mais ainda porque desde a tenra infância os cruéis açoites me deram consciência da minha humilde posição. Me envergonha contar essa história, e não sei como apresentar os fatos deixando a parte mais terrível no tinteiro. Oxalá eu tivesse outros fatos com que preencher a história da minha vida. (MANZANO, 2007, p. 125).²⁸

Quanto a esse trecho, interessa-me discutir dois pontos. Começando pelo final do trecho, chama atenção que ele afirme que tem vergonha de contar todos os tormentos que já viveu e que gostaria de ter outros fatos para preencher seu livro. Além de, evidentemente, falar de uma possível dificuldade/impossibilidade de narrar tais fatos pelo trauma envolvido na escravização, quero aqui levantar a hipótese que isso se relaciona ao que discutíamos sobre Manzano querer mostrar-se como um intelectual. Para além do nível da estratégia narrativa, que discutirei mais adiante, o escritor parecia almejar descrever-se para além do signo do “escravo”, o que creio que está indicado por todo seu esforço por narrar-se para além das violências que sofreu, incluindo na obra sua subjetividade, momentos felizes, amores e anseios – não somente de conseguir a liberdade, o que está relacionado à sua condição de escravizado, mas, até mesmo, ler, escrever seus poemas e publicá-los.

Voltando ao meio do trecho, gostaria de destacar, também, que Manzano afirma que tem consciência de sua humilde posição. Essa observação é repetida várias vezes, de diferentes maneiras, em diferentes textos. Ainda na mesma carta, Manzano faz uma colocação que estampa 9 entre 10 artigos e trabalhos a seu respeito – e que também dá título a este subcapítulo, como não podia deixar de ser –: “Lembre-se que sou escravo e que o escravo é um morto perante seu senhor” (MANZANO, 2007, p. 125).²⁹ Na carta seguinte, de 29 de setembro de 1835, faz outra afirmação, também célebre nos estudos sobre sua obra:

Me preparei para lhe fazer uma parte da história da minha vida, mas deixando de fora os acontecimentos mais interessantes, para, se algum dia me encontre sentado em algum canto de minha pátria, tranquilo e com minha sorte e meu sustento assegurados, escrever um romance propriamente cubano: convém, por ora, não dar a esse assunto toda a extensão maravilhosa dos diversos lances e cenas, porque daria um tomo, mas, apesar disso, não faltará material para vossa mercê. Amanhã, começarei a roubar da noite algumas horas para fazer isso. (MANZANO, 2007, p. 126).³⁰

Nessa carta, não apenas Manzano muda de postura e parece menos assustado com a escrita, ao, inclusive, dizer que está guardando os fatos realmente mais interessantes para seu

²⁸ Traduções também de Castro, citadas em Manzano (2015, p. 167 e 165), nas notas 172 e 145, respectivamente.

²⁹ Tradução de Castro, na nota 142, em Manzano (2015, p. 165).

³⁰ Tradução de Castro, na nota 121, em Manzano (2015, p. 160).

próprio romance (MOLLOY, 1996), mas também assevera que só poderia escrever tal obra tendo sua sorte e sustento assegurados. Mais uma vez, demonstra que percebe, muito nitidamente, como não poderia deixar de ser, que a posição de escravizado que ocupa é instável e extremamente adversa, que apenas uma mudança nesse “estado” permitiria que ele escrevesse seu livro livremente.

A preocupação com a verdade é uma expressão evidente de que Manzano compreendia, precisamente, o lugar que ocupava dentro do que Ángel Rama (1985) nomeou de cidade das letras. Como aponta Labrador-Rodríguez (1996, p. 22), “a consciência de Manzano da contradição na qual vive e escreve é ilustrativa da do homem negro [*de color*] que aspira o mundo letrado em uma sociedade escravista”. Visão similar é a de Campuzano (2015, p. 158), que reitera que Manzano “tinha claro quais eram os códigos que presidiam a sociedade colonial e conhecia perfeitamente seu público”. Logo, como veremos mais à frente no trabalho, esse entendimento do lugar que ocupava ele e seu público, dos códigos que regiam a sociedade e a tertúlia de del Monte, isto é, de todo o contexto em que se encontrava, interfere frontalmente na sua *Autobiografía*, seja na seleção dos fatos a narrar, seja na imagem que constrói para si. Tudo isso será discutido oportunamente, mas, por enquanto, vejamos alguns fatos e contexto sobre a escrita de *Memórias de um cimarron*.

2.3 “CIMARRÓN DE NACIMIENTO”

Conforme mencionei, previamente, a outra obra que temos na América Latina sobre uma pessoa que nasceu nessa região e viveu a escravização é *Memórias de um cimarron*, publicada em 1966, em Cuba, escrita por Miguel Barnet sobre a vida de Esteban Montejo. Neste subcapítulo, meu interesse é descrever, brevemente, os fatos da vida dos dois homens, como seus caminhos cruzaram-se e um pouco sobre a metodologia que guiou a obra que resultou desse encontro.

Novamente, guiando-me por uma linha cronológica, começo, então, pela vida de Esteban Montejo. Sobre ele, diferentemente de Manzano, as informações e as datas são um pouco mais precisas, até pela maior documentação a seu respeito. Seu nome completo era Esteban Montejo y Mera, o primeiro sobrenome vindo de sua mãe, que era de origem francesa, e o segundo pelo patrão de sua mãe, Pancho Mesa. Na hora do registro, colocaram “Mera” e assim ficou porque Montejo “queria ter dois sobrenomes como os outros para que não me dissessem ‘filho do mato’” (BARNET, 1988, p. 18-19). Segundo a nota da tradutora, nessa passagem do livro, “hijo de la manigua”, em Cuba, é uma expressão usada para filhos de mães

solteiras, motivo pelo qual teriam só um sobrenome. Ademais, conforme a metodologia da pesquisa de Zeuske (2001), era muito comum que escravizados tivessem apenas um sobrenome, geralmente, o mesmo da família a qual pertenciam, vide o caso de Juan Francisco Manzano. Logo, ter dois sobrenomes também retirava de Montejo esse estereótipo sobre os escravizados.

Há controvérsias, no entanto, sobre sua data de nascimento. Embora o próprio relate, nas *Memórias*, que soube de seus padrinhos que nasceu em 26 de dezembro de 1860 (BARNET, 1988, p. 18), dia de San Esteban, Zeuske (1998) verificou documentos na cidade onde Montejo nasceu e descobriu um registro de nascimento de um Esteban, “moreno escravo”, nos termos da época, nascido em 26 de dezembro de 1868. Logo, há essa dúvida sobre a real data, posto que não era comum escravizados terem noção de suas datas de nascimento. Seu falecimento ocorreu em 1973, aos 113 (nascimento em 1860) ou aos 105 anos (se nasceu em 1868). De todo modo, viveu muito e sua vida transcorreu justamente em um período de muitas transformações em Cuba, que Montejo acompanhou de perto. Já falaremos mais disso.

Montejo nasceu escravizado e seus pais também o eram, embora ele não tenha chegado a conhecê-los, muito por ter sido um *cimarrón*. Sabia, no entanto, que seu pai chamava-se Nazário e era *lucumí* de *Oyó*³¹ e que sua mãe era Emília Montejo. Teve mais contato com seus padrinhos, Gin Congo e Susana, que conheceu perto dos anos 1890 por intermédio de um senhor que vivia no mesmo engenho deles e que os apresentou.

Ao contrário de Manzano, seu trabalho forçado foi sempre no campo, ele esteve em fazendas nas regiões de Cienfuegos e Remedios, entre outras ao longo de sua vida. No engenho Flor de Sagua, empreendeu a sua primeira fuga. Nesta, infelizmente, foi recapturado e passou muito tempo com medo de fugir novamente e ser capturado. Contudo, como tinha um “espírito selvagem em cima de mim que não se afastava” (BARNET, 1988, p. 43), resolveu fugir novamente e, desta vez, foi bem-sucedido. Essa fuga dá-lhe o título de “*cimarrón*”, que depois será o ponto de interesse de Barnet por ele. No livro, contudo, não há uma precisão da data em que isso ocorreu, apenas sabemos que ele era ainda bastante jovem e, após escapar, viveu totalmente isolado até quando soube da abolição, que ocorreu, formalmente, em 1886. Morou, por cerca de um ano e meio, em uma caverna – local bastante utilizado por *cimarrones* (BARNET, 1988) – e para se alimentar comia plantas e roubava animais das fazendas nos arredores. Depois desse período, esteve circulando pela mata, local que ele, reiteradamente, destaca que gostava muito.

³¹ *Lucumí* é uma denominação popular aos escravizados trazidos da Nigéria e de outras regiões yorubá. Atualmente, é o nome da língua litúrgica da *santería* cubana. *Oyó* foi um império yorubá que ocupou o que hoje é o oeste e o norte da Nigéria.

Ao longo desse momento, Montejo relata-nos que evitava contato com todas as pessoas, inclusive com outros *cimarrones*: “a verdade é que eu vivia bem como *cimarrón*; muito escondido, mas tranquilo. E não deixava nem que os próprios *cimarrones* me vissem: ‘*cimarrón con cimarrón vende cimarrón*’” (BARNET, 1988, p. 47). Além disso, afirma que gostava da solidão e da tranquilidade de não ter que conversar com ninguém, a única falta que sentia era de sexo, pois do resto estava bem provido. “Por isso eu digo que me sentia bem como *cimarrón*. Eu tomava conta de mim mesmo e me defendia sozinho também” (BARNET, 1988, p. 51).

Essa desconfiança com os outros, mesmo sendo também *cimarrones* ou companheiros na guerra, mais à frente na história, parece falar muito da própria personalidade de Montejo. Ao longo da obra, são raras as menções a outras pessoas, antes e depois da escravidão, menos ainda relatando relações próximas e afetivas. Segura-Rico (1999, p. 159) aponta que são constantes as indicações, no livro, de que Montejo tinha um espírito “separatista e autônomo [...] não necessariamente rebelde, no entanto”, embora tenha sido *cimarrón* e tenha, depois, participado da última guerra pela independência e do PIC, de que já discutimos anteriormente.

Segundo narra Montejo, ele soube da abolição porque ouviu as pessoas gritando “já somos livres” (BARNET, 1988, p. 55) e demorou a reorganizar-se na vida pós-abolição, muito por estar “embrutecido” pelo tempo vivendo no mato e por saber que a escravidão ainda continuava em muitos locais, mesmo abolida no papel. Logo, andou muito por vários povoados até decidir que teria mesmo de voltar a trabalhar nos engenhos, agora como assalariado. Embora, em tese, não mais fossem escravizados, Montejo relata que pouco havia mudado: os barracões continuavam existindo, o pagamento era escasso e as condições de trabalho péssimas. Muitos brancos “pensavam que os negros foram feitos para estar encerrados e para trabalhar. Então continuavam tratando igual” e havia muitos negros que seguiam tratando-os como “meu amo” (BARNET, 1988, p. 60). No entanto, agora tinham a liberdade de ir e vir dos engenhos, de modo que podiam ir às festas nos povoados e passar os finais de semana fora.

Nesse sentido, é interessante notar como as mudanças nas condições de vida eram tão sutis que ocorrem, na narração, no nível dos verbos. Por exemplo, ao falar sobre as *fainas* (tarefas extras, muitas feitas à noite ou aos domingos, como capinar, cortar cana, limpar as caldeiras, etc), Montejo narra “Nos domingos todos os trabalhadores *que quisessem podiam* ir pra *faina*” (BARNET, 1988, p. 62, grifos meus). Muitos de fato iam, pelo dinheiro a mais que poderiam ganhar por essa hora extra. Desse modo, nota-se que agora havia essa possibilidade de irem ou não, mas o sim acabava prevalecendo pela necessidade de ganhar algum extra frente aos salários tão baixos. Sobre as novas condições, o pagamento e os “direitos trabalhistas” que

tinham, Montejo afirma: “Os salários incluíam a comida e o barracão. Pra mim, isso não me convencia. Sempre vi claro que essa vida era própria de animais. Nós vivíamos como porcos por isso ninguém queria formar um lar ou ter filhos. Era muito duro pensar que eles iam passar pelas mesmas calamidades” (BARNET, 1988, p. 94).

Esteban Montejo acabou movimentando-se bastante pela ilha e trocando bastante de emprego, principalmente porque achava que “até a vida nos engenhos cansava. Ver as mesmas pessoas e os mesmos campos todos os dias era muito aborrecido. O mais difícil era acostumar a ficar muito tempo no mesmo lugar” (BARNET, 1988, p. 76). Podemos perceber, novamente, que o espírito de Montejo era bastante inquieto, necessitando dessa movimentação para manter-se interessado no que quer que fosse.

Ao contrário de Manzano, que destaca bastante seu envolvimento com a Igreja Católica e coloca-se como um bom cristão, Montejo dá muito mais destaque às religiões e às crenças de matriz africana. Não apenas à *santería* enquanto religião organizada, mas às crenças populares de muitos escravizados e, posteriormente, libertos, especialmente os oriundos de África. Montejo não parece ser parte de algum *ilé*, mas narra sua ida a festas ocorridas em casas de religião e sempre demonstra não apenas acreditar na religião como ter profundo respeito pelos conhecimentos dela vindos.

Já em 1895, Montejo envolve-se na guerra final pela independência de Cuba, que veio a acabar em 1898. Na época, estava trabalhando no engenho Ariosa e, depois de discutir com amigos, decidiram envolver-se na guerra. Foram embora do engenho, agarraram uns cavalos e, quando encontraram as forças *mambisas*³², passaram a fazer parte das tropas oficialmente. A primeira batalha da qual participou, chamada *Mal Tiempo*, marcou-o muito pelo nível de violência. Os espanhóis, armados, foram massacrados pelos cubanos com machetes e muitas cabeças foram cortadas nessa batalha. *Mal Tiempo*, segundo Montejo, foi importante para abrir o espírito e a força dos cubanos, além de dar-lhes coragem e fortalecer a revolução. Ainda sobre essa batalha, Montejo relata um acontecido bastante interessante, que demonstra a visão que os espanhóis tinham dos cubanos enquanto selvagens, não observando que a violência por eles praticada era semelhante, se não pior:

Eu acho que em *Mal Tiempo* quiseram me matar. Foi um galeguinho que me viu de longe e me pôs na mira. Eu o peguei pelo pescoço e perdoei sua vida. Logo depois o mataram. [...] Esse galego olhou pra mim e me disse “Vocês são selvagens.” Depois saiu correndo e o liquidaram. Claro, pensavam que nós éramos selvagens, porque eles

³² Segundo a nota da tradutora Beatriz A. Cannabrava (1988, p. 147), eram as “forças insurrecionais de Cuba que se rebelaram contra os espanhóis”.

eram mansinhos. Além do mais, o que eles esperavam daqui era outra coisa, na verdade. Imaginavam que a guerra era um jogo. Por isso, quando a coisa ficou preta³³, começaram a dar pra trás. Chegaram a pensar que nós éramos animais, e não homens. Por isso nos chamaram de *mambises*. *Mambí* quer dizer filho de macaco e urubu. Era uma frase que incomodava, mas nós a usávamos para cortar a cabeça deles. Em *Mal Tiempo* eles perceberam isso. Tanto foi assim que o *mambí* se converteu em leão (BARNET, 1988, p. 150).

Ademais de ressaltar a participação negra na guerra, Montejo narra sua convivência relativamente próxima com heróis negros como Maceo e Quintín Banderas, relatando seus temperamentos, a relação que os outros combatentes negros tinham com eles e, até mesmo, “mitos” a seu respeito. A respeito de Banderas, afirma que os negros eram seus simpatizantes e que ele mesmo confiava muito em Quintín, além de meter muito medo nos espanhóis.

“Não o queriam ver nem pintado. Sempre brincava com eles, escapava, gozava os soldados e quando agarrava algum de jeito, cortava a cabeça dele. Ele perguntava: ‘Como é que você se chama?’ e quando o espanhol ia dizer o nome, ele respondia: ‘Chamava.’ E cortava a cabeça do tipo” (BARNET, 1988, p. 152).

Como alguém que viveu o conturbado período da independência de Cuba e a nova submissão aos Estados Unidos, Montejo mostra-se muito crítico à presença dos estadunidenses na ilha, relatando, inclusive, as violências que eles praticavam contra as mulheres, especialmente as prostitutas. Ademais, destaca o amargo destino reservado aos negros, líderes e combatentes comuns, afirmando que, após a dissolução do exército, os negros não puderam ficar na cidade. “Regressaram pro campo, pra cana, pro tabaco, pra qualquer coisa, menos pros escritórios” (BARNET, 1988, p. 179). Seu destino não foi diferente disso, tendo voltado para o campo sem nenhum centavo e retornado para o trabalho nos engenhos. “Tudo parecia ter voltado pra trás” (BARNET, 1988, p. 183). Seguiu mudando-se com certa frequência e também aprendeu diversos ofícios, como verdureiro e guarda-noturno, porque teve que dar algum jeito na sua vida.

Por essas diversas mudanças sociais que ocorrem no país, mas que, na prática, pouco significaram para a vida dos negros, que parece sempre estar ligada ao trabalho nas fazendas, Luis (1989, p. 476) fala de um tempo cíclico dentro da obra: “Cada sucessiva era não parece ser linear, como a história e a narração sugerem, mas cíclica. Apesar da progressão cronológica

³³ Mesmo não sendo intencional, essa expressão acaba tornando-se um trocadilho considerando a expressividade dos negros nas tropas cubanas.

da história, a vida para os negros, em geral, e para Montejo, em particular, mudou muito pouco e parece estar se repetindo ao longo dos três períodos”³⁴.

Ao longo das quase 200 páginas do livro, é interessante como sabemos muito mais dos costumes da época – como eram os barracões, quais jogos os escravizados mais gostavam, a que festas iam, as brigas internas dos batalhões de soldados e causos sobrenaturais – do que, propriamente, da vida pessoal de Montejo. Ficamos sabendo de alguns de seus casos amorosos, suas opiniões – polêmicas, diga-se de passagem – sobre os chineses, filipinos, *lucumis* e congos, por exemplo, seu temperamento solitário, entre outros fatos, mas, na minha leitura, são muito mais longas as descrições dos costumes do que da subjetividade. Ainda mais se compararmos com a obra de Manzano, bastante mais focada na vida pessoal de Manzano e menos nos costumes do período da escravidão em Matanzas e em Havana.

O livro acaba, então, após a última Guerra de Independência, de forma que o período compreendido pela narração termina por volta de 1900 e traz “alusões que podem ser datadas até 1909” (ZEUSKE, 1998, p. 76). Sendo Montejo, já na década de 1960, um centenário, parece estranho que Barnet tenha optado por fazer um recorte tão curto da vida do homem, especialmente se considerarmos o que ficou de fora. Nesse sentido, Luis fala também de que o projeto de Barnet foi incompleto e questiona: “Já que Montejo viveu mais de um século, não teria sido de importância histórica documentar suas visões durante a República e sobre outra transformação, a Revolução Cubana?”³⁵ (LUIS, 1989, p. 486). Para levantar hipóteses para responder essa interrogação, cabe sabermos um pouco mais sobre a vida de Miguel Barnet.

Miguel Barnet Lanza nasceu em Havana, Cuba, em 1940, e é um poeta, romancista, antropólogo e ensaísta, entre outras funções. É membro da Academia Cubana de la Lengua, fundador da Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), sendo presidente dessa associação e da Fundação Fernando Ortiz, de quem foi um grande discípulo. É um dos escritores cubanos mais conhecidos dentro e fora do país, principalmente após a publicação das *Memórias de um cimarron*, que foi um sucesso de público. Como bom discípulo de Ortiz, Barnet trabalhou muito tempo como etnólogo e percebeu a importância central dos/as negros/as na cultura cubana, motivo pelo qual dedicou parte de seus trabalhos literários a esse tema.

Sua obra literária inclui os livros de poemas *Isla de Güijes* (1964), *Oríkis y otros poemas* (1980), a compilação de fábulas cubanas *Akeké y la jutía* (1978) e suas talvez mais famosas

³⁴ No original: “Yet each successive age does not appear to be linear, as history and the narration suggests, but cyclical. In spite of the chronological progression of history, life for blacks, in general, and Montejo, in particular, has changed very little and appears to be repeated throughout the three periods”.

³⁵ No original: “Since Montejo lived more than a century, would it not have been of historical importance to document his views during the republic and still another transformation, the Cuban Revolution?”.

obras documentais-literárias *Biografía de un cimarrón* [*Memórias de um cimarron*] (1966) – a única traduzida ao português –, *Canción de Rachel* (1969) e *Gallego* (1983). Começou sua vida literária perto do período da Revolução Cubana, tendo sido parte de um grupo de poetas conhecido como *El puente*, por causa da editora em que publicava, que funcionou entre 1960-1965 (LUIS, 1989). Mesmo muitos dos seus membros sendo apoiadores da Revolução, o grupo acabou saindo das graças do governo revolucionário, por, supostamente, “priorizar o estético invés do político”³⁶ (LUIS, 1989, p. 485). Por isso, muitos membros do grupo “foram considerados antissociais e homossexuais [!] e foram mandados para campos de reabilitação chamados de Unidades Militares de Ayuda a la Producción. Os presos, e outros, foram excluídos das atividades culturais e literárias”³⁷ (LUIS, 1989, p. 485). Barnet não foi preso, mas sua participação no grupo o valeu o ostracismo, somente superado após a publicação das *Memórias de um cimarron*, em 1966.

Nesse ponto, é interessante comentar sobre o encontro de Miguel Barnet e Esteban Montejo. Como relata na introdução das *Memórias*, Barnet soube da existência de Montejo por meio de uma reportagem em um jornal, que trazia vários anciãos com mais de cem anos. Interessou-se em entrevistar Montejo quando viu nesta reportagem que ele afirmava ser um *cimarrón* e, inicialmente, sua vontade maior era conversar com ele sobre “os aspectos gerais das religiões de origem africana que ainda se conservam em Cuba” (BARNET, 1988, p. 9). A partir das diversas conversas que teve com Montejo no Lar do Veterano, onde ele morava, Barnet estruturou o livro. Além das questões das religiões de matriz africana, Barnet ressalta seu interesse por saber como era o ambiente social dos barracões (local onde viviam os escravizados) e como era a vida celibatária de um *cimarrón*, três pontos bastante enfocados ao longo da obra.

Interessante notar, no entanto, que, nessa mesma reportagem, mostrava-se uma senhora também centenária, que havia sido escravizada e era uma *santera*³⁸. Em tese, se o interesse de Barnet era saber das religiões afro e do ambiente dos barracões, ela poderia muito bem ter fornecido tais informações. Contudo, o que diferenciava Montejo dela era justamente o que dá título ao livro e a forma como Barnet refere-se a ele em muitos de seus textos e falas: ele ser um *cimarrón*. Como pontua Segura-Rico (1999, p. 157):

³⁶ No original: “of stressing the aesthetic over the political”.

³⁷ No original: “were considered antisocials and homosexuals and were sent to rehabilitation camps known as Unidades Militares de Ayuda a la Produccion. Those under detention, and others, were excluded from cultural and literary activities”.

³⁸ Não se precisa se ela era mãe de santo ou filha de santo parte da religião. De todo modo, estava, diretamente, ligada à *santería*.

No entanto, o que chamou a atenção de Barnet, ao ponto em que ele decidiu esquecer imediatamente da mulher e ir atrás do homem, foi o fato que Esteban Montejo foi um *cimarrón* nas montanhas. Essa explicação contextualiza a natureza dos “caminhos” que levaram Barnet a Montejo e apresenta eles como uma decisão mais calculada do que o que Barnet, trinta anos depois, quer representar como o resultado do destino, como se ele mesmo fosse outra ligação, ao lado de Montejo, no desvelar das “verdades subjetivas” do passado histórico cubano.

Analisando todo o contexto da obra e sua forma posterior, algo que faremos em detalhe mais à frente do trabalho, Luis (1989) levanta a hipótese que Barnet viu na escrita desse livro uma oportunidade de ser reintegrado à cultura nacional, sabendo bem da importância dos negros para a Revolução e de como o assunto estava em voga na época. Tanto é que outra obra importantíssima sobre o período da escravidão em Cuba, *O Engenho: Complexo sócio-econômico açucareiro cubano* (1964 em Cuba, 1987 no Brasil³⁹), de Manuel Moreno Fraginals, é contemporânea à de Barnet, como apontado por Zeuske (1998). Segura-Rico (1999, p. 157) está de acordo com essa visão ao afirmar que o fato de que as duas pessoas que chamaram a atenção de Barnet são ex-escravizadas “destaca a centralidade da escravidão não apenas como um episódio que deveria ser propriamente documentado, mas, mais importante, como uma linguagem por meio da qual Barnet quer expressar as contradições na representação da história de Cuba”.

Em paralelo com a afirmação antes mencionada de Madden sobre a autobiografia de Manzano ser o “mais perfeito retrato da escravidão cubana”, Barnet demonstra que a escolha de Esteban Montejo como objeto de sua pesquisa não foi impensada:

Esteban, o *Cimarrón*, era um informante mais entre outros idosos, mas sua vida era singular, completava capítulos desconhecidos, inéditos, da história de Cuba, e suas vivências eram – pode-se usar a palavra sem discricção – únicas. [...] Não por acaso havia escolhido um ex-escravo, *cimarrón* e *mambí*. As lacunas, algumas lacunas, melhor dizendo, que existiam na história de Cuba, Esteban poderia preenchê-las por suas fases insólitas, seus anos de solidão, sua vida na intempérie, suas lembranças das relações étnicas nos barracões, seu conhecimento da ecologia: natureza e ambiente da Ilha. Ademais, Esteban havia participado nos fatos mais determinantes desse período de sua vida: na escravidão com a enxada e os grillhões, e na Guerra de Independência com o machete. Havia sido também testemunha contemplativa de outros acontecimentos não menos importantes (BARNET, 1971, p. 186).

³⁹ O sucesso da obra é tão grande que, além de ter sido publicado no Brasil “pouco” tempo depois, considerando as condições da época, é ainda um dos poucos livros a que temos acesso no Brasil que tratam da escravidão em Cuba.

Sua escolha foi extremamente certa, na medida em que o levou a uma obra que o permitiu voltar às graças do governo cubano e ser reintegrado na cultura nacional, como destaca a hipótese formulada por Luis (1989), já mencionada e que segue:

Ele pode ter destacado os aspectos independentes e revolucionários da vida de Montejo como uma forma de superar a censura burocrática. Sejam quais forem as causas, os resultados foram evidentes. Após a publicação das *Memórias de um Cimarron*, Barnet não foi apenas reintegrado no *establishment* literário, mas se tornou um escritor importante. (É mais provável que foi porque ele se tornou uma figura internacional que foi permitido que Barnet voltasse ao *establishment* literário). Seu assunto foi apropriado, um que os *establishments* literário e político estavam comprometidos em apoiar. Desde o momento da publicação, *Memórias de um cimarron* foi um enorme sucesso.⁴⁰ (LUI, 1989, p. 485).

O sucesso foi tamanho que a obra foi traduzida nos Estados Unidos em 1968, com o título de *The Autobiography of a Runaway Slave*, em um título incorreto, já que não se trata de uma autobiografia. No Brasil, a edição demorou mais, mas veio também rápido considerando a época, em 1988, em tradução de Beatriz A. Cannabrava. A edição teve o título já mencionado várias vezes: *Memórias de um cimarron*, mantendo a palavra em espanhol no título por decisão da tradutora.

Feito esse apanhado geral dos contextos histórico e de publicações, passemos à etapa seguinte, fazendo o apanhado geral do arcabouço teórico que guia e guiará minha análise ao longo deste trabalho.

⁴⁰ No original: “He may have stressed the independent and revolutionary aspects of Montejo's life as a way of overcoming bureaucratic censorship. Whatever the causes, the results were clear. After the publication of *The Autobiography of a Run Away Slave*, Barnet was not only reintegrated into the literary establishment, but he became an important writer. (More likely than not, it was because he became an international figure that Barnet was allowed to rejoin the literary establishment.) His subject matter was appropriate, one which the literary and political establishments were committed to support. From the moment of publication, *The Autobiography of a Run Away Slave* has met with enormous success”.

3 DO ARCABOUÇO TEÓRICO

Mais uma vez no percurso deste trabalho, encontramos-nos com um tema amplo e complexo demais para ser abordado em sua totalidade. Desta vez, com três gêneros literários – se é, inclusive, que podemos chamá-los assim –, a autobiografia, o testemunho e as *slave narratives*, com definições aparentemente simples, mas que, no desenvolvimento da teoria literária a seu respeito, tornaram-se extremamente complexas. A questão torna-se ainda mais complicada pelo fato de que esses tipos de texto não necessariamente dizem respeito apenas ao campo dos estudos literários, mas também à história, à sociologia, à psicologia, ao jornalismo, entre vários outros campos possíveis. Logo, temos abordagens de pontos de vista tão variados quanto são variados os textos que podem ser classificados sob essas categorias. No meu caso de estudo mais especificamente, temos o agravante de serem textos escritos por ou sobre pessoas (ex)escravizadas, o que altera a configuração de obras cujo cerne é a narrativa da vida de alguém, isto é, centrada em um sujeito, tendo em vista que tais pessoas não eram jurídica e socialmente consideradas sujeitos. Como veremos, especialmente com as autobiografias, a teoria é extremamente brancocêntrica, seja nas obras analisadas, seja até na própria perspectiva de análise.

Outro problema ao visar definir tais conceitos de forma mais fechada é a frequente mistura conceitual que tanto leitores, quanto editoras e, até mesmo, teóricos fazem. Um exemplo muito evidente disso é com o livro *Memórias de um cimarron - Testemunho*. Nesse título, já há dois gêneros literários diferentes, as memórias e o testemunho. Em espanhol, chama-se *Biografía de un cimarrón*, indicando seu caráter biográfico (isto é, escrito por outra pessoa). Já em inglês, na primeira edição, de 1968, o título ficou como *The autobiography of a runaway slave*, apresentando o equívoco de que seria uma autobiografia. Edições mais recentes perceberam o erro e trocaram o título para *Biography of a Runaway Slave*, mais adequado. Essa confusão teórica advém, na verdade, da real dificuldade em traçar uma linha entre cada um dos gêneros. Um texto não pode ser autobiográfico e, ao mesmo tempo, incluir as memórias de seu/sua autor/a ou suas confissões? Cartas, escritas ou não para serem publicadas, não podem ser consideradas uma autobiografia, se o/a escritor/a também narrar sua vida, de forma retrospectiva, baseado em suas memórias pessoais?

Todas essas manifestações, que vão das narrativas pessoais (autobiografias, memórias e testemunhos) às biografias em suas diversas formas, são incluídas por Silva (2012) no que ele denomina como biografismo. Outra opção de conceito generalizante é de escritas de si, *écriture*

de soi, termo cunhado por Foucault (2004), que, segundo Silva (2012, p. 42), “compreende uma forma de manifestação discursiva na qual o sujeito se coloca em relação consigo mesmo, englobando manifestações que se distribuem temporalmente do epistolário de Sêneca às *Confissões* de Jean Jacques Rousseau”. Enquanto os testemunhos são o gênero do qual falaremos adiante, ligado a obras como *Memórias de um cimarron* (1966) e *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), a diferenciação entre autobiografias e memórias é detalhada por Silva (2012, p. 41):

Halperin (1982, p. 325-6) diferencia a narrativa autobiográfica da memorialista, identificando na primeira uma centralidade da trajetória da vida e na carreira de quem escreve, enquanto a segunda teria seu enfoque sobre as experiências observadas e a apreensão de uma época, em uma dimensão mais social do que individual.

Levillain (2003) oferece definição semelhante, posto que, ao mesmo tempo em que afirma que a autobiografia se aproxima das memórias, assevera que, nas primeiras, “a parte da história é, por outro lado, mais pessoal que nas memórias, na medida em que seu propósito é analisar a gênese e o desenvolvimento da personalidade” (LEVILLAIN, 2003, p. 166). Essa mesma distinção feita a partir da preocupação com indivíduo ou sociedade/retrato de uma época é também realizada entre autobiografias e testemunhos, como veremos.

Logo, o consenso talvez resida neste ponto: a autobiografia é o texto da individualidade e do sujeito preocupado consigo mesmo, enquanto os outros lidam, de diferentes formas, com uma matéria que é mais social e coletiva. Levillain (2003), novamente, oferece-nos argumentação a esse respeito: “A autobiografia, por sua própria natureza, supõe uma cultura que faz parte da expressão do ‘Eu’. Aparenta-se, em consequência disso, à biografia dos protagonistas: a biografia do eu é a prima-irmã da biografia do Rei” (LEVILLAIN, 2003, p. 166). No entanto, a partir dos usos dados a ela pela história, principalmente pela história social, passou-se a vê-la como uma forma de, através da visão individual, acessar os meios sociais e um certo entendimento de época sobre determinado tópico.

Nesse sentido, cabe pontuar que, assim como questiona Moura (2014), talvez a definição de autobiografia, de memórias, de testemunhos, ou de qualquer outro conceito possível, passe mais pela recepção dada a esse texto (isto é, pelo pacto de leitura, sobre o qual discutiremos) do que por características intrínsecas a ele. Dessa forma, mais do que procurar esmiuçar o assunto e chegar a uma definição definitiva, meu interesse é apresentar e discutir várias perspectivas, buscando compreender as implicações dessas definições quando pensamos em obras como a *Autobiografía* de Manzano ou as *Memórias de um cimarron*.

No escopo teórico escolhido para ser trabalhado nesta dissertação, propositalmente optei por trabalhar com conceitos e vieses pensados por e para obras de pessoas brancas. Estou ciente de que há novos aportes teóricos sendo trazidos por pessoas negras e/ou pesquisadores/as do tema que já ponderam melhor as questões que vou apontar aqui como problemáticas nas teorias brancas. Como exemplo dessas novas teorias, podemos pensar as escrituras de Conceição Evaristo (2017) ou a oralitura dos pesquisadores e escritores antilhanos, como Ernst Mirville, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant (1992). Aqui, por outro lado, proponho um teste aos entendimentos mais tradicionais das teorias sobre autobiografia e testemunho, que partem de uma perspectiva branca, para observar se e como tais ideias são prolíficas para analisar obras escritas por/sobre pessoas negras. Isto é, se tais teorias são tão universais quanto seus/suas autores/as pensam que são e quanto elas supostamente se propõem a ser.

Este capítulo, portanto, buscará lidar com três tópicos interrelacionados e igualmente intrincados: as autobiografias, os testemunhos e o que no mundo anglófono é chamado de *slave narratives*, ou seja, narrativas de escravizados. A perspectiva adotada não partirá apenas dos estudos literários, mas tentará dar conta da questão de forma multifatorial, especialmente tendo em vista que *A Autobiografia do poeta-escravo* e *Memórias de um cimarron* são textos com um grande potencial de estudo por outros campos, principalmente, história e sociologia.

3.1 A CONTROVERSA AUTOBIOGRAFIA

Entendendo a autobiografia como mais antiga, enquanto o testemunho pode ser mais localizado temporal e espacialmente, começaremos por ela e faremos o percurso correspondente até chegarmos nele e, por fim, nas *slave narratives*, gênero que acaba sendo um híbrido entre os dois, ainda mais localizado temporal e espacialmente. O ponto de partida da imensa maioria dos estudos sobre autobiografias ou escritas de si é das obras europeias e brancas *Confissões*, tanto as de Rousseau (1782), quanto as de Santo Agostinho (397-400). Tais obras serviram de modelo para muitos outros escritores brancos, da época e posteriores, e auxiliaram a consolidar um tipo de autobiografia mais intimista e individual, um dos infinitos tipos possíveis para esses textos. As escritas de si, no entanto, podem surgir dos mais variados locais e suportes: uma carta escrita sobre a própria vida, enviada para outrem e, posteriormente, publicada; um poema que relata ou se aproxima da vivência do/a poeta; um diário que registra o dia a dia de alguém, escrito tendo em vista ou não sua publicação posterior; registros de memórias de infância; textos que têm um tom mais confessional ou mais memorialístico; textos que mostram o começo da

vida e a formação de uma pessoa excepcional; textos que tratam de pessoas comuns que viveram momentos importantes da história e que narram seus traumas; enfim, as possibilidades são realmente infinitas.

No entanto, o cerne das autobiografias, como o próprio nome já diz, seria a biografia, isto é, a história de vida de uma pessoa, escrita por ela mesma. Ou, na definição clássica de Lejeune, uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2008, p. 14). Além dessa dimensão, Lejeune (2008) também assevera que um dos pontos capitais da autobiografia é a identidade de nome entre o/a autor/a – “única marca no texto de uma realidade extratextual indubitável, remetendo a uma pessoa real [...] cuja existência é atestada pelo registro em cartório e verificável” (LEJEUNE, 2008, p. 23) – narrador/a e personagem principal da narrativa. A marcação dessa identidade é, em geral, o uso da primeira pessoa do singular “eu”, mas não necessariamente.

Mais do que elencar características que fariam um texto ser uma autobiografia, Lejeune (2008) estabelece o conceito de pacto autobiográfico, justamente a formulação teórica que mais o notabilizou dentro dessa área de estudos. Esse pacto, firmado entre autor/a e leitor/a, é um contrato de leitura em que o/a autor/a atesta que as informações contidas no texto são verdadeiras, que ele/a, realmente, viveu tudo aquilo e que ele/a, realmente, é quem ele/a diz ser e o/a leitor/a aceita essas afirmações e lê a obra tendo isso em mente. Essa seria uma espécie de pré-requisito para que o gênero funcione, visto que, se eu não acreditar que Manzano, por exemplo, está falando a verdade, que ele, realmente, viveu tudo que relata no livro ou, pior ainda, que ele existiu de fato, o texto esfacela-se e perde seu propósito enquanto autobiografia, tornando-se uma obra ficcional e mudando de gênero.

Considerando esse pacto narrativo, a infinidade de possibilidades para as obras autobiográficas e a ausência de características estéticas e estruturais comuns a todas as obras ou que as pudesse definir como autobiografias, surge um debate teórico sobre podermos ou não considerar autobiografia um gênero literário. Pesquisadores como Moura (2014), por exemplo, afirmam que o que diferencia uma obra autobiográfica de uma ficcional é apenas esse pacto narrativo com o/a leitor/a, não elementos estruturais internos do livro. Nesse sentido,

Ao fazer a leitura de um romance, o leitor sabe que está diante de um texto não comprometido com a verdade. Porém, a procura por obras que relatam a vida de alguém é acompanhada por uma busca de veracidade, não apenas verossimilhança. Se a autobiografia abre espaço para a fantasia e não é obrigada a um compromisso com a realidade, pode-se dizer que nada a diferencia do romance (MOURA, 2014, p. 145).

Desse modo, ao invés de ser um gênero literário, a autobiografia seria algo que existe apenas “no plano intencional do autor e na forma de recepção” (MOURA, 2014, p. 151). Seguindo essa linha de pensamento, abre-se uma margem tanto para que leiamos qualquer obra como (auto)biográfica (identificando ali elementos que sabemos, por outras fontes e registros, que se relacionam com a vida pessoal do/a autor/a), quanto para que descartemos qualquer uma que se apresente como (auto)biográfica lendo-a como ficcional, assim implodindo o conceito de (auto)biografia.

Outro elemento que entra nessa conta de impossibilidade da autobiografia é o tão controverso e escorregadio conceito de “verdade”. Isto é, enquanto leitores não especializados, esperamos que tudo que está dentro do livro seja real, algo que, de fato, aconteceu com a pessoa narradora e autora. Contudo, quando passamos a ser leitores especializados e a questionar mais a fundo o texto, observamos que, por ser uma narrativa retrospectiva, na definição de Lejeune (2008), a escrita da obra depende de outro conceito controverso e escorregadio que é a “memória”. Esta constitui, para Smith e Watson (2001), a fonte primária de evidência do/a narrador/a da própria vida, diferentemente dos/as biógrafos/as que contam, em geral, com documentos históricos, múltiplas entrevistas (se o interesse é captar diferentes pontos de vista do mesmo fato), arquivos de família, entre outros. Os/as autobiógrafos/as podem, evidentemente, também basearem-se em fontes documentais, como cartas, diários, jornais e fotografias, mas o foco sempre será, inevitavelmente, seu ponto de vista sobre determinada situação (seja histórica, seja sobre si mesmo/a).

Sabemos, por outro lado, que a memória é seletiva, passível de alterações, falhas, esquecimentos, distorções, de forma que essa ideia de uma verdade absoluta que, por vezes, buscamos em tais textos acaba sendo uma falácia. Ademais, desejamos verdade e fidelidade a quê?

Sobre o que esperamos que os narradores da vida falem a verdade? Estamos esperando fidelidade aos fatos de suas biografias, à experiência, a eles mesmos, ao momento histórico, à comunidade social, às crenças que prevalecem sobre identidades diversas, às normas da autobiografia como um gênero literário em si? E verdade para quem e para o quê? Para outros leitores, o narrador da vida, ou nós mesmos?⁴¹ (SMITH; WATSON, 2001, p. 12).

⁴¹ No original: “What is it that we expect life narrators to tell the truth about? Are we expecting fidelity to the facts of their biographies, to experience, to themselves, to the historical moment, to social community, to prevailing beliefs about diverse identities, to the norms of autobiography as a literary genre itself? And truth for whom and for what? Other readers, the life narrator, or ourselves?”.

No nosso campo dos estudos literários, interessa muito esse debate e, para nós, não necessariamente a memória ser falha e ser a principal constituinte da autobiografia é um problema, se não a beleza em si do gênero. Entretanto, esse fato pode ter implicações maiores em outros campos, como a história ou a sociologia, por exemplo, principalmente pelo apego à documentação e à verificação dos fatos – felizmente, como não poderia deixar de ser. Posto que nem todos os fatos narrados por alguém podem ser verificados – datas, situações e nomes podem, mas e o que diz respeito tão somente à pessoa? –, torna-se talvez perigoso utilizar relatos orais ou (auto)biográficos como fontes de pesquisa. Como pontua Silva (2012, p. 42, grifos meus), os relatos biográficos são

[...] o resultado de memórias (ou mesmo esquecimentos) coletivas, individuais e sociais, constantemente negociadas e processadas, com vínculos com mitos, saberes, fazeres e tradições que se corporificam a partir de relações particulares com o tempo e o espaço, que *não são simplesmente atos de resgate, mas de reconstrução do passado* a partir de referenciais atuais.

Nesse mesmo sentido, Bourdieu (2005) fala da “ilusão biográfica”, isto é, a ilusão retórica presente nesse tipo de texto causada pelo tratamento da vida como uma narrativa, dando a ela uma organização linear, encadeada em relações inteligíveis, formando um conjunto coerente e orientado, com um começo, etapas e um fim – ao mesmo tempo um término e uma finalidade. Esse estabelecimento de conexões entre fatos, por vezes, desconexos, visando dar-lhes coerência face a uma intenção global ou a um projeto, acaba criando um sentido artificial naquele texto e para aquela vida.

Essa preocupação, bastante pertinente no campo da história, somada ao fato das biografias do século XIX terem tido importante papel na formação das nações e na imortalização de “heróis e monarcas, ajudando a consolidar um patrimônio de símbolos feitos de ancestrais fundadores, monumentos, lugares de memória, tradições populares, etc.” (DEL PRIORE, 2018, p. 75), a história passou a olhá-las com maus olhos, tendo sido seu uso como fontes abandonado por bastante tempo. Por observarem, conforme assinala Bourdieu (2005), que essa representação da existência comentada anteriormente advém da tradição literária, houve, nas palavras de del Priore (2018), um divórcio entre a história e a literatura, de modo que se tornaram campos quase antagônicos, um ligado à ciência, à investigação e aos fatos, e o outro relacionado à ficção.

De um modo geral, esse divórcio já está sendo remendado desde que o campo da história, em meados dos anos de 1970-1980, voltou a valorizar as biografias, abandonando a

narração da história dos grandes feitos heroicos de grandes homens para tomar uma história individual como representação da história de uma época vista através desse indivíduo. Assim como no romance, “a história conta. E contando, ela explica. Como o romance, a história escolhe, seleciona, simplifica, organiza, reduz um século a uma página” (DEL PRIORE, 2018, p. 87), mas com os eventos contados sempre sendo, diretamente, vinculados à documentação verificável.

Ademais, em áreas da história, como a história Oral, que se baseiam no diálogo com sujeitos e no registro de suas narrativas mediadas pelo/a historiador/a, o debate já é feito em outro nível. Não mais almejando verificar se o/a narrador/a está dizendo a verdade, mas vendo, em sua elaboração dos fatos vividos, o verdadeiro interesse da pesquisa (PORTELLI, 2016). Portelli (2016), por esse motivo, afirma que se vale de conceitos emprestados da teoria literária para pensar seu trabalho de pesquisa, ao evitar o uso de termos como “‘testemunho’ [testimony] e ‘testemunha’ [witness] e prefiro falar em ‘narrativas’ [narratives], e ‘narradores’ [narrators], ‘histórias’ [stories] e ‘contadores de histórias’ [story-tellers], ou, na verdade, ‘contadores da história’ [history-tellers]” (PORTELLI, 2016, p. 18). A isso, adiciona Oliveira (2015, p. 12), que

[...] não constitui problema central, para historiadores sociais, a veracidade ou não das informações contidas numa autobiografia; elas podem ou não ser atestadas. A questão fundamental está na escolha, na organização, por parte de seu autor, das informações as quais se refere como ‘sua vida’, porque forja uma unidade temporal e de acontecimentos ‘vividos’ que cumpre uma função no tecido das relações sociais das quais emerge.

Ou, nas palavras de Silva (2012, p. 54, grifos meus), a “narrativa [...] estabelece uma nova relação com a verdade, não pela factualidade, mas pelo seu significado”, de forma que “a verdade factual, no sentido de reprodução completa e minuciosa do real, *não só é impossível*, ao entendermos o texto como uma representação do real moldada pela memória e por diversos condicionantes, *como mesmo indesejável*”. Desse modo, o interessante das autobiografias reside, justamente, em analisar tais produções e observar o que representam as ausências, as faltas, as imprecisões históricas, os desvios dos fatos documentados, a seleção do que narrar e do que omitir e esse intento quase hercúleo de organizar coerentemente algo tão incoerente e errante quanto a nossa vida. Isso é ainda mais relevante quando se trata de textos escritos por quem tem seu status de sujeito negado, como é o caso das pessoas escravizadas. Os silêncios, principalmente de Manzano, falam muito mais do que o que foi dito de fato (CASTRO, 2015).

3.2 TESTEMUNHO *TESTIMONIO*

Na teoria sobre as escritas de si, desenvolvida por Smith e Watson (2001), as autoras concebem como um componente do ato autobiográfico a figura do *coaxer*, que poderíamos traduzir como “provocador”, “instigador” ou, até mesmo, “mediador”. Isto é, essa figura seria “qualquer pessoa, instituição ou conjunto de imperativos culturais que solicita ou provoca as pessoas a contarem suas histórias” (SMITH; WATSON, 2001, p. 50). Nos nossos casos aqui analisados, podemos considerar os reformistas literatos que encomendaram a autobiografia de Manzano como os seus *coaxers*, o mesmo pode ser pensado sobre Miguel Barnet em relação a Esteban Montejo.

Essa figura do *coaxer*, além de, fortemente, presente nas *slave narratives*, das quais falaremos mais adiante, é também crucial dentro do gênero literário do testemunho, especialmente na sua vertente latino-americana dos anos de 1960, o *testimonio*. Embora aqui eu vá utilizar o conceito em português, é importante marcar essa diferenciação pela multiplicidade de textos que podem ser categorizados dentro de “testemunho”. Temos desde os relatos com valor jurídico feitos em júris e com valor de prova, passando pela vertente dos testemunhos de sobreviventes do holocausto – como a obra de Primo Levi *É isto um homem* (1988) – e das ditaduras latino-americanas. Nestas últimas, o principal debate gira em torno da impossibilidade de narrar experiências traumáticas, observando como impraticável desde o ato de rememorar tais fatos, pela própria configuração do trauma, passando pela dificuldade de descrever em palavras o ocorrido e chegando na impossibilidade de conseguir passar para o leitor o tamanho da tragédia vivida (SELIGMANN-SILVA, 2008).

No entanto, curiosa, mas não surpreendentemente, de modo geral, essa teoria do testemunho só analisa relatos contemporâneos e ocorridos com pessoas brancas, não incluindo a escravidão como um dos principais momentos históricos geradores de trauma na história da humanidade⁴². Isto é, essa teoria não inclui as narrativas de escravizados do século XIX, nem como uma nota de rodapé, ignorando centenas de textos escritos por essas pessoas, mesmo que os pontos de contato sejam inúmeros e essa teoria seja, de fato, prolífica para pensar tais obras,

⁴² No entanto, essa ausência não é observada somente por mim, de forma que uma teorização mais recente sobre o testemunho e sobre grandes momentos históricos tem buscado incluir outras vozes, como de mulheres, pessoas negras e indígenas, para além das vozes tradicionalmente ouvidas nesses contextos. Nesse viés, surgem obras como *Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo* (2019), organizada pelos professores brasileiros Edson Teles e Renan Quinalha, que tratam dos reflexos da ditadura – tema caro ao testemunho enquanto gênero – , mas em perspectivas para além daquela do militante homem, branco, urbano, do sudeste. Desse modo, trata de racismo e violência de Estado, das perspectivas pejorativas sobre mulheres e homossexuais, bem como sobre etnocídio contra os povos indígenas, aportando uma pluralidade de vozes muito importante.

como será inclusive feito neste trabalho no capítulo correspondente. Acaba que o estudo dessas obras está restrito a um campo específico e, em geral, estadunidense dos intelectuais que debatem as *slave narratives*, mas que não incluem, em geral, uma discussão sobre o trauma da escravidão.

Neste trabalho, por outro lado, refiro-me ao testemunho *testimonio*, também situado histórica e espacialmente, mas em outro contexto. Pouco antes de eclodirem ditaduras militares por toda a América Latina, financiadas e promovidas pelos Estados Unidos, a América Latina – dito aqui de forma pretensamente generalista – vivia um período de otimismo de que as nações se voltariam à esquerda e de que o progresso no campo político poderia vir. Um dos principais movimentos políticos desse momento, do qual já falamos anteriormente, foi a Revolução Cubana, vitoriosa e triunfante na época, tomada como símbolo do anti-imperialismo possível nesta região do globo. Nessa ilha, em paralelo ao surgimento do que ficou conhecido como o *boom* latino-americano, com autores brancos como Cortázar, García Márquez e Vargas Llosa, emerge uma das primeiras obras que podem ser encaixadas nesse novo rótulo, as *Memórias de um cimarron* (1966), de Miguel Barnet. Ele, como também já referido, era etnólogo, seu trabalho nesse campo permitiu-lhe ajudar a desenvolver um gênero que, justamente, mistura(va) literatura, pesquisa etnográfica, entrevista, jornalismo, metodologia científica da história e da sociologia, entre outros gêneros.

No entanto, textos com caráter de testemunho estão na espinha dorsal da formação da América Latina, principalmente a partir da colonização. Podemos considerar desde os relatos de viagem dos invasores espanhóis – como os diários de Colombo ou de Cortés – (SKLODOWSKA 1985), passando pelas memórias da guerrilha – de Simón Bolívar, José Martí ou Che Guevara – e chegando no testemunho sobre as ditaduras que se espalharam nesta porção do continente americano⁴³. Segundo Beverley (1987), essa espécie de tradição do testemunho nas Américas colaborou com a rápida proliferação desse gênero após a década de 1960, sendo produzido e lido por todo o continente e também no mundo inteiro.

Esse sucesso veio acompanhado de uma chancela institucional quando a Casa de las Américas criou, em 1970, uma categoria para o testemunho em sua premiação para obras literárias. Esta é uma instituição fundada em 1959 em Cuba, logo após o triunfo da revolução,

⁴³ Este ocorreu paralelamente ao movimento do testemunho em Cuba e países do norte da América Latina, e apresentam características bastante distintas. Para citar algumas, em geral são textos escritos pelas próprias pessoas que lutaram contra as ditaduras (muito por serem pessoas de uma classe média já letrada) ou pelos filhos e pelas filhas dessas pessoas, descrevendo as implicações de ter um pai ou uma mãe guerrilheiro/a em suas vidas. Esse paralelismo tão diverso demonstra como a América Latina, embora com esse título uniformizante, apresenta sempre suas contradições e divergências.

com o objetivo principal de promover o intercâmbio da cultura cubana com outros países da América Latina. Nesse sentido, anualmente oferece um prêmio literário, desde 1960, para livros de diferentes gêneros, como poesia, romance, novela, entre outros, e para autores de toda a América Latina. Receber um prêmio da instituição é considerado uma grande honra, pelo grande renome que ela tem no âmbito latino-americano. Logo, ao incluir o testemunho como um gênero dentre poesia e romance, deu sua chancela para considerá-lo um gênero digno de nota.

Uma das primeiras obras do tipo surgir em Cuba, conforme Barnett (1992), não é produto do acaso, mas sim um efeito da Revolução, que “com seu poderoso influxo orgânico impregnou de uma seiva nutriente e renovadora toda a literatura desse tipo que foi desenvolvida na América” (BARNETT, 1992, p. 75). Munidos/as de tal seiva, os escritores de tais obras conformaram o que foi definido por Beverley (1987) como:

[...] uma narração – usualmente mas não obrigatoriamente do tamanho de um romance ou de uma novela – contada em primeira pessoa gramatical por um narrador que é ao mesmo tempo o protagonista (ou a testemunha) de seu próprio relato. Sua unidade narrativa costuma ser uma “vida” ou uma vivência particularmente significativa (situação laboral, militância política, prisão, etc). A situação do narrador no testemunho sempre envolve certa urgência ou necessidade de comunicação que surge de uma experiência vivencial de repressão, pobreza, exploração, marginalização, crime, luta (BEVERLEY, 1987, p. 9).

De forma geral, tais relatos são feitos por essa testemunha ou narrador, nos termos de Portelli (2016), para um *coaxer*/mediador (geralmente, uma pessoa branca e ligada à academia) que grava, seleciona, altera, corta, insere e escreve o livro. Isso vale para, por exemplo, Barnett com Esteban Montejo e Elizabeth Burgos com Rigoberta Menchú (na obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de 1983).

A própria nomenclatura do testemunho é uma questão bastante debatida entre os teóricos. Beverley (1987, p. 9) recupera os termos “romance testemunho, narração ou romance documental, *nonfiction novel*, sócio-literatura, ‘literatura fotográfica’”, e Barnett (1971) utiliza romance-testemunho [*novela-testimonio*]. O próprio Beverley (1987) aponta que tais termos são todos oxímoros, pois unem duas dimensões, supostamente, inconciliáveis: o romance (ficcional por definição) e algum adjetivo que o liga à realidade ou a algum gênero mais atrelado à realidade ou verdade, como “documental”, “*nonfictional*”, “sócio”, “fotográfica” ou “testemunho”. Barnett (1971, p. 167), por sua vez, explica a seleção de conceitos para formar o nome do gênero:

[...] apelei ao termo opressivo de romance por não ter encontrado outra nomenclatura mais acessível, e porque o romance é um vocábulo familiar a todos. Tão familiar que frequentemente nos prega uma peça, como agora, é claro, que a antepoño a outro termo não menos enganoso, o de testemunho.

Uma contradição em termos, o romance-testemunho, ou apenas testemunho, é um gênero intrinsecamente híbrido, situado na convergência entre “procedimentos formais, metodológicos e argumentativos derivados tanto das ciências sociais⁴⁴ quanto da literatura antiescravista do século XIX⁴⁵” (OCHANDO AYMERICH, 1998, p. 107). *Memórias de um cimarron*, em especial, “embora abandone o cânone ensaístico, não se inscreve completamente no espaço literário de ficção” (OCHANDO AYMERICH, 1998, p. 107). Tal obra, assim como as outras, obriga a que se repense a dicotomia entre ficção e não ficção (OCHANDO AYMERICH, 1998) e entre literário e não literário (BEVERLEY, 1987), esse escapar das categorizações usuais, para Beverley (1987), representa a razão de ser do testemunho.

Seguindo nas problemáticas e tensões a respeito do gênero, a relação travada entre o/a mediador/a e o/a informante representa o principal ponto de tensão a respeito do testemunho. Por um lado, como inclusive já esbocei quando falamos da suposta intimidade entre Barnet e Montejo no capítulo 2, analisando as impossibilidades de relações perfeitamente simétricas entre uma pessoa do “povo”/iletrada/subalterna/racializada (em muitos casos) e a pessoa mediadora/letrada/intelectual/branca, como com frequência os mediadores querem fazer parecer. Por outro, vendo também como impossível que apenas uma pessoa possa, de fato, representar toda uma coletividade ou grupo social. Vejamos cada um desses problemas em detalhe.

O testemunho, nos moldes que aqui discutimos, pode ser observado como filiado a uma certa corrente de pensamento bastante localizada nos anos de 1950 e 1960, quando ainda se acreditava que o papel do intelectual era de organizar o povo, guiá-lo, mostrar-lhe o caminho certo e que, para pensar em um exemplo mais concreto, um texto etnográfico escrito por um branco que viveu por um tempo determinado em um povo indígena constituía toda a verdade sobre aquele povo. Isto é, o falar sobre o outro e pelo outro era aceitável e louvável.

⁴⁴ Ochando Aymerich (1998) destaca a fortíssima influência de Fernando Ortiz (principalmente com *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940), Lydia Cabrera (com *El Monte*, 1954) e Manuel Moreno Fraginals (com *O Engenho: Complexo Econômico-Social Cubano do Açúcar*, de 1964). Ademais, outra influência importante é a obra *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil*, escrita pelo antropólogo mexicano Ricardo Pozas. Essa obra, aponta Barnet (1971), foi que o ajudou a definir o caminho que gostaria de seguir com as entrevistas que já vinham sendo realizadas com Montejo.

⁴⁵ Não apenas de obras escritas pelos brancos reformistas, da tertúlia de Domingo del Monte, como *Francisco* (Anselmo Suárez y Romero, 1838) ou *Carmela* (Ramón Meza, 1887), mas a própria *Autobiografía* de Manzano. Barnet (1971) relembra que sempre se interessou por romances de aventura, biografias e autobiografias, incluídas as “memórias do escravo Manzano” (BARNET, 1971, p. 168).

Entretanto, a partir de meados dos anos de 1980, com os Estudos Subalternos, e, mais atualmente, com os debates de(s)coloniais, tais ideias, praticamente, caíram por terra. Contemporaneamente, o debate gira em torno da autorrepresentação, de formar antropólogos indígenas para falarem de suas próprias vivências, por exemplo, e o lugar desse intelectual acadêmico branco está, cada vez mais, em xeque. Logo, se observarmos a teoria de teóricos do testemunho, especialmente os que eram também produtores de tais obras, como Barnet, veremos que suas visões sobre esse papel do intelectual estão extremamente ligadas à visão dos anos 1960, sem o entendimento do falar por si próprio, que é, inclusive, posterior. Vale evidenciar que é o meu entendimento e ponto de análise neste trabalho.

Na teoria de Barnet, o principal foco aqui, pois é, justamente, o autor do testemunho que estou analisando, diversos pontos são polêmicos e muito interessantes de serem destrinchados. Um deles diz respeito aos termos usados para descrever como deve ser a relação entre o pesquisador e o informante. A solidariedade é posta como imprescindível para conseguir-se uma identidade entre os dois, identidade essa que “não pode ser conseguida com artifícios. É um desprendimento. Não cabem a caridade, a benevolência, a amabilidade, o paternalismo [...] só cabe a verdade, uma relação íntima, real” (BARNET, 1971, p. 177-178). Nessa relação íntima, há de tentar viver a vida dos outros, “levantando uma ponte maciça de afetos, de *dependências*” (BARNET, 1971, p. 178, grifo meu). Beverley (1987, p. 15), por seu turno, acredita que a relação entre o/a narrador/a e o/a compilador/a (como designa esse intelectual branco) pode “servir como uma figura ideológica da aliança entre forças populares e intelectualidade ‘progressista’, que foi na prática tão decisiva na formação de movimentos de liberação”.

Ademais, nessa relação, ocorreria uma despersonalização, em que o pesquisador se tornaria este outro, “e somente assim poderá pensar como ele, falar como ele, sentir intimamente as pancadas da vida que lhe são transmitidas pelo informante, senti-las como suas” (BARNET, 1971, p. 178). Evidentemente, não é possível medir objetivamente qual o real nível de intimidade desenvolvido entre autor e informante, mas minha desconfiança reside em observar que tais afirmações, essa relação de dependências, esse tornar-se o outro, essa solidariedade, nada mais são do que artifícios retóricos para ocultar que, no final das contas, o controle da obra reside na mão do/a mediador/a. Isto é, é essa pessoa que tomará as decisões finais sobre inclusão e exclusão de fatos, organização da narrativa e, até mesmo, adição e reorganização de episódios, tendo em vista sua agenda ética e estética e o que espera seu público.

Isso se exacerba se o/a informante for iletrado/a, de forma que ele/a não poderá nem ler sozinho/a a obra, mas mesmo que não seja, sabemos que o capital cultural e simbólico que cada membro dessa equação possui é extremamente desigual. Talvez a relação travada entre o antropólogo branco e o povo indígena no qual ele morou por 10 anos, realmente, tenha sido íntima e real, mas isso não o impede de interpretar que os rituais religiosos desse povo sejam ligados ao “demônio”, por sua cosmovisão branca. Isto é, sempre interpretaremos a realidade de acordo com a nossa cosmovisão e sermos intelectuais, brancos, acadêmicos, pós-doutores na Europa, não faz nossa visão ser menos “poluída” e mais imparcial. Muitas vezes, é bem o contrário, quanto mais estudamos e nos afastamos das vivências de outras pessoas, mais nossa visão torna-se estreita e incapaz de aproximar-se dos/as outros/as.

Similar à visão do intelectual representar o Outro, há a também sessentista ideia de que um indivíduo pode representar a sua coletividade. Randall (2002), ao apontar a relevância de uma boa seleção do/a informante, embora destaque que a “voz do povo” é múltipla e que, dificilmente, uma só pessoa pode captá-la na sua inteireza, não deixa de reafirmar a capacidade de uma pessoa, aquela excepcional, representar seu grupo:

Se a história é feita pelos povos, uma só voz dificilmente pode projetá-la. A voz do povo é uma voz multitudinária. No entanto, às vezes é possível captar, na voz de um homem ou de uma mulher, a realidade e a ação de todo um povo. Às vezes, uma só pessoa, por suas características, pode representar seu povo. O critério, então, para escolher o informante, ou os informantes, é importante. Quem escreve testemunhos deve estar consciente de seu papel como transmissor de uma voz capaz de representar as massas (RANDALL, 2002, p. 36-37).

O próprio uso de termos como “massas” e “povo” já acaba por filiar a autora a uma corrente de uma esquerda bastante século XX que, mesmo que talvez bem-intencionada, acabava por homogeneizar a individualidade desses Outros. Essa relação de “representatividade”, na visão de Emil Volek (2000) – alguém que se apresenta como extremamente crítico, se não detrator, do Testemunho –, seria um simulacro do simulacro do simulacro:

O terceiro elemento do modelo [os outros dois seriam a manipulação da voz e a ideológica] é a múltipla “representação”: como paradigma se estabeleceu a situação em que uma pessoa iletrada ou com pouca educação, que representa o povo, dá seu testemunho pessoal, mas representativo, a um representante da “cidade letrada”, que lhe dá a mão (nos múltiplos sentidos da palavra) e que representa, por sua vez, certa organização social que é apresentada como representativa de certo movimento político e de certa sociedade histórica (VOLEK, 2000, p. 6).

Outro artifício retórico para driblar os problemas apontados no testemunho e dar-lhe um caráter de “livre-de-hierarquias” é realizado por Beverley (1987), quando assevera que o gênero não tem um autor (enquanto figura clássica da literatura), mas um compilador – ou gestor, nos termos de Barnet (1971). Uma vez que desapareceu tal figura, “também desaparece nele a relação entre poder autoral e formas hierárquicas de poder e individualismo em qualquer sociedade dividida em classes ou estamentos” (BEVERLEY, 1987, p. 13). É curioso como os estudiosos parecem reconhecer o problema (assimetrias sociais, relações desiguais entre intelectual e “povo”), mas não conseguem ver como ele está, intrinsecamente, ligado ao gênero que discutem e “defendem” e, inclusive, a si mesmos, enquanto intelectuais brancos. Mais uma vez, o problema está fora, não dentro.

Barnet (1971) fala que o papel primordial do testemunho é operar um desvelamento da realidade, “tomando os fatos principais, os que mais afetaram a sensibilidade de um povo, e descrevendo-os pela boca de um de seus protagonistas mais idôneos” (BARNET, 1971, p. 169). A escolha de Montejo, como já comentamos, foi importante para Barnet na medida em que ele havia vivido momentos muito relevantes da história cubana e teria, portanto, visões que só ele poderia oferecer, ninguém mais. Além disso, ter vivido mais de cem anos, algo impensável para pessoas negras, principalmente no século XIX/XX, bem como sua sobrevivência na *cimarronaje*, isolado, sem nunca ter tido nenhuma relação familiar ou muito próxima com ninguém.

Observa-se, na formulação teórica de Barnet, a perspectiva de que o mediador branco seria o único a poder operar tal desvelamento da história, posto que o subalterno, por si só, talvez não conseguisse. Isso é verdade se considerarmos a importância do registro escrito para conservar fatos históricos, principalmente porque Montejo era iletrado e não fazia parte de uma comunidade que pudesse manter sua história viva por meio da oralidade. Por outro lado, é interessante pensar nas estruturas sociais que impediram que Montejo tivesse acesso à alfabetização, seja quando escravizado, seja, até mesmo, depois. Manzano aprendeu a ler e escrever por vontade e esforço seu, não sendo algo jamais incentivado por seus donos.

Essas obras são, portanto, feitas a muitas mãos, principalmente se a situação envolver um grupo de pesquisa, múltiplos pesquisadores e informantes, mesmo que o nome de apenas um seja registrado na autoria. Sendo, essencialmente, polifônicas, torna-se interessante observar o lugar que o “eu” ocupa. Em um primeiro plano, questionamo-nos qual o “eu” enunciativo que fala naquela obra. É o “eu” do informante, o “eu” do escritor/gestor/compilador ou quase um “eu” lírico da personagem criada para contar aquela história daquela forma

específica? Isto é, se é que podemos dizer que fala, no testemunho, um “eu” e não um “nós” que representaria aquele grupo marginalizado ou a confluência entre narrador/a e gestor/a. De todo modo, acredito que o importante é observarmos que esse “eu” sempre cumpre um papel metonímico no momento em que se lhe coloca para representar uma coletividade. Ou seja, toma-se sua história individual (parte) para tentar entender ou acessar o contexto geral (todo), de forma que sua individualidade não importa por si só, mas apenas porque falaria de uma coletividade. Isso é, segundo Beverley (1987), inclusive uma convenção do gênero.

Essa metonímia aparece tanto nos testemunhos de que falamos aqui, dessa espacialidade e dessa temporalidade, quanto nas autobiografias de pessoas escravizadas ou subalternizadas em geral. Eu leio Manzano, Douglass ou Northup porque quero saber como viveram as pessoas escravizadas em Cuba e nos Estados Unidos, mas não leio a biografia de um escritor branco notável e importante apenas para saber como era a vida de um homem, branco, heterossexual, cisgênero no contexto em que ele viveu. Evidentemente, essa pode ser uma das motivações da leitura, mas acredito que o interesse em saber como tal contexto moldou-o para se tornar um gênio é um fator predominante nessa motivação de leitura. Desse modo, o que difere tais obras? A cor de pele e origem de seu narrador/autor.

O fato dos informantes do testemunho serem pessoas subalternizadas não é uma mera coincidência, mas um propósito do gênero. Barnett (1971), Randall (2002), Achugar (2002) e Beverley (1987), entre muitos outros/as, destacam que o testemunho seria um gênero que traz a voz dos de baixo, feito a partir de um ponto de vista outro, que não o da história tradicional e teria, portanto, um caráter de história alternativa. Isto é, enquanto a história oficial “não ignorava o Outro mas o incluía em sua visão e em seu espaço com o propósito e o resultado de desenhar uma imagem do Outro que não questionasse a centralidade do sujeito central” (ACHUGAR, 2002, p. 66), o testemunho seria uma história a partir do [*desde el*] Outro. O gênero, desse modo, “narra em paralelo não para identificar mas para confrontar; distingue e não assimila. Seu desejo é desmontar uma história hegemônica, ao mesmo tempo que deseja construir outra história que se torne hegemônica” (ACHUGAR, 2002, p. 62). Tem, portanto, como matéria narrativa “circunstâncias, vidas ou fatos que não são patrimônio da história oficial, ou que foram ignorados pela história ou tradição vigente e hegemônica em tempos anteriores” (ACHUGAR, 2002, p. 70).

Em sentido similar, Barnett (1971) afirma que o gestor do romance-testemunho tem uma missão sagrada, a de “revelar o outro lado da moeda” (p. 172), assim como “deve contribuir para articular a memória coletiva, o nós e não o eu” (p. 176). Além disso, “revisar uma

interpretação do passado manca e deformada e oferecer uma visão partindo de [*desde*] uma perspectiva da luta de classes” (BARNET, 1992, p. 76). Em suma, mais do que contar a vida de uma pessoa específica, a finalidade principal do testemunho latino-americano contemporâneo, nos termos de Achugar (2002), é a de denunciar uma condição social, um fato, um problema, uma injustiça, entre outros, vividos por um conjunto de pessoas, nunca uma condição individual.

O papel desempenhado por essa figura do compilador/gestor, para usar o jargão do gênero, é outro tema bastante explorado na teoria. Randall (2002), por exemplo, descreve o papel desse gestor como bastante ligado à pesquisa etnográfica. Isto é, deve ser alguém versado sobre a condição social e a história daquelas pessoas que deseja entrevistar, visando criar o melhor questionário prévio possível e estabelecer com essas pessoas a relação mais íntima e de confiança possível. A transcrição das gravações e posterior edição do texto devem respeitar princípios éticos e a individualidade do/a narrador/a, limpar sua fala dos excessos da oralidade, mas, ao mesmo tempo, manter algo de seus trejeitos, sem também cair na caricatura. Posição semelhante à de Barnet (1971), que também alerta para os cuidados na transcrição dos áudios e escrita da obra, não criando uma obra hipercomplexa (usa a imagem de um quebra-cabeças), mas buscando, na medida do possível, manter alguma proximidade com a maneira do informante contar a história, com o seu “monólogo interior, com as flutuações da memória e com a vida de um organismo biológico” (BARNET, 1971, p. 180).

A transcrição e posterior escrita da obra é o momento mais delicado e complexo, posto que é nele em que se pode incorrer nas maiores violações à voz do Outro informante e em violências contra ele. Por um lado, por ser o momento em que o/a compilador/a pode perceber suas próprias faltas, questões que ficaram sem resposta, perguntas que não foram realizadas e descuidos feitos ao longo do processo. Por outro, é o principal ponto em que o gestor deve tomar uma posição frente ao texto (BARNET, 1971), definir como será a construção narrativa de obra, que ordem dará aos fatos contados de forma desconexa, qual recorte temporal será feito, como se construirá o “eu” que narra os fatos, se se manterá a oralidade do/a narrador/a, se ela será apagada, enfim, todo o processo pelo qual autores/as de livros passam. Nesse caso, com o agravante de ser não apenas uma história real que tem, basicamente, como “matéria-prima” a própria memória, mas ser a história de outra pessoa. Uma coisa é eu escrever sobre mim mesma e adulterar alguns fatos, reordenar algumas ideias, adicionar alguns elementos para melhorar a fluidez da narrativa ou dar mais dramaticidade a um determinado ponto. Outra

totalmente diferente é se haver com a história do Outro, justamente com as violências que posso perpetrar caso as alterações, embora inevitáveis, sejam excessivas ou violem o Outro.

Essa liberdade criativa na criação da obra é outro ponto de tensão entre os/as teóricos/as. Isso porque, em última análise, os conceitos de criação e de criatividade estão, diretamente, relacionados ao campo da literatura e a aproximação entre o testemunho e a literatura é controversa. Barnett (1971) é um dos partidários da aproximação total entre os dois. Isso se percebe, por um lado, até nos termos utilizados em seu trabalho teórico. Chama os narradores de personagens em diversos momentos (p. 171, 172, 173, entre vários outros) e classifica seu livro como um romance [*novela*], conforme já comentado. Por outro lado, não observa os campos como separados:

No meu entendimento, a imaginação literária deve andar de mãos dadas com a imaginação sociológica. E o autor do romance-testemunho não deve se limitar. Deve dar asas a sua imaginação quando ela não afete o caráter de seu personagem, quando não traia sua linguagem. A única maneira com a qual um autor pode tirar o maior proveito de um fenômeno é aplicando sua fantasia, inventando dentro de uma essência real (BARNETT, 1971, p. 174).

Em esteira similar vai Achugar (2002), que afirma que “literatura” não é sinônimo de ficção, mas de elaboração ideológico-formal. Nesse sentido, quase a totalidade dos testemunhos passou por uma formalização, “que pode incluir meras correções gramaticais ou sintáticas ou pode chegar ao uso do *flashback*, ritmos, refrãos, começos *in media res*, e outros recursos herdados da secular tradição narrativa e até mesmo da mais recente prática narrativa do *boom*” (ACHUGAR, 2002, p. 78). Ademais, de forma bastante simples, é literatura porque circula como se fosse literatura. Randall (2002), por sua vez, não debate o tema diretamente, mas fala de obras literárias de testemunho:

As obras *literárias* que nos últimos anos denominamos “de testemunho” [...] excluem toda possível confusão com o ensaio, a narrativa histórica ou a autobiografia. Possuem, na verdade, relações com o jornalismo – impresso, em rádio ou televisão – com a reportagem e com a crônica (RANDALL, 2002, p. 33).

Sua preocupação reside, portanto, mais em diferenciar o testemunho do ensaio, da narrativa histórica ou da autobiografia do que do campo da literatura. A resposta encontrada por Beverley (1987) para essa questão é ainda mais simples, mas não menos interessante: “Parte da razão de ser do testemunho é que escapa das nossas categorizações usuais, em particular da distinção entre literário e não literário” (BEVERLEY, 1987, p. 9).

Esse debate entra em questão similar à feita anteriormente sobre a verdade nos relatos autobiográficos. Aqui também se pode considerar que elaboração formal significa, necessariamente, ficcionalização, mas, justamente, o que transforma tais obras em relatos interessantes de serem lidos é a elaboração estética. Aí reside a diferença entre ler a transcrição de uma entrevista (que tem também seus interesses e belezas) e uma obra literária, chamada assim mesmo que a matéria-prima dela seja a “vida real” ou uma realidade extra-textual.

Mais uma vez, como destaca Arias (2001), estamos frente a um problema com a forma como se lê os textos. Os testemunhos “exigem um tipo de leitura empática e afetuosa, na qual indivíduos que gozam de liberdades garantidas ou posições hegemônicas descobrem e simpatizam com sujeitos subalternizados” (ARIAS, 2001, p. 86). Ademais, demandam um “ato de fé” durante a leitura, isto é, que se acredite na veracidade dos fatos narrados (parte do pacto autobiográfico de Lejeune). Não à toa o teórico usa termos como “empatia”, “afeição” e “fé”, pois discute, exatamente, o quanto essa leitura só seria simpática ao texto quando há alinhamentos políticos e ideológicos entre leitor/a e narrador/a. Em outras palavras, tendemos a acreditar, a identificar-nos e a empatizar mais com relatos de questões que vemos como relevantes e somos mais céticos ou menos empáticos com questões que vemos como irrelevantes.

Isso interessa para pensar que leitores pouco simpáticos à pessoa, à causa ou à situação narrada, provavelmente, observariam aquela obra como totalmente mentirosa. Por exemplo, os brancos escravocratas que poderiam ler Manzano ou qualquer outro escravizado e achar que os relatos de tortura eram falsos ou enviesados. Por isso a enorme preocupação com a forma da obra, literariamente falando, que jamais poderia incorrer em qualquer sombra de ficcionalização. Um detalhe que pudesse ser interpretado como falso ou ficcionalizado já poderia desmoralizar todo o livro ou, até mesmo, toda a classe de escritores/as.

Essa preocupação está presente também no horizonte dos/as escritores/as ao relatarem suas vivências. Seligmann-silva (2008) relata esse medo presente em Primo Levi e Robert Antelme, testemunhas dos horrores dos campos de concentração nazistas, e Manzano relata isso em carta para Domingo del Monte – “Um quadro de tantas calamidades só pode parecer um enorme emaranhado de mentiras, e mais ainda porque desde a tenra infância os cruéis açoites me deram consciência da minha humilde posição” (MANZANO, 2007, p. 125) – e Olney (1984) argumenta que esse medo de ser apontado como mentiroso inclusive ajudou a conformar o gênero das *slave narratives*.

3.3 AS NARRATIVAS DE ESCRAVIZADOS

Nas *slave narratives*, assim como no testemunho, os/as autores/as valem-se de elementos que possam atestar a veracidade dos fatos, por meio de suportes textuais externos, como citação de obras historiográficas, glossários, citações, introdução explicando a metodologia, entre outros (OCHANDO AYMERICH, 1998). Sklodowska (1985) aponta que a introdução de fatos e de personagens históricos, passíveis de verificação pelos/as leitores/a, ajuda nessa tarefa. Em Barnet (1988), por exemplo, muito se utilizam as notas de rodapé, com esclarecimentos de palavras, possivelmente, desconhecidas para um/a leitor/a branco/a e com referências a textos históricos pertencentes ao cânone da Revolução, como Manuel Moreno Fraginals e Juan Pérez de la Riva. Conforme observado por Vera-León (1989), esses textos históricos, ao mesmo tempo, ajudam a comprovar a veracidade do relato de Montejo e são comprovados por ele.

Para as *slave narratives*, Olney (1984) lista uma imensidão de documentos, notícias de jornal e elementos para comprovar a veracidade dos relatos e da existência dos/as narradores/as, tão comuns aos textos que eram praticamente de inclusão obrigatória e tornaram-se convenções do gênero. Vejamos alguns deles:

[...] um retrato gravado ou uma fotografia do sujeito da narrativa; testemunhos autenticadores [...]; uma variedade desconcertante de documentos – cartas para e do narrador, notas de venda, recortes de jornal, avisos de leilões de escravizados e de escravizados fugitivos, certidões de casamento, de manumissão, de nascimento e morte, testamentos, [...] que aparecem antes do texto, no próprio texto, em notas de rodapé, em apêndices; [...]⁴⁶ (OLNEY, 1984, p. 49).

Um punhado de testemunhos e/ou um ou mais prefácios ou introduções escritos seja por um abolicionista branco amigo do narrador [...] ou por um amanuense/editor/autor branco realmente responsável pelo texto. Nesse prefácio, ao leitor é dito que a narrativa é “um conto simples e sem floreios” e que nada “foi estabelecido com malícia, nada foi exagerado, nada advindo da imaginação” – na realidade, o relato, se afirma, ameniza os horrores da escravidão⁴⁷ (OLNEY, 1984, p. 50).

Seguindo ainda na argumentação de Olney (1984), outra convenção do gênero é o tema dos textos, assim como sua forma e seu conteúdo. O tema é “a realidade da escravidão e a

⁴⁶ No original: “an engraved portrait or photograph of the subject of the narrative; authenticating testimonials, [...]; a bewildering variety of documents-letters to and from the narrator, bills of sale, newspaper clippings, notices of slave auctions and of escaped slaves, certificates of marriage, of manumission, of birth and death, wills, [...] - that appear before the text, in the text itself, in footnotes, and in appendices”.

⁴⁷ No original: “A handful of testimonials and/or one or more prefaces or introductions written either by a white abolitionist friend of the narrator [...] or by a white amanuensis/editor/author actually responsible for the text (John Greenleaf Whittier, David Wilson, Louis Alexis Chamerovzow), in the course of which preface the reader is told that the narrative is a “plain, unvarnished tale” and that naught “has been set down in malice, nothing exaggerated, nothing drawn from the imagination”-indeed, the tale, it is claimed, understates the horrors of slavery”.

necessidade de aboli-la”, o conteúdo, “uma série de eventos e descrições que vão fazer o leitor ver e sentir as realidades da escravidão” e a forma, “uma narrativa episódica e cronológica que começa com uma afirmação de existência [“I was born”, “eu nasci”] e é rodeada por várias evidências testemunhais para essa afirmação”⁴⁸ (OLNEY, 1984, p. 53). Ademais, esses textos são o primeiro momento em que os negros escravizados se declararam humanos e, por meio do domínio da escrita em uma língua ocidental, tentavam ins/escrever-se na existência e tornar-se humanos, principalmente frente à sociedade (DAVIS; GATES JR., 1991).

Ainda em relação à sociedade, parte do objetivo dessas narrativas era responder aos inúmeros textos racistas da época, que alegavam a ausência de uma história coletiva negra no mundo e, em especial, nos Estados Unidos. Por meio da reunião dessas histórias individuais (e, ao mesmo tempo, metonímicas, como discutiremos a seguir), visavam contar, mesmo que de forma fragmentada, a história mais ampla dos negros no país e em suas terras natais no continente africano. Conseguiram, posto que se tornaram tanto a base da historiografia sobre escravidão nos EUA, quanto a base da literatura afroestadunidense (DAVIS; GATES JR., 1991).

Como o próprio nome do gênero antecipa, tratam-se de narrativas escritas por/sobre pessoas escravizadas no contexto anglófono, principalmente nos Estados Unidos, mas não limitado a ele, incluindo, por exemplo, as ilhas caribenhas, sejam as anglófonas, seja Cuba. Manzano, muito pela tradução de Madden e pela consequente circulação na Inglaterra e nas (ex)colônias, é citado e debatido em *The slave's narrative*, de Charles T. Davies e Henry Louis Gates Jr., uma obra extensa sobre o tema. No entanto, a despeito dessa inclusão, nota-se que, realmente, seu foco é os EUA, já que o gênero só comporta obras escritas até 1865, período “após o qual a escravidão *de jure* deixou de existir” (DAVIS; GATES JR., 1991, p. XII). Não tenho notícia específica de algum texto escrito por um/a escravizado/a que foi deixado de fora desse recorte arbitrário, mas vejo como sintomático não considerar que alguns países da América (como Cuba e Brasil), infelizmente, aboliram somente duas décadas mais tarde e utilizar um recorte que parte apenas da realidade estadunidense.

Enquanto, na América Latina, esforçamo-nos para achar dois textos que tratem da escravidão do ponto de vista dos subordinados, no contexto de língua inglesa, somam-se mais de seis mil obras (OLNEY, 1984), mas não se tem certeza sobre o quão maior esse número

⁴⁸ No original: “The theme is the reality of slavery and the necessity of abolishing it; the content is a series of events and descriptions that will make the reader see and feel the realities of slavery; and the form is a chronological, episodic narrative beginning with an assertion of existence and surrounded by various testimonial evidences for that assertion”.

pode ser. Numerosas eram também as vendas dos livros, considerando-se a época: a *Narrativa da vida de Frederick Douglass* (1845), de Frederick Douglass, vendeu 5 mil cópias nos primeiros quatro meses; onze mil nos primeiros dois anos e, até 1860, 30 mil cópias. Na Grã-Bretanha, nove edições foram impressas entre 1845 e 1847. *Doze anos de escravidão* (1853), de Solomon Northup, vendeu 27 mil cópias nos primeiros dois anos de publicação, e *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o africano* (1789), de Olaudah Equiano, teve 36 edições entre o ano de seu lançamento e 1850, apenas para citar alguns exemplos (DAVIS; GATES JR., 1991).

Tamanho sucesso levou a que existissem obras que imitavam o seu estilo, o que dificulta ainda mais a definição do número total de narrativas que conformam o gênero, posto que é complicado separar as obras autênticas das cópias, ainda mais com a distância temporal. Por outro lado, um *corpus* tão expressivo pode levar ao falso senso de representatividade:

Embora a maioria delas seja autêntica, as narrativas publicadas constituem de várias formas uma amostra limitada do total da população escravizada. Primeiro, há muito mais relatos sobre a escravidão na porção superior da região Sul [Virgínia, Carolina do Norte, Tennessee e Arkansas] do que na porção inferior [Carolina do Sul, Mississippi, Flórida, Alabama, Geórgia, Texas e Luisiana] (e praticamente nenhuma da Flórida, Arkansas e Texas). Segundo, e mais importante, mulheres negras escreveram menos de 12% das narrativas. Terceiro, a porcentagem de fugitivos entre os narradores era muito maior do que a porcentagem de negros que escaparam da escravidão. Enquanto menos de 5% dos escravizados tiveram sucesso em seguir a Estrela do Norte até a liberdade, fugitivos escreveram cerca de 35% de todas as narrativas. (As outras foram escritas por escravizados que compraram sua liberdade, foram alforriados ou libertos após o começo da Guerra Civil). Por fim, uma maioria absoluta dos narradores estavam entre os mais perspicazes e talentosos dos ex-escravizados⁴⁹ (BLASSINGAME, 1991, p. 83).

Nesse sentido, seguimos sem poder nos enganar ao pensar que essas obras descrevem a totalidade da experiência da escravidão. Aqui temos, evidentemente, uma abrangência maior do que no caso de Manzano e Barnet, até pelo número de textos e de pessoas advindas de diversos locais. No entanto, ao mesmo tempo em que são diversos, Olney (1984) assinala que os textos seguem tão à risca as convenções do gênero que chegam a ser repetitivos e iguais. A mais interessante, na sua visão, é a *Narrativa da vida de Frederick Douglass* (1845), que

⁴⁹ No original: “Although most of them are authentic, the published narratives constitute a limited sample of the total slave population in a number of ways. First, there are many more accounts of slavery in the upper than the lower south (and practically none for Florida, Arkansas, and Texas). Second, and most important, black women wrote less than 12 percent of the narratives. Third, the percentage of fugitives among the narrators was much higher than the percentage of blacks who escaped from slavery. While less than 5 percent of the bondsmen successfully followed the North Star to freedom, fugitives wrote about 35 percent of all narratives. (The others were written by slaves who purchased their freedom, were manumitted, or were freed after the Civil War began.) Finally, an overwhelming majority of the narrators were among the most perceptive and gifted of the former slaves”.

consegue transcender o modelo ao mesmo tempo em que é seu exemplo mais exato. Por outro lado, tendo em vista que o que podiam narrar era sempre o mesmo (um retrato da escravidão como ela é), como as obras poderiam ser diferentes entre si? Havia um impedimento inclusive de tornar a obra mais interessante enquanto literatura, posto que qualquer mínimo gesto de *poiesis* poderia (e provavelmente seria) interpretado como ficcionalização, isto é, uma mentira. Imersos em uma sociedade racista que duvidava de sua existência e da veracidade dos fatos que descreviam, esse não era um risco que os/as autores/as poderiam correr. Olney (1984) sublinha que todos os atestados da existência real do narrador (os elementos já comentados, como foto do narrador, a frase “I was born”, as cartas, entre outros) apareciam desde a primeira página do livro tendo em vista que como “o status da narrativa será continuamente posto em dúvida, de forma que não pode nem começar até que a existência real do narrador esteja firmemente estabelecida”⁵⁰ (OLNEY, 1984, p. 52).

Outro agravante é também observado por Olney (1984) e refere-se à expectativa e às regras estabelecidas pelos *coaxers*: “Quando os abolicionistas convidavam um ex-escravizado para contar sua história [...] eles tinham certas expectativas claras, bem entendidas por eles e bem entendidas também pelo escravizado, sobre o conteúdo adequado para ser observado, o tema adequado para ser desenvolvido, e a forma adequada a ser seguida”⁵¹ (OLNEY, 1984, p. 54). Nessa esteira, o que interessava, reitero, era esse retrato perfeito da escravidão, não a história de vida individual e particular daquela pessoa. Isto é, interessava mesmo descrever os episódios vividos enquanto escravizado/a, não seus afetos, anseios ou vida privada. Logo, eles eram uma metáfora da escravidão (CASTRO, 2015), e suas histórias também eram metonímicas.

Importante ressaltar, para concluir, que tais obras, mesmo que com seu status de literatura e autobiografia sendo questionado por Olney (1984), foram cruciais na formação de um cânone literário negro estadunidense. Além disso, assentaram as bases de como seria a literatura negra a partir do século XIX, tendo influência até hoje. No entanto, não se deve cair em uma ilusão de que o alto número de vendas à época e o fato de o gênero ser tão expressivo numericamente indica que desde sempre tais livros foram bem vistos ou levados a sério enquanto literatura e fonte para a historiografia. Vann Woodward (1991, p. 49) afirma que somente em 1950 um “espírito neoabolicionista prevaleceu entre historiadores da escravidão e

⁵⁰ No original: “the sense being that the status of the narrative will be continually called into doubt, so it cannot even begin, until the narrator's real existence is firmly established”.

⁵¹ No original: “When the abolitionists invited an ex-slave to tell his story [...], they had certain clear expectations, well understood by themselves and well understood by the ex-slave too, about the proper content to be observed, the proper theme to be developed, and the proper form to be followed”.

a visão dos escravizados foi considerada ao menos tão importantes para um entendimento da escravidão quanto as visões dos donos de escravizados”⁵². Mais difícil ainda é serem estudadas enquanto literatura. Davis e Gates Jr. (1991, p. XII) asseveram que sua pesquisa é uma das raras que visa analisar tais obras como “discursos narrativos tão importantes para a crítica por sua forma e estrutura”⁵³, quanto são para a historiografia pelas verdades que revelam sobre a escravidão e sobre a vida dos/as escravizados/as.

Ampliando a discussão, é possível pensar se *Memórias de um cimarron* não se encaixaria como uma *slave narrative*. Na literalidade do conceito, sim, mas sua distância temporal já o deslocaria disso. Não apenas por escapar (agora por um século) do recorte temporal, mas ter sido escrito/narrado tanto tempo após a abolição borra o senso de urgência que havia nos textos do gênero, escritos ainda durante a escravidão, mesmo que muitos dos autores já fossem livres (SEGURA-RICO, 1999). Enquanto houvesse escravidão formal (e mesmo após esse período, como bem sabemos), havia a possibilidade de recaptura, então, os textos e narradores/as encontravam-se em situações já muito distintas. Além disso, Vera-León (1989) observa que o que o texto privilegia, a despeito do seu título, é a vida de Montejo fora da escravidão, apresentando um enfoque diferente das outras narrativas de escravizados. A *Autobiografía* de Manzano (2015), por sua vez, como já referido, não apenas se encaixa no recorte temporal das *slave narratives*, como foi analisada no livro de Davis e Gates Jr. Mais sobre isso falaremos na continuação, no capítulo que, enfim, inicia a análise das obras de Manzano e de Barnet.

⁵² No original: “a neoabolitionist mood prevailed among historians of slavery and the views of the slaves were considered at least as important to an understanding of slavery as the views of the slave-owners”.

⁵³ No original: “as narrative discourses as important to criticism for their form and structure”.

4 A AUTOBIOGRAFIA DE UM CIMARRON E AS MEMÓRIAS DO POETA-ES CRAVO

Chegamos, portanto, ao capítulo derradeiro da presente dissertação. Enfim, analisarei a *Autobiografia* de Manzano e *Memórias do Cimarron*, de Barnet, com mais detalhes, a partir, fundamentalmente, de duas frentes: i) de que forma as teorias literárias reunidas até aqui dão conta de ambas as obras ou em que medida elas escapam às definições; e ii) os objetivos com a escrita das obras, observando as imagens que os autores constroem para si e para o Outro para atingir tais fins.

Embora compreenda que debater a “intenção” dos/as autores/as de obras literárias é tema controverso no mundo dos estudos acadêmicos sobre literatura, meu interesse não é tanto presumir, livremente, o que pretendiam os autores, mas, baseada no material documental disponível, observar quais poderiam ser os objetivos de tais escritas. Como já discutido no capítulo sobre as obras, parece relativamente evidente que Manzano escreveu a obra para ser libertado da escravidão e que Barnet tinha um projeto político-ético-estético-acadêmico no qual a história de Montejo encaixava-se muito bem. Logo, creio que não falo de intenções de forma etérea, mas baseada em evidências. Além disso, parece-me uma discussão importante neste caso, pois esses objetivos têm implicações evidentes nas obras, principalmente nisto que chamo de “imagem” que os autores constroem para seus personagens. A forma como Barnet e Manzano os descrevem, quais características são ressaltadas ou ocultadas, a seleção de fatos para narrar e o recorte temporal, todos esses elementos estão relacionados a esses objetivos.

Trabalhar com obras que estão no limiar entre literatura e sociologia/história/outros campos científicos cria uma dissociação necessária. Por um lado, não visio analisar essas obras enquanto documentos históricos, mas enquanto literatura. Por outro, não acredito que as ler como obras literárias meramente, desconsiderando suas autorias, seu contexto histórico de escrita e sua publicação e, ligado a isso, as intenções autorais, seja produtivo. Muito antes pelo contrário, perde-se uma parte importante do que essas obras nos aportam. Estando no limiar entre gêneros, buscar aproveitar o melhor de dois mundos para que a análise seja, minimamente, mais interessante. Esse é meu objetivo aqui.

4.1 UMA TEORIA BRANCA PARA UMA HISTÓRIA DE VIDA NEGRA

Conforme apresentado e observado até aqui, o marco teórico sobre autobiografias e testemunhos é extremamente branco (e heterossexual e cisgênero e europeu), preocupado com questões relativas ao sujeito, ao tempo, à narrativa, à escrita, à História, à sociologia, todos conceitos igualmente brancos e eurocentrados. Outros marcos teóricos seriam possíveis, pensando a partir de outras cosmovisões, mas, aceitando minhas próprias limitações enquanto ocidental, branca e universitária, optei por tentar mobilizar as teorias brancas para pensar os dois livros desta pesquisa, escritos sobre vivências de pessoas negras e escravizadas.

Enquanto podemos pensar a autobiografia como gênero embranquecido teórica e textualmente, o testemunho é o gênero dos brancos bem-intencionados, que querem falar sobre outras realidades além das suas. De toda forma, são gêneros centrados na branquitude, mas, cada vez mais, o interesse é dissociar essas ideias, assim como, atualmente, pode-se observar que a literatura deixa de ser um campo embranquecido e outras subjetividades, teorias e histórias vêm sendo valorizadas. É evidente, por outro lado, que as obras literárias escapam à teoria, que não passa de um recorte para tentar entender algum ponto específico com mais profundidade. Como temos aqui duas obras pertencentes a gêneros literários distintos, vejamos cada uma de forma mais detida, a começar com Manzano, novamente, pelo critério cronológico.

Como as definições de autobiografia de Lejeune (2008), Levillain (2003) e, até mesmo, Beverley (1987) ressaltam, esse é um gênero centrado no indivíduo e na sua história pessoal, com uma exaltação do “eu”, contado por esta própria pessoa para fins que lhe dizem respeito. Tão centrado na subjetividade e em histórias dignas de registro, certamente, converteu-se (se é que não foi desde sempre) em um gênero das elites europeias. Nesse sentido, observa-se uma “suposição de que há vidas que merecem ser recordadas, subjetividades dignas de serem recordadas, frente a outras que eram consideradas vulgares e irrelevantes, quando não abertamente prescindíveis” (JOUVE-MARTÍN, 2005, p. 129). Obviamente, quem ocupa cada lugar dessa equação é fácil de presumir: “enquanto o europeu se lê e vê a si mesmo como indivíduo e, como tal, fica plasmado na autobiografia, os colonizados são expulsos dela e relegados no melhor dos casos ao discurso da história como coletividades anônimas e indiferenciadas” (JOUVE-MARTÍN, 2005, p. 130).

Pode-se considerar, tendo em vista as numerosas obras das *slave narratives*, que esta se mostra como um contraponto às autobiografias enquanto gênero branco. Por um lado, as escritas pelos próprios escravizados, sim, definitivamente mostram-se como autobiografias que

trazem outras vivências para o primeiro plano. No entanto, sobrevive a ideia de que essas pessoas, negras, escravizadas, absolutamente subalternizadas socialmente, devem ter tido alguma vivência extraordinária para merecerem uma autobiografia. Em geral, a fuga, a *cimarronaje*. Isso não apenas pelo viés literal e histórico de que, sem fugir, provavelmente, não conheceriam os abolicionistas que fomentavam as escritas, aprenderiam a ler e a escrever ou teriam tempo/permissão para escrever suas histórias. Falo em um nível simbólico, de que, sem a fuga, sem a escrita, sem algo extraordinário, seriam apenas mais uma dentre milhões de pessoas escravizadas com vidas comuns. Para nós, distantes no tempo e com acesso limitado a essas histórias, talvez qualquer relato, mesmo de uma pessoa que nasceu, cresceu e viveu toda sua vida como escravizada, que nos contasse sua vivência cotidiana, teria algum nível de interesse pelo pitoresco que é a vida de uma pessoa escravizada. Na sua época, contudo, não foi bem assim.

Em outra perspectiva, pode-se pensar que o critério da excepcionalidade perpassa todo o gênero das escritas de si, tanto no viés literário, quanto no historiográfico, no sociológico, no antropológico, enfim. Em geral, as histórias que geram interesse de serem contadas, ouvidas e registradas (por escrito ou em vídeos, pensando no cinema) são as que contam fatos extraordinários⁵⁴. São vivências de quem sobreviveu a torturas e a períodos históricos extremamente violentos (como os testemunhos da Shoah e as próprias histórias dos/as escravizados/as), que viveram guerras, que são grandes e renomados artistas (desde Rousseau, até as biografias de jovens cantores/as famosos/as), enfim. No caso de Manzano, sua excepcionalidade era saber ler, escrever e ser poeta. Como discutido no capítulo a respeito das obras, o ponto de interesse de Barnet em Montejo foi o fato dele ter sido *cimarrón*, tanto que este se tornou o critério de seleção de Montejo frente à outra senhora centenária que também havia sido escravizada.

Mesmo nas obras de Manzano e de Barnet, os outros escravizados, de modo geral, são coletividades anônimas e indiferenciadas (BRANCHE, 2001; SEGURA-RICO, 1999). Isso salvo algumas exceções, como a família de Manzano, algumas pessoas mais próximas de Montejo e figuras pitorescas, como *chichirekú*, um congo que saía correndo pelos barracões, pulava e caía por cima das pessoas, visto por Montejo, muitas vezes, e que guinchava como uma cutia.

⁵⁴ No campo da história, em meados dos anos de 1980, surgiu uma linha teórica que vai de encontro a esse entendimento, a microhistória. Carlo Ginzburg e Giovanni Levi são os principais nomes dessa escola que mudou as fontes de pesquisa histórica, agora com enfoque em comunidades determinadas e/ou biografias de pessoas comuns, mesmo anônimas ou desconhecidas, como forma de lançar luz a uma realidade conjuntural existente dentro das estruturas já conhecidas da história geral.

Em um ponto de aproximação com a teoria sobre as autobiografias, percebe-se que Manzano, de fato, buscou exaltar sua individualidade e seu “eu” ao longo de todo o texto. Em um primeiro plano, principalmente considerando as nossas expectativas enquanto leitores/as, há o relato das violências que sofreu (que, como já dito, não são o interesse deste trabalho) e como elas imprimiram nele importantes marcas. Elas são tanto físicas, como sua baixa estatura e magreza, até psicológicas, como melancolia que se fez sua característica, vontade de chorar sempre que tinha oportunidade, bem como medo e ansiedade: “era apenas alguém me chamar e ja me vinha um tremor taõ grande q^e. quasi naõ conseguia me manter sobre as pernas” (MANZANO, 2015, p. 99). Em outros momentos, revolta-se com sua condição e com as injustiças e as violências a que era submetido, especialmente quando sua esperança de comprar sua alforria com os títulos que a Marquesa devia para sua mãe caiu por terra, pois a dona negou-se a pagar sua dívida:

[...] desd’o momento em q^e. perdi o agradavel sonho de minha esperansa ja naõ era hum escravo fiel me tornei de manso cordeiro na criatura mais desdenhoza e naõ queria ver ninguem q^e. me falace sobre esse asunto quizera ter azas p^a. desaparecer transplantando-me á Havana embotaraõ-se-me todos os sentimentos de grataidã e só meditava em minha fuga (MANZANO, 2015, p. 133).

Para além das marcas da violência, há momentos no livro em que fala de seus desejos, seus amores e suas contradições, representando três dimensões importantes da subjetividade dos seres humanos. A dimensão das contradições mostra-se já na citação recém referida: pensamos nós, como pode um escravizado ter alguma sombra de “sentimento de grataidã” pela família que o possui? Quebrando nossa expectativa, há diversos momentos em que Manzano expressa sentimentos positivos em relação aos seus proprietários. Desde chamar de mamãe (p. 93) a Marquesa Justiz – o que pode ser explicado também por Manzano ser uma criança, mas a opção de registrar isso no livro é do adulto – até afirmar, por exemplo, sobre a Marquesa do Prado Ameno, que “eu a amava apesar da dureza com q^e. me tratava”; “sim nunca poderei esquecer q^e. le devo muintos bons momentos e huma educação mui distinta” (MANZANO, 2015, p. 135) e, para coroar:

[...] quando minha ama adoçou seu genio commigo eu fui esquecendo insensivelmente certa dureza de coração q^e. avia adquirido desde a hultima vez q^e. me condenou á corrente e ao trabalho perseverando em naõ me collocar nem q^e. mandacem por a maõ *avia esquecido todo o pasado e a amava como á huma maẽ* (MANZANO, 2015, p. 136, grifos meus).

Tais passagens podem levar a uma interpretação do nosso narrador como submisso ao regime da escravidão e quase antirrevolucionário. Contudo, analisando o texto com mais atenção, especialmente o trecho recém destacado, nota-se que as contradições estão escancaradas no texto, tanto as dos sentimentos de Manzano, quanto as da situação que está nos relatando. Isto é, na mesma frase em que diz que amava a Marquesa como uma mãe, Manzano acabou de dizer que ela havia o condenado à corrente e ao trabalho no campo. Na citação anterior, quando diz que a amava apesar da dureza do tratamento, acabara de dizer:

He de admirar-se q^o. minha sinhá não pudece estar sem mim 10 dias seguidos e assim era q^o. meus grilhoens jamais pasacem de 11 á 12 dias pintando-me sempre como o pior de todos os nacidos n^oel Molino de onde dizia q^o. eu era crioulo isto era otro tipo de mortificação q^o. eu tinha (MANZANO, 2015, p. 135).

O começo da frase, “he de admirar-se”, indica uma ironia muito fina, quase um escárnio à Marquesa que adorava castigá-lo sem razão aparente, mas não conseguia ficar longe por muito tempo. Além disso, o comentário sobre ela afirmar que ele era nascido na fazenda, que ficava em Matanzas, aparece com uma indicação de que isso era uma mentira que a proprietária dizia com o intuito de ofendê-lo. O próprio narrador fala “eu sabia muito bem q^o. era baptizado em Havana” (MANZANO, 2015, p. 135), demonstrando a falta da sua dona.

Quanto à dimensão dos anseios de Manzano, novamente em uma quebra de expectativas, não se fala, no texto, em uma ambição sua por liberdade. Ao menos não diretamente. Em citação já referida, diz que pensava em sua fuga para Havana quando se revoltou com sua condição, mas não necessariamente ir para Havana atrela-se, diretamente, à liberdade. Isso porque, diversas vezes no livro, Manzano expressa o pesar que sentiu quando sua dona o levou de volta a Matanzas e retirou-o da casa de Nicolás (onde aprendeu a escrever, mas ainda atuava como escravizado), local em que havia sido tão feliz, localizado na capital. Nesse sentido, existe uma margem para interpretar que o desejo de voar para Havana e de fugir poderia ser para voltar à casa de Nicolás. Provavelmente, refere-se à liberdade, mas abre-se uma margem, no livro, para que os/as leitores/as interpretassem de outra forma.

Nos momentos em que usa a palavra “liberdade”, em geral, Manzano coloca-a na boca de outras pessoas. Seja de sua mãe, “minha mãe q^o. atravessava o tendal me encontrou e me dice Juan tenho aqui o dinheiro de tua liberdade”⁵⁵ (MANZANO, 2015, p. 118), seja da Condessa

⁵⁵ A conclusão desta passagem é, absolutamente, enigmática. Já comentei que a Marquesa havia se recusado a pagar as dívidas para a mãe de Manzano após a morte desta, mas aqui Manzano relata que sua mãe mostrou-lhe o dinheiro, mas não nos conta o desfecho da cena. Eis o trecho completo: “eu andava ja hum pouco era perto das doze quando me deparei com minha mãe q^o. atravessava o tendal me encontrou e me dice Juan tenho aqui o dinheiro

de Buena Vista, irmã da Marquesa, “concluída a oração da tarde a Sra. condeça me chamou á sós junto com a Sra. Da. Mariana Pizarro [...], les fiz saber q^e. temia minha sinhá p^f. seu genio vivo, porém nada bastou [...], me dice a Sra. condeça q^e. eu deveria ficar com minha ama e esperar d’ella minha liberdade” (MANZANO, 2015, p. 127). Por fim⁵⁶, a outra menção a isso vem no trecho “desde q^e. me enxi ou me enxeraõ da idéia de q^e. seria livre logo tratei de enxerme de muintas habilidades” (MANZANO, 2015, p. 136). Aqui, lança-se a dúvida se foi Manzano que criou essa ideia em sua cabeça ou se terceiros o fizeram. Criar essa dúvida auxilia na construção da imagem que o autor realiza de si mesmo, algo que será discutido mais adiante neste trabalho.

A outra dimensão subjetiva de Manzano frequente no livro é relativa aos seus amores. Em um primeiro plano, pela sua mãe, alguém com quem ele demonstra ter uma profunda afeição e relação muito próxima, mesmo com os empecilhos criados pelo sistema escravocrata, como viverem separados e passarem longos períodos sem se encontrarem. Além dela, um de seus cinco irmãos tem especial destaque, Florencio, seu segundo irmão. Ele é mencionado várias vezes no livro (por exemplo, nas páginas 102, 105, 109, 122), seja brincando com o irmão, seja consolando-o quando de seus inúmeros sofrimentos. Além disso, o poema *Un sueño* (MANZANO, 2007, p. 144), escrito em 1838 (logo, nosso escritor já era livre) e publicado na revista *El Album*, é dedicado “a mi segundo hermano” e o nome de Florencio é citado já no primeiro verso. O amor entre os dois irmãos é outro ponto importante que desmistifica a ideia da inexistência de famílias de escravizados.

de tua liberdade, vê q^e. teu pai morreo e vais ser agora o pai de teus irmãos e ja não voltaraõ á te castigar mais, Juan tem cuidado... huma torrente de lagrimas foi minha hunica resposta e ella seguiu e fui cuidar de meu encargo mas o rezultado d’isto foi q^e. minha mãe sahio sem dinheiro e eu fiquei á esperar sei la quanto tempo q^e. ahinda não vi chegar” (MANZANO, 2015, p. 118). O que será que aconteceu que ela saiu sem o dinheiro e ele seguiu sem liberdade? As lacunas no texto manzaniano gritam.

⁵⁶ Por mais que a tradução não seja o foco desta dissertação, há uma questão interessantíssima na tradução brasileira do livro. Na transcrição, versão que utilizo como base da análise, há um trecho em que Manzano fala: “esse tratamento me foi de novo o quanto os carculos errados q^e. eu avia construido de minha sorte³¹⁹ disenganado de q^e. tudo era hum sonho e q^e. meu padecer se renovava me acometeo de novo a ideia q^e. tinha de ver-me em Havana” (MANZANO, 2015, p. 139). Na nota incluída sob o número 319 (que manteve na transcrição por esse motivo), Castro (2015, p. 186) registra “Frase truncada. Aparentemente, o episódio [mais um de violência] convenceu Manzano de que seus sonhos de liberdade eram vãos”. No entanto, na versão chamada de tradução, Castro faz uma sutil, porém interessante, alteração. Segue o trecho: “Esse tratamento me mostrou de novo quantos cálculos errados eu havia construído sobre minha sorte. Desenganado de que a liberdade era apenas um sonho e que meu padecer se renovava, me acometeu de novo a ideia de me ver em Havana”. Logo, há a mudança de “tudo era hum sonho” para “a liberdade era apenas um sonho”. Meu intuito não é discutir escolhas de tradução, mas mostrar como ler as diferentes versões do texto (seja em espanhol, em inglês ou em português) pode mudar totalmente a nossa interpretação a respeito de Manzano, de sua escrita e da construção de si dentro do texto. Se aqui argumento que Manzano não fala, diretamente, em sua liberdade na *Autobiografía* e que vejo isso como uma estratégia textual, se minha base fosse a tradução-tradução, a discussão já seria outra. Essa é a beleza e a maldição da tradução.

Além dos amores familiares, há também os amores românticos de Manzano. No livro, cita Serafina “Quando tinha doze annos ja avia composto muintas dêsimas de memoria [...] mas eu as dictava de memoria em particular a huma jovem morena chamada Serafina cujas cartas em dêsimas mantinhaõ huma correspondensia amoroza” (MANZANO, 2015, p. 97) e outra moça, chamada de “mulatinha”:

[...] alli mesmo me quebraraõ o nariz e fui p^a. dentro vertendo duas veias de sangue, isto me afligi e envergonhou p^f. q^e. na porta ao lado vivia huma mulatinha de minha edade a primeira q^e. me inspirou huma couza q^e. eu não conhecia era huma inclinação angelical hum amor como si foce minha irmã eu le prezenteava com pencas de maravilhas coloridas q^e. ella recebia dando-me algum doce seco ou fruta eu le tinha dito q^e. era livre q^e. minha mãe tinha morrido avia não muinto (MANZANO, 2015, p. 138).

Interessante observar como, por mais que eu esteja aqui me esquivando de incluir os relatos de violência mais explícitos do livro, é inevitável inseri-los, posto que as violências e as vivências cotidianas estão, intimamente, conectadas na vida de uma pessoa escravizada. Nesse trecho, por exemplo, Manzano parece que só fala dessa moça porque foi violentado e humilhado publicamente, o que lhe causou vergonha por ela ter visto e descoberto que ele mentiu quando disse que era livre. Serafina, por sua vez, é mencionada juntamente com o outro ponto-chave da vivência de Manzano: a poesia.

Pode-se pensar que essas duas paixões são mencionadas quase como resquícios de subjetividade dentro dos temas maiores do livro, que são a poesia e a vida de um escravizado. Esses traços, que poderiam passar despercebidos, saltam aos meus olhos como manifestações da individualidade e da subjetividade do nosso narrador, justamente, para demonstrar que ele também tinha uma vida. Ademais, para incluir uma informação biográfica extratextual, Ellis (1998) recupera que Manzano, antes de ser liberto, foi casado duas vezes, uma com Marcelina Campos, que faleceu antes dele, e outra com María del Rosario. Castro (2015) afirma que esse casamento com María del Rosario ocorreu quando Manzano tinha 38 anos e ela, apenas 19. “Parda” (nos termos de Castro) e livre, ela seguiu casada com ele até a morte deste, em 1853.

A despeito do que Manzano expressa em seu texto sobre seus desejos, suas contradições e sua subjetividade, sua autobiografia foi um texto que sofreu inúmeras manipulações:

[...] é o relato de um escravo que, além de ter por tema o despojo, sofreu esse mesmo despojo no processo de sua redação final e publicação. Foi escrito por iniciativa de outro (Del Monte); foi outro quem o corrigiu e publicou (Suárez y Romero); outro o traduziu e modificou (Madden), outro (Calcagno) o anexou a seu texto. Por último, o despojaram de sua segunda parte. Em resumo, foi um texto *aproveitado* por outros, sobre o qual Manzano exerceu pouco controle. O fato de que o texto tenha sido

utilizado para promover uma causa cara a Manzano não diminui a importância dessa manipulação (MOLLOY, 1996, p. 55, grifo da autora).

Já referi, anteriormente, que Madden, abolicionista e tradutor de Manzano para o inglês, afirmou que sua obra era o mais perfeito retrato da escravidão em Cuba. Nesse sentido, demonstra o quanto o relato do indivíduo Juan Francisco Manzano tornou-se, por seu intermédio e de outros posteriormente, um texto metonímico: sua história individual expandida para falar de todo o sistema escravocrata de Cuba. Isso que Manzano não era escravizado do campo e pouquíssimo descreve da vida campeira nos engenhos, que poderíamos considerar o verdadeiro cerne do sistema escravocrata. Seu foco está muito mais na vida privada da casa grande e no papel que desempenhava nesse espaço, bem como sua individualidade, como tentei demonstrar.

O uso metonímico do texto é problemático também porque Manzano, como destaca Castro (2015), esforça-se continuamente por se distanciar das outras pessoas escravizadas, exaltando sua diferenciação e sua singularidade: “Para si mesmo, ele é poeta e não escravo” (CASTRO, 2015, p. 187). Molloy (1996, p. 74) segue a mesma linha e afirma que na *Autobiografia* há dois relatos: “um que corresponde ao pedido de Del Monte é o relato do sujeito escravo; o outro, igual ou mais importante, é o relato desse sujeito escravo como leitor e escritor”, destacando a centralidade da literatura na vida de Manzano. Miller (2005) vai ao encontro dessa visão e também salienta que Manzano enfatiza seus dons de poeta e o reconhecimento de terceiros a esse dom, com vistas a converter sua narrativa na história de um homem letrado e um poeta, a despeito do que desejavam leitores, corretores e editores.

No entanto, Madden, em um gesto violento, despoja Manzano de seu texto e utiliza-o para seus próprios propósitos políticos: apresentar, na Europa, o relato de um escravizado sobre as condições de vida em seu país. Além disso, outro agravante da tradução de Madden é que o título ficou como *Life of the Negro Poet*, publicado sem o nome de Manzano. Supostamente, seu interesse era preservar a segurança do narrador, mas o número de detalhes que há no texto é grande o bastante para que sua identificação seja fácil⁵⁷. Além disso, o uso de “*negro*” desrespeita a autoidentificação racial de Manzano⁵⁸, parte importante de sua estratégia de

⁵⁷ Há, por exemplo, as iniciais de Manzano, bem como o nome de seu pai. Ademais, certamente, o número de escravizados letrados em Cuba, no século XIX, era reduzido, permitindo que sua identificação fosse quase automática. Por fim, o próprio Nicolás, filho de sua dona, sabia do livro, pois fazia parte da tertúlia. Logo, esse intento de proteção parece, no mínimo, pouco eficaz, para não dizer feito intencionalmente para servir aos propósitos de Madden.

⁵⁸ O glossário localizado ao final do livro (MADDEN, 1840, p. 185) registra “pardo”, “mulatto” e “moreno” como sinônimos, evidenciando que Madden, sim, entendia bem o espanhol e as implicações desses conceitos na vida cubana e das Américas. Dessa forma, sua escolha de tradução por “*negro*” foi intencional.

escrita, ponto que será explorado mais adiante. Como pontua Castro (2015, p. 188), “em um só golpe, Manzano perdeu as duas coisas que demonstra, ao longo da autobiografia, prezar acima de tudo: seu nome como poeta e seu status de não negro”.

Além de todas essas problemáticas, a tradução de Madden altera, significativamente, algumas passagens do livro, como a retirada dos trechos sobre a subjetividade de Manzano, bem como coloca ameaças na boca da Marquesa do Prado Ameno, algo que o próprio autor não fez⁵⁹. Esse representa apenas o gesto mais óbvio, mas podemos pensar o processo de escrita em troca de sua alforria, as correções invasivas feitas no texto, as edições em espanhol que também “corrigem” o texto e atualizam a linguagem, entre outros, como exemplos das sistemáticas violências perpetradas contra Manzano, mimetizando na linguagem as violências que sofreu em seu corpo e sua mente.

Nesse sentido, a autobiografia de Manzano, por vontade externa, acaba por aproximar-se mais de um testemunho do que de uma autobiografia, tendo em vista o uso de seu texto como uma denúncia de um sistema racista e violento, uma questão social, não mais interessada na descrição da vida particular de um indivíduo. Esse despojo feito contra os/as autores/as das escritas de si afro-hispano-americanas foi sistemático, tais textos foram utilizados “como instrumentos de negociação individual e coletiva por aqueles que se viram envolvidos na sua criação” (JOUVE-MARTÍN, 2005, p. 142). Isto é, não só por autores/as, mas por editores/as, mediadores/as, fomentadores/as, entre outros.

Por mais que possamos pensar que todo texto responde à exterioridade, ao público, aos pares, a uma sociedade, a ausência de agência causada pela escravidão exacerba esse problema no caso de Manzano e de outras pessoas escravizadas. Conforme referi no capítulo 3, Olney (1984) aponta que as *slave narratives* seguiam à risca um modelo pré-determinado, que não abria espaço para a subjetividade dos/as narradores/as. Modelo esse determinado por uma sociedade branca e escravocrata, pronta para apontar um relato como mentiroso e desacreditar o/a escritor/a e manter o *status quo* de ver a escravidão como natural e todas as violências sofridas pelas pessoas escravizadas como justificadas pela sua raça.

Manzano respondia ao grupo de literatos da tertúlia, um microcosmos que reproduzia, exatamente, como era a sociedade cubana: repleta de brancos ricos e donos de escravizados. Não se tem registro, nem nas cartas de Manzano a Del Monte, se houve algum tipo de interferência durante a escrita do livro, seja estabelecendo parâmetros, alterando trechos, seja

⁵⁹ Novamente, refiro que, em meu Trabalho de Conclusão de Curso (SILVA, 2018), debati isso com mais profundidade e trouxe trechos comparando a tradução com o texto original.

direcionando os assuntos a se debater. A especulação a respeito da interferência de Del Monte no texto é utilizada, com frequência, como forma de desacreditar Manzano enquanto escritor – Jouve-Martín (2005), por exemplo, afirma que não se pode considerar Manzano um escritor, mas um escriba a mando de Del Monte. Para além dessas especulações, sobre as quais não temos evidências, podemos considerar que a escrita do livro em troca da alforria já estabelece, de antemão, um limite do que poderia ser dito pelo narrador.

Dessa forma, observo a autobiografia de Manzano como um texto limítrofe: do ponto de vista do narrador e do autor, pode-se entender tal obra como uma autobiografia totalmente dentro do script. Manzano fala de sua subjetividade, apresenta sua história individual, bem como seleciona, edita, altera e intensifica os fatos a serem narrados, inclusive afirmando em carta que guardou os acontecimentos mais interessantes para “se algum dia me encontre sentado em algum canto de minha pátria, tranquilo e com minha sorte e meu sustento assegurados, escrever um romance propriamente cubano” (MANZANO, 2007, p. 124⁶⁰). Entretanto, pelo fato do narrador ser escravizado, parece fácil despi-lo de sua subjetividade e utilizar seu texto para a agenda política desejada por terceiros. Nessa visão, seu texto seria mais testemunho do que autobiografia, enquanto, diretamente, mediado por outras pessoas. Em uma terceira análise, é literal e teoricamente uma *slave narrative*, mas não segue o modelo estabelecido, até porque, em Cuba, Manzano jamais teria acesso a uma obra desse teor. Logo, é, ao mesmo tempo, parte dos três gêneros, embora escape, parcialmente, de todos eles.

Importante pontuar que não acredito que o texto deva ser ou um relato individual, ou algo que denuncia uma situação política e social, como se fossem ideias excludentes. Manzano, por exemplo, consegue fazer isso de forma muito interessante, inclusive indo além e fazendo um gesto extremamente importante: demonstrar que as pessoas escravizadas têm subjetividades e diferenças, que não são uma massa homogênea e disforme. Ao mesmo tempo, denuncia as violências inumanas da escravidão, demonstrando como toda a sociedade estava organizada em torno desse sistema violento, e mostra como ele, com frequência, é colocado como responsável pelas violências que sofre e como um ingrato por desejar ser livre, trocar de dono ou poder escolher onde quer morar.

Para o caso do relato de Esteban Montejo escrito por Miguel Barnet, torna-se até engraçado querer analisar o texto à luz da teoria tendo em vista que um dos principais teóricos sobre o testemunho utilizado neste trabalho é o próprio autor do livro. No entanto, é interessante tentar analisar a distância entre a teorização de Barnet sobre sua obra e como ela, realmente,

⁶⁰ Tradução retirada de Castro (2015, p. 160), nota 121.

apresenta-se para esta intérprete que vos fala, uma vez que não necessariamente a elaboração de Barnet sobre seu texto encontra-se na prática.

Em um primeiro plano, principalmente tendo como comparação a obra de Manzano, observa-se que, em *Memórias de um cimarron* (1988), a subjetividade de Montejo é expressada de forma bastante diferente de como o faz o narrador da outra obra. Enquanto Manzano destaca um lado mais sentimental, melancólico, pesaroso, Montejo demonstra ter um espírito inquieto, revoltado, inconformado com as condições miseráveis e violentas da vida na escravização. Ressalta, constantemente, o quanto sua liberdade era um fator imprescindível, mais importante que dinheiro – “Eu penso que os *cimarrones* viviam melhor que eles [camponeses, que recebiam dinheiro dos amos]. Tinham mais liberdade” (BARNET, 1988, p. 48) – e, até mesmo, que a convivência com outras pessoas – “Era preferível estar sozinho, abandonado, que nesse curral com todo o asco e a podridão” (BARNET, 1988, p. 39).

Dessa forma, com seu jeito separatista de ser (BARNET, 1988), sentia-se muito bem quando foi *cimarrón* e passou anos vivendo sozinho e escondido, seja em cavernas, seja adentrando no mato, seu lugar preferido. O medo de ser capturado, mesmo após sua primeira fuga mal sucedida, nunca foi maior que o “espírito selvagem [*espíritu de cimarrón*, no original] em cima de mim que não se afastava” (BARNET, 1988, p. 43). Novamente, reitera-se a ideia de que a liberdade e o viver no mato era infinitamente melhor que a vida sob a escravização:

Os negros velhos não gostavam da ideia de fugir. As mulheres, menos ainda. Havia poucos *cimarrones*. As pessoas tinham medo do mato. Diziam que se a gente fugia, a gente era apanhado sempre. Mas pra mim essa ideia dava mais volta que pros outros. Eu sempre imaginava que ia gostar do mato. E sabia que o campo, para trabalhar, era como o inferno. A gente não podia fazer nada por conta própria. Tudo dependia das palavras do amo (BARNET, 1988, p. 43).

Ao contrário da organização episódica de Manzano, aqui, a organização da escrita de Barnet é mais costumbrista, no sentido de destacar hábitos, costumes e formas de viver de Montejo e das outras pessoas nos diversos espaços em que esteve presente, da escravização ao *front* da Guerra de Independência. Registra desde como Montejo sobreviveu tantos anos escondido, como se alimentava, seus conhecimentos de plantas, como fugiu dos *ranchadores*⁶¹, até, já no pós-abolição, as festas dos negros e dos brancos, os jogos, as relações entre os negros e deles com os brancos e chineses, entre diversos outros assuntos. Como Montejo fugiu ainda adolescente e tinha 20 anos quando a abolição foi decretada, seus comentários sobre a vida

⁶¹ Equivalente cubano dos capitães do mato brasileiros, isto é, pessoa contratada para perseguir e capturar os/as negros/as fugitivos/as.

dentro dos barracões ainda na escravização são poucos e concentram-se mais no período pós-abolição, embora pouco tenha mudado de um momento a outro, como já discutimos.

Outro destaque que quero dar é para opiniões que Montejo dá sobre vários assuntos e, até mesmo, sobre grupos raciais, tópico que, hoje em dia, chama atenção negativamente, mas, provavelmente, em 1966, não seriam comentários tão problematizados. Curioso apontar, nesse sentido, o quanto os comentários de Esteban Montejo, realmente, parecem vir da boca de um idoso (ele já era centenário quando conheceu Barnet, não esqueçamos) e lembram muito o tipo de comentário que qualquer um de nós ouviu de seus avós⁶². Essas opiniões “polêmicas”, para ser branda, são interessantes porque também trazem uma contradição no discurso de Montejo. Embora tenha muitos debates interessantes, não é uma pessoa perfeita e também traça comentários maldosos e preconceituosos sobre diversos tópicos.

Destaco aqui alguns. Ao fazer um comentário sobre a música dos brancos e dos negros, compara as religiões dos dois. Aponta que os deuses africanos são diferentes, porém parecidos aos da igreja católica. São mais fortes e menos enfeitados e, em primeiro lugar, em uma casa africana, estão maçãs, pedras e penas de galo. Completa: “O africano é mais tosco”⁶³. Opiniões preconceituosas são expressadas sobre vários povos africanos, com quem teve convivência durante a escravização. Usa o termo “bruxaria” para referir-se à religião dos congos⁶⁴, enquanto os *lucumís* “estão mais ligados aos santos e a Deus” (BARNET, 1988, p. 34), além de que estes “não gostavam do trabalho da cana” e aqueles “eram meio covardões, fortes para o trabalho e por isso pegavam no batente sem queixas” (BARNET, 1988, p. 37). O pior comentário é sobre os mandingas, que eram “Altos e muito fortes. Eu juro que eram ruins de nascença e criminosos” (BARNET, 1988, p. 37). Semelhante é o tom do comentário sobre os filipinos, que “continuavam com seu instinto criminoso” (BARNET, 1988, p. 65), e sobre os *colonos*, chegados já no pós-abolição, sobre quem afirma que “quase não houve exceção de *colonos* que não fossem mau caráter” (BARNET, 1988, p. 97).

Essa listagem de ofensas, umas piores, outras mais amenas, vem, na verdade, como forma de pensarmos que as contradições nas ideias de Montejo estão expressas aqui. Enquanto Manzano contradiz uma expectativa nossa de ler um texto repleto de frases de revolução,

⁶² Obviamente, comentários racistas, machistas e preconceituosos não se tornam aceitáveis porque saem da boca de uma pessoa idosa. Apenas aponto porque é um traço que mantém a autoralidade do narrador da obra.

⁶³ Isso não é um erro de tradução, que expressaria uma opinião preconceituosa da tradutora. No original, a frase é: “El africano es más burdo” (BARNET, 1979, p. 21). “Burdo”, segundo o Diccionario de la Real Academia Española, significa “Tosco, basto, grosero”. Agora, se o adjetivo é de Barnet ou de Montejo, não sabemos, mas está registrado no livro como sendo palavras do narrador.

⁶⁴ Novamente, o adjetivo é usado em espanhol também (BARNET, 1979, p. 22), não sendo uma escolha da tradutora.

clamando por alforria e abolição da escravidão, Montejo contradiz nossas ideias do século XXI de que tais comentários preconceituosos não podem ser feitos. Por isso, referi-me também à ideia de falas de um idoso, alguém de outro tempo, em que dizer que tal grupo étnico era, naturalmente, criminoso soava apenas como uma constatação ou uma opinião, não como algo ofensivo.

Além disso, que percebamos que o narrador do livro trata-se de um idoso auxilia a dar veracidade ao texto, assim como contribui para mostrar que Montejo, realmente, era um centenário e que viveu tudo aquilo que relata no livro. Escolher um protagonista notável e representativo é uma questão importante no testemunho e buscar comprovar que ele é quem diz ser é igualmente relevante. A manutenção de marcas de oralidade também ajuda nesse caráter de verdade, no que Achugar (2002) chama de “efeito de oralidade/verdade”.

A permanência ou rastro da oralidade permite gerar no leitor a confiança de que se trata de um testemunho autêntico, reafirmando, desse modo, a ilusão ou convenção do próprio gênero, ou seja, que se está frente a um texto onde a ficção não existe ou existe em um grau quase zero, que não afeta a verdade do narrado (ACHUGAR, 2002, p. 75).

Entretanto, como alerta Barnet (1971), essa oralidade, em sua obra, é sempre decantada, nunca reproduz fielmente, palavra a palavra, o registrado no gravador. “Do gravador tomaria o tom da linguagem e a anedota; o resto, o estilo e os matizes, seriam sempre minha contribuição. Porque essa falsa literatura simplista e chata, que é produto da transcrição, não vai a lugar nenhum” (BARNET, 1971, p. 173-174). Além de ver essa literatura da transcrição como chata e sem interesse literário, Bajini (2011) conjectura que Barnet não poderia registrar por escrito “erros” ortográficos ou permitir que seu personagem se expressasse de forma, gramaticalmente, “incorreta”, posto que Cuba acabava de tornar-se um país com uma alfabetização massiva, tornando-se “politicamente incorreto” que Barnet, de alguma forma, perpetuasse as faltas da oralidade. Em outra instância, essa oralidade, marcada pelo uso do “eu” dentro do texto, também serviria, para Beverley (1987), ao propósito de que o narrador exija atenção de seu/sua interlocutor/a, demonstre que deseja não ser silenciado e que quer se impor frente ao espaço tão excludente da literatura.

Além disso, uma marca da oralidade de Montejo frequente no livro é sua afirmação de que algo é “positivo” porque ele mesmo viu ou ouviu muitas pessoas falando que aquilo ocorreu de fato. Isso aparece, em geral, após histórias fantásticas ou que poderiam parecer absurdas para seu interlocutor. Para exemplificar, descreve as festas promovidas pelos imigrantes chineses nos povoados, às quais ele nunca pôde comparecer, mas ouviu de muitas pessoas que os

chineses faziam algumas mágicas, como dar uma marretada em outro, que não se machucava, ou tirar fitas coloridas de um papel recém queimado. “Isso é positivo porque me contaram muitas vezes. Eu sei que os chineses hipnotizavam o público. Eles sempre tiveram essa faculdade. É o fundamento da religião na China” (BARNET, 1988, p. 86). Em uma só frase, temos Montejo atestando a veracidade do narrado porque ouviu de muitas pessoas e uma afirmação totalmente orientalista sobre os chineses, dita e registrada com naturalidade.

Afirmção semelhante ocorre quando Montejo conta das filhas de Tajó, um homem violento com as mulheres e que mantinha as próprias filhas em cativeiro para abusar delas sexualmente. Relata que “Eu nunca vi essas meninas, sei que é positivo porque todo mundo contava” (BARNET, 1988, p. 108). Em outro momento, afirma que “Eu digo que é positivo que eles [deuses africanos] voavam. E faziam o que dava na telha com feitiçarias” (BARNET, 1988, p. 18). Montejo, dessa forma, também demonstra preocupar-se em atestar a verdade do que narra, seja partindo de sua própria experiência pessoal, seja do que lhe relataram terceiros. Mostra a força dada à oralidade e ao testemunho das pessoas, mais talvez do que ao que os livros registravam. Além disso, como indica Sklodowska (1992, p. 124), os fatos narrados por Montejo são “irrefutáveis enquanto passaram pela prova dos sentidos (sofrer em carne viva para testemunhar, ver para crer, tocar para certificar-se)” e ouvir para confirmar, acrescento eu.

Os pontos, brevemente, indicados, que representam algumas das expressões da subjetividade de Montejo, aparecem nas frestas do projeto estético mais amplo do livro, o de trazer ao século XX o testemunho de um centenário sobre a vida em Cuba no século XIX e começo do XX. Esse projeto, somado à permanência da oralidade e do uso de suportes textuais para atestar a veracidade, demonstra que a obra está, sim, de acordo com os parâmetros observados para o testemunho latino-americano dos anos de 1960, em que interessava mais o panorama histórico e político do período do que a história individual de uma pessoa notável, como nas autobiografias, e que garantir a verdade dos fatos narrados era igualmente relevante.

Uma diferença extremamente significativa entre *Memórias* e *A autobiografia* diz respeito à distância temporal com a qual os fatos são narrados. Manzano narra seu passado, sim, mas a presentificação desses traumas é constante, posto que ele permanecia na condição de escravização. Nesse sentido, assim como nas *slave narratives*, há um senso de urgência na narração, de descrever, no calor do momento, aquela situação terrível. Montejo, por sua vez, narrando para Barnet fatos ocorridos 60, 70, 80 anos antes, com sua liberdade e condição de vida já asseguradas, tem um tom muito diferente. Além disso, dessa postura de falar sem receios, subentende-se que o presente da narração, os anos de 1960, era uma época de liberdade,

em que os negros, tão silenciados anteriormente, não tinham medo de expressarem-se. Em uma passagem, já ao final do livro, Montejo destaca que não se lembra de, exatamente, tudo que viveu, mas

Apesar de tudo, o principal eu não esqueço, e isso eu posso contar com os dedos das mãos as vezes que eu falei dessas coisas com alguém. Uma vez comecei a falar que o negócio dos americanos em *Santiago de Cuba* era um engodo e que eles não tinham tomado aquilo porque sim. Pois teve gente que brigou comigo para não se meter. O bom disso é que hoje se pode falar de tudo (BARNET, 1988, p. 180).

Contudo, “também não seria insensato presumir que Barnet tenha incluído essa segunda parte da mensagem de Montejo para enfatizar o progresso da nação sob o novo regime” (MUÑOZ, 2021, p. 10). Dada a condição de Barnet enquanto real escritor da obra, sempre se torna difícil saber o quanto as frases foram ditas por um ou por outro, o quanto aquele fato narrado está presente por vontade de um ou de outro e assim por diante.

No plano concreto da narrativa, essa distância temporal permite, por exemplo, emitir opiniões negativas sobre pessoas importantes na Guerra de Independência, registrando seus nomes. Afirma que Polavieja era um “criminoso” (p. 83), Cayito Álvarez, um “animal” (p. 99), e até conta, abertamente, a história de Tajó, mencionada há pouco. Horrores à parte, fica evidente que a distância histórica permite citar essas figuras nominalmente e fazer tais afirmações, tanto sem ter alguma contraparte para desmenti-lo, quanto sem temer algum tipo de represália. Manzano, quando cita nominalmente diversas figuras da sociedade cubana, fá-lo mais para mostrar como estava próximo da aristocracia (CASTRO, 2015), mas jamais ousa falar uma palavra difamatória sobre eles.

O registro, na obra, de fatos ocorridos durante o período da escravização, da abolição e da Guerra de Independência corrobora a ideia de Achugar (2002) de que o testemunho adquire um teor e visa ser uma história alternativa. Montejo aporta informações que os livros de história não quiseram registrar – toda a história das pessoas negras em Cuba – ou não teriam acesso – como conversas internas durante os acampamentos na Guerra – e dá grande destaque à participação crucial dos combatentes negros na Guerra, tanto famosos como Quintín Banderas e Antonio Maceo, quanto pessoas comuns, como ele e seus companheiros próximos, assim como o registro da história de uma mulher combatente. Ela foi Antonia Romero, que havia sido esposa de don Miguel Falcón, um aristocrata da região de Remedios que planejou o sequestro de Modesto Ruiz, então prefeito da cidade. Ficou chateada quando soube desse sequestro praticado pelo marido, mas não desanimou e, durante a guerra, costurou, cozinhou, distribuiu

remédios e foi para o campo, onde “chegou a ter patente revolucionária. Foi coronel da independência” (BARNET, 1988, p. 103).

A história de tais pessoas, homens negros, mulheres negras e brancas, não faziam parte daquele ideal de fundação da pátria masculina e branca-mestiça, de forma que as *Memórias de um cimarron* vêm para demonstrar as lacunas existentes na história e preenchê-las (LUIS, 1989), inclusive com nomes de pessoas comuns, não apenas dos heróis de guerra.

Não é provável que os nomes “Jaime” ou “Santiago” tenham entrado para a história oficial. Barnett, por meio do testemunho de Esteban Montejo, torna possível, assim, que tantos personagens que permaneceram ocultos durante mais de meio século possam ser inseridos na memória coletiva sobre o evento (MUÑOZ, 2021, p. 13).

Justamente aí residiria o grande valor testemunhal da obra, nessa apresentação, partindo de uma perspectiva “intra-histórica” (SKLODOWSKA, 1985), de outra visão dos acontecimentos registrados pela história ou ignorados por ela, adquirindo esse caráter de história alternativa sobre fatos marcantes da trajetória histórica cubana.

Nesse mesmo argumento a respeito da história alternativa, Achugar (2002) discute que há uma denúncia inerente ao testemunho, que visa confrontar a versão oficial da história. O desejo do testemunho latino-americano é “desmontar uma história hegemônica, ao mesmo tempo em que deseja construir outra história que se torne hegemônica” (ACHUGAR, 2002, p. 61). Na mesma esteira, Beverley (1987) afirma que o testemunho é uma narração de urgência coletiva e, caso não tenha esse caráter, torna-se uma autobiografia. Ademais, o testemunho “sempre delata, mesmo que tacitamente, a necessidade de mudança social estrutural” (BEVERLEY, 1987, p. 14).

Huertas Uhagón (1994) pondera esse caráter de denúncia ao afirmar que existem testemunhos que apresentam a “denúncia de injustiças e reflexo de luta em anos já passados (*Memórias de um cimarron*), denúncia do presente, mas partindo da cotidianidade, não da ação armada (*La vida real* [outro testemunho de Barnett])” (HUERTAS UHAGÓN, 1994, p. 171). As duas tendências variam de acordo com a imediatez da situação: em uma situação opressiva, a imediatez e a ação imperam, enquanto, em uma situação de menos conflito, tender-se-ia ao aprofundamento na descrição da vida diária, em um plano mais pessoal.

Interessante que Huertas Uhagón (1994), quando menciona a variável da imediatez, não aponta em qual das duas tendências as *Memórias* encaixar-se-iam. Talvez, a seu ver, no campo da imediatez e da denúncia, mas, na minha visão, encaixam-se em uma situação de menos conflito, focada na descrição de costumes e de hábitos e menos combativa politicamente.

Isso porque a distância temporal da narração dos acontecimentos, somada ao fato de o fim do livro ocorrer no começo do século XX, ao meu ver, diminui esse tom de denúncia da obra. A construção que Barnet faz do livro mostra, basicamente, a Revolução Cubana como o ponto de chegada teleológico de todo o processo revolucionário da história da ilha (VOLEK, 2000; LUIS, 1989). Dessa forma, a escravização e o racismo inerente a ela, o apagamento das pessoas negras em toda a história de Cuba, a ausência de saída pós-abolição que não fosse voltar ao campo, todos os problemas que Montejo descreve que vivenciou e que presenciou, parecem localizados em um passado, que a Revolução, supostamente, teria resolvido. No entanto, não se oferece provas de que essa situação, de fato, foi solucionada.

Nesse sentido, a denúncia torna-se arrefecida quando não é presentificada, quando apenas expõe algo que já aconteceu e que, supostamente, não tem mais impactos no presente da narração. Esteban Montejo, ao longo de toda narrativa, expõe um grande pessimismo, demonstrando a ciclicidade das condições de vida para as pessoas negras em Cuba.

Sendo assim, e as impressões de Montejo sobre os negros durante o período em que as entrevistas foram conduzidas, isto é, durante o governo Castro? Se a narração fosse continuar até o tempo presente da escrita, o pessimismo de Montejo teria se repetido na Cuba de Castro? Ou a Revolução para os negros apresentou um momento de alívio, na qual a história não se repetiria, mas, pelo contrário, se libertaria das estruturas do passado? (LUIS, 1989, p. 488).⁶⁵

Como apontado no capítulo 2, as visões que Montejo poderia aportar sobre o presente da narração, poucos anos após o triunfo da Revolução Cubana, e como se apresentavam agora as condições para ele e para as outras pessoas negras seriam de muito interesse para o livro. Mesmo compreendendo que uma seleção temporal é essencial na escrita de um testemunho, acredito que uma visão do presente da narração teria sido muito interessante, mesmo que breve, mesmo que contida em apenas um parágrafo.

No plano das conjecturas, é difícil imaginar que esse assunto nunca tenha sido debatido entre eles, que não tenha havido nem um comentário de Montejo dizendo que a vida seguia muito difícil ou que agora estava boa como nunca antes fora. Contudo, parece fácil imaginar que, se o que Montejo tivesse para falar sobre a Cuba de Castro fosse algo positivo, isso teria sido incluído no livro, principalmente porque corroboraria com força a ideia de que a Revolução

⁶⁵ No original: "If this is so, then what about Montejo's impression of blacks during the time in which the interviews were conducted, that is, during the Castro government? If the narration were to continue into the present time of the writing, would Montejo's pessimism have been repeated in Castro's Cuba? Or did the Revolution for blacks present a moment of relief, in which history would be not repeated but, rather, extricated from past structures?"

mudou os rumos da história do país. Dessa maneira, a ausência de comentários sobre os anos de 1960 mais ou menos indica o teor do que pode ter sido dito por Montejo.

Mesmo com vários textos em que descreve sua metodologia de trabalho, Barnet (1971) acaba, com frequência, sendo pouco preciso quanto a ela. Não sabemos, por exemplo, quais perguntas guiaram as entrevistas ou, exatamente, qual o projeto do livro, que período ele quis descrever ou qual foi o nível de intervenção que ele teve na obra. Sklodowska (1985) observa a mesma imprecisão:

Na teoria de Barnet, as características “técnicas” do gênero do testemunho ficam reduzidas à supressão do ego do escritor – chamado “gestor” ou “editor” –, o emprego da linguagem falada, viva, e a recopilação científica do material por meio de entrevistas gravadas conduzidas segundo um questionário. Barnet não renuncia, contudo, a algumas intervenções contanto que sejam “fiéis” ao tom do discurso original (SKLODOWSKA, 1985, p. 29).

Essa ideia generalista de ser fiel ao tom do discurso do narrador ou do informante auxilia nesse sentimento de imprecisão. O que é ser fiel? Se Barnet assevera que “eu jamais escreveria nenhum livro reproduzindo fidedignamente o que o gravador me dita. Do gravador tiraria o tom da linguagem e a anedota; o resto, o estilo e os matizes, seriam sempre minha contribuição” (BARNET, 1986, p. 292), ao que, exatamente, ele seria fiel?

Um fato que pode auxiliar a corroborar essa ideia diz respeito à biografia real de Montejo e à uma situação importante que não foi incluída no livro. Zeuske (1998), em suas pesquisas documentais, descobriu a participação de Esteban Montejo em um momento especialmente relevante para a questão negra no país: a Guerra das Raças de 1912, de que já falamos no subcapítulo correspondente. A ausência da menção desse período, sobre o qual Montejo poderia ter “insights [que] poderiam ter ajudado no entendimento desse período trágico da história de Cuba” (LUIS, 1989, p. 486), parece-me bastante sintomática. Zeuske (1998) também encontrou menções ao nome de Montejo no jornal *La Correspondencia*, da região de Cienfuegos, no dia de 27 de maio de 1912, como um rebelde preso por participar do levante ou sendo procurado por tal. A explicação para a ausência de um debate racial referente ao presente da narração, assim como a participação de Montejo no PIC em 1912 e tantas outras lacunas que se pode apontar na obra de Barnet, pode ser o propósito estético da obra, principalmente em relação ao governo cubano. Conforme referido anteriormente, Barnet foi banido dos círculos intelectuais por sua falta de comprometimento com questões políticas. Discípulo de Ortiz e percebendo como o discurso antirracista de Martí era atualizado pelo novo governo, assim como o entendimento de que a Revolução completava a lacuna de liberdade deixada pela Guerra de

Independência, pode ter visto na escrita de uma obra etnográfico-literária sobre a vida de um ex-escravizado, *cimarrón* e *mambí* a oportunidade de escrever a obra que o recolocaria na vida intelectual. De fato, conseguiu. Nesse sentido, Miguel Barnet, assim como Manzano com seu público, respondia a expectativas externas – nesse caso, governamentais e dos círculos intelectuais ligados ao Estado – e corresponder a elas era essencial para permanecer nas graças do governo (LUIS, 1989).

Não menciono isso para que pensemos em ideais nefastos de Barnet com o pobre Montejo, mas para que consideremos que toda obra, literária, etnográfica, sociológica, antropológica, ficcional, enfim, parte de algum tipo de agenda estética e ética, principalmente em gêneros como testemunho e autobiografia. Já mencionei isso e reitero. Assim como Barnet visou escrever uma obra sobre a vida nos barracões e sobre as religiões de matriz africana em Cuba – e acabou com um livro sobre muito mais do que isso –, Manzano também tinha sua própria agenda, que visava conquistar sua liberdade, assim como demonstrar seus dotes de poeta e todos os dons que havia adquirido ao longo de sua vida.

O principal ponto que aproxima as duas obras é, exatamente, o fato de que a vivência desses dois homens negros que experienciaram a escravização foi apropriada e utilizada para interesses de terceiros, homens brancos com agendas políticas específicas. Para eles, a vida de tais homens interessava tão somente enquanto metonímia de uma situação histórica maior, que lhes interessava discutir e publicizar, cada um para seus fins. Williams (1993, p. 251), a respeito das *slave narratives*, observa que tais obras sempre lhe pareceram impessoais, trazendo “relatos fascinantes de fugas da escravidão, lembranças terrivelmente detalhadas dos horrores da escravidão, mas surpreendentemente pouco sobre suas [das pessoas escravizadas] vidas pessoais”. Nesse ponto, reside minha principal crítica a toda a situação que venho descrevendo neste trabalho. Se o uso do texto de Manzano em sua época, século XIX, por um grupo de reformistas brancos já representava uma violência enorme contra ele, um gênero inteiro constituído em torno de usar-se dos traumas de outros para conquistar algum tipo de prestígio acadêmico, político ou financeiro é ainda pior. Novamente, podemos pensar que essa ideia do intelectual que fala pelo outro é algo muito localizado no século XX, mas é sempre importante pensar que os fundamentos da antropologia, até hoje, estão ali, e são recentes os movimentos por alterar esse cenário. Vejo como importante observar, criticamente, as posturas mais antigas para que o presente e o futuro sejam feitos de forma diferente.

Nesse sentido, com o fim de atingir os objetivos estabelecidos por cada um, observo que ambos os autores, e os respectivos narradores, construíram uma imagem para esse

narrador/personagem e analisá-la é o próximo ponto de interesse deste trabalho. Da mesma forma que Manzano apresenta-se como um escravizado diferenciado, com dons, habilidades e elevação social, Barnet apresenta-nos Montejo como, diretamente, filiado à Revolução Cubana, não tanto por uma identificação do próprio homem, mas pela construção narrativa da obra. Vejamos em detalhes.

4.2 UM POETA E UM *CIMARRÓN* DE NASCIMENTO

Como anunciado em diversos momentos desta dissertação, observo, na *Autobiografía do poeta-escravo* e nas *Memórias de um cimarron*, que Manzano e Barnet fazem a construção de uma imagem para os personagens de seus livros direcionada a seu público leitor para convencê-los de algo, relacionado a suas agendas éticas e estéticas. Tais imagens vão desde os adjetivos utilizados para os descreverem, passando pela seleção de temas e de cenas para contar, chegando à estrutura narrativa das obras.

Começando, novamente, com Manzano, fica evidente que sua obra é uma grande tentativa de “vender seu peixe”, para usar essa expressão popular. Conforme comentado, ele visa, sim, atingir as expectativas dos membros da tertúlia de dosar, adequadamente, relatos de violência com comentários gentis sobre a classe senhorial branca, uma tarefa em si nada fácil. Para tanto, descreve diversos castigos sofridos, o quanto eles eram injustificados, muitos causados por travessuras ou faltas de uma criança, e o quanto ele sofreu na mão de seus donos. Para além disso, que seria o básico em uma narrativa sobre escravização, Manzano destaca suas habilidades e seus dons (de poeta, de alfaiate, de cuidador de doentes, entre outros), sua filiação religiosa ao catolicismo; não discute a alforria ou o fim da escravidão enquanto sistema e, o que é mais chocante para um/a leitor/a contemporâneo/a, identifica-se como mulato e distancia-se dos outros negros. Vejamos exemplos de cada um desses pontos.

Além dos dons para a poesia, já referidos, Manzano salienta suas habilidades adquiridas para a costura – “sei fazer tunicas camizolas almocelas colchoens marcar na olanda cardar e custurar n’esta fazenda e fazer todos tipos de guarniçoens” (MANZANO, 2015, p. 100) –, que era um ótimo retratista e tão ágil na assistência aos enfermos que “me pediaõ emprestado na família quando avia algum enfermo á vellar” (MANZANO, 2015, p. 126). A aprendizagem dessas habilidades foi facilitada pelo fato de Manzano ser doméstico e frequentar as aulas de desenho junto com os meninos da casa grande, por ter podido circular em ambientes com

professores e profissionais, como foi com a costura. Aprender tais habilidades foi intencional de sua parte, pois

desde q^e. me enxi ou me enxeraõ da idéia de q^e. seria livre logo tratei de enxer-me de muintas habilidades ja era pasteleiro e tirava da cabeça muintas idéias q^e. eraõ favorecidas pela idéia de dezenho q^e. adiquiri com os varios mestres q^e. ensinavaõ os meninos (MANZANO, 2015, p. 136).

Sua percepção da importância de aprender ofícios foi reforçada por uma fala da Marquesa de que só se esperava que ele soubesse trabalhar e que tivesse idade suficiente e, então, receberia sua alforria. “Isto me fez internar-me hum tanto em sertas artes mecanicas e lucrativas q^e. si foce hoje não me faltaria não digo do q^e. comer mas do q^e. ter” (MANZANO, 2015, p. 137). Nesse período, também escreveu muitos cadernos de décimas que vendia, demonstrando que a poesia também estava incluída nesse rol de habilidades que poderiam garantir sua subsistência. O entendimento da importância dessas habilidades não era apenas de Manzano, mas algo relativamente compartilhado entre as pessoas escravizadas. Campuzano (2015) recupera de Barcia Zequeria (2009) a informação de que, entre as famílias de escravizados/as em Cuba, criavam-se relações muito fortes e solidárias, com o propósito de ascender socialmente. Para tanto, sabia-se que um fator importante nessa mobilidade era adquirir conhecimentos especializados, como música, história, canto, costura ou idiomas.

Além da mobilidade social associada a isso, Branche (2001) observa que a listagem dessas habilidades e a declaração de que era um escravizado modelo é consistente com a retórica usada no livro, que é autocentrada e de autopromoção. No mesmo sentido, autopromover-se passava por demonstrar o que o diferenciava das outras pessoas escravizadas, vistas pela classe senhorial como uma massa indiferenciada. Isso ocorre no plano das habilidades, como já referido, mas também passa por algo mais interessante, sua identificação racial.

Já comentei, ao falar do título da *Autobiografía* na tradução de Madden, que Manzano, em sua obra, autoidentificava-se como mulato. Não temos registros de fotos de Manzano ou informações mais profundas sobre a raça de seus pais, mas tudo nos leva a acreditar que seus dois pais fossem também negros⁶⁶. Dessa forma, essa identificação como mulato seria mais uma observação social do que, propriamente, racial. Podemos pensar que “negros” eram os

⁶⁶ Evidentemente, no nosso entendimento contemporâneo sobre raça, tivesse Manzano a pele clara ou escura, seria igualmente negro. Entretanto, é importante observar a relevância que tais termos, “negro”, “mulato”, “moreno”, e suas milhares de variações, tinham em Cuba, nas Américas, e no Brasil, na época e até mesmo hoje em dia. Essa tentativa de embranquecimento é importante dentro da obra, mas sabemos, é óbvio, que, de toda forma, ele era negro.

outros, a massa disforme, e Manzano, o singular, era mulato. Isso fica evidente quando ele relata estar esperando um castigo e fica imaginando tudo que aconteceria com ele, em ter que desfilar frente às outras pessoas escravizadas usando uma roupa de cânhamo e “numa palavra mulato e entre negros” (MANZANO, 2015, p. 140). Destaca, várias vezes, que era tratado como um menino (termo reservado às pessoas brancas), que era conhecido como o *chinito*⁶⁷ ou mulatinho da Marquesa (p. 130), que seu pai não permitia que ele e seus irmãos brincassem com “os negrinhos da fazenda” (p. 140).

Podemos pensar em diversas explicações para essa identificação e reiterada afirmação do lugar que ocupava racialmente. Branche (2001) levanta a hipótese de que talvez Manzano, por ter sido socializado e criado tão próximo da família da casa grande, com seus próprios pais entendidos pela comunidade como escravizados diferenciados, de fato tivesse uma visão de si como mais próximo dos/as da casa grande do que dos/as outros/as escravizados/as. Nesse sentido, ser “mulato” ou “chino” falava mais de sua posição social do que de sua raça, tendo em vista as inúmeras denominações que havia nas Américas para descrever as pessoas negras de diferentes tons de pele, que, quanto mais próximo da branquitude, mais próximo se estava de todas as características associadas a essa raça.

Dessa forma, embranquecer-se, na sua autobiografia, representaria aproximar-se do seu público leitor, posto que o grupo de escritores ao qual Manzano se filiava associava a inteligência e a razão à branquitude, de modo que se aproximar dela, mesmo que apenas discursivamente, era importante para seus propósitos com seu texto (BRANCHE, 2001). Em um âmbito legal, porém também relacionado às escritas de si afro-hispano-americanas, Jouve-Martín (2005, p. 133) observa que esse movimento ocorria com certa frequência:

Em muitos casos, negros, mulatos e zambos⁶⁸ tentaram manipular as origens e as classificações coloniais a que estavam sujeitos com o objetivo de transformar seu lugar na coletividade e a forma como eram percebidos. Algo que é compreensível em uma sociedade na qual a posição social e distribuição de cargos e privilégios dependiam da capacidade dos indivíduos de apresentar narrativas apropriadas sobre sua vida e origens.

⁶⁷ Em nota, neste trecho, número 264, Castro (2015, p. 180) afirma: “Na complexa taxonomia racial cubana da época, ‘chino’ ou ‘china’ era como era chamada a pessoa que era produto da união de uma pessoa ‘mulata’ com uma negra. O manuscrito copiado e corrigido por Anselmo Suárez y Romero, disponível na Biblioteca Nacional José Martí, tem como título: *Autobiografía e cartas do poeta Juan Francisco Manzano, chino escravo da ilha de Cuba*. Quando se referia a si mesmo, Manzano usualmente usava a palavra ‘mulato’”.

⁶⁸ Outra classificação racial cubana, utilizada para descrever pessoas filhas de uma pessoa negra com uma pessoa indígena.

Dessa maneira, não era tanto ser um/a traidor/a da raça ou alguém não consciente da posição racial e social que ocupava. Pelo contrário, eram pessoas tão conscientes da problemática racial de seus países que sabiam que aproximar-se da branquitude podia ser o diferencial para garantir melhores condições de vida para si.

Relacionado a essa ideia de mobilidade social associada à raça, há, no texto, a ausência de um debate aberto sobre o fim da escravidão enquanto sistema. Como vimos, Manzano, praticamente, não fala de seu desejo de ser livre, com todas as letras, apenas dá indícios disso na obra. Se não faz isso, menos provável é que se afirmasse, abertamente, contra o sistema escravocrata cubano. Como observa Branche (2001), não é a escravidão em si apontada como a raiz de todos os problemas de Manzano, mas o fato de ele, em especial, ser tratado com tamanha violência por seus donos, ainda mais de forma injustificada. Tanto é que sua fuga, descrita nas páginas finais da obra, é motivada, além de por uma série de violências que sofreu, pela conversa que tem com um criado livre da casa, que o chama e diz: “rapaz não tens vergonha de estar pasando tantas agruras coalquer negro boçal⁶⁹ está melhor tratado q^e. tu, hum mulatinho fino com tantas habilidades como tu” (MANZANO, 2015, p. 139).

Por mais que Manzano tenha conquistado sua alforria e, nesse sentido, sua estratégia deu certo, cabe perceber que essa mobilidade racial existiu apenas em um plano discursivo e na contingência da *Autobiografía*. Na prática da sua vida real, após conquistar a alforria, seguiu trabalhando, como doceiro, cozinheiro e alfaiate (CASTRO, 2015). Em 1840, ganhou 250 pesos na loteria e ficou um tempo sem trabalhar. Em 1842, publicou sua última obra artística, a peça *Zafira*, e, em 1844, foi preso como suposto conspirador de *La Escalera*, sobre a qual já falamos. Sua prisão arbitrária e todas as violências que imaginamos que tenha sofrido demonstram que as outras pessoas a seu redor não tinham dúvidas do lugar social e racial que ocupava: era um homem negro em uma sociedade racista.

O último ponto que acredito que auxilia a construir sua imagem de escravizado modelo é sua filiação religiosa ao catolicismo. Esse fato é descrito diversas vezes na obra, começando pela sua infância, quando tomou suas primeiras lições de catecismo e, desde lá, repetia de memória os sermões do Frei Luís de Granada. Seu interesse e seu amor pela poesia relacionam-se de perto com essas lições religiosas. Além desse momento, outra situação marcante é quando um senhor que o apadrinha – e impede que seja castigado – afirma:

⁶⁹ Assim como no Brasil, termo que denominava as pessoas escravizadas recém-chegadas de África, que ainda não dominavam as línguas dos dominadores europeus.

olha vosmecê q^e. este vai ser pior do q^e. Russô e Vortel, e lembre-se do q^e. le digo esta foi otra espreção q^e. me fazia andar averiguando quem eraõ estes dois demonios quando soube q^e. eraõ huns inimigos de Deus me tranquilizei p^t. q^e. desde minha infansia meus directores me ensinaraõ á amar e temer á Deus (MANZANO, 2015, p. 114, grifos do autor).

Engraçado que este senhor perceba em Manzano uma certa veia libertária ou intelectual que poderia compará-lo a Rousseau⁷⁰ ou a Voltaire, mas saber que eram “inimigos de Deus” tranquilizou Manzano quanto a essa comparação. Além dessa passagem, sabendo da provável devoção de todos seus interlocutores ao catolicismo, uma de suas estratégias na obra é comparar-se a Jesus Cristo em um dos relatos de violência, ao dizer que “minhas mãos são atadas como as de Jesuscristo” (MANZANO, 2015, p. 117), além das várias vezes que descreve que era obrigado a desfilar frente às outras pessoas escravizadas durante os castigos, quase como em uma *via crucis*, acrescento eu.

Ser católico, ao menos externamente, era algo comum entre os/as escravizados/as domésticos/as, segundo afirma Esteban Montejo. Descreve que as pessoas escravizadas do campo tinham, em geral, suas crenças ligadas às religiões de matriz africana, com suas imagens de madeira ou de cimento dedicadas a seus orixás. A religião católica, por sua vez

foi introduzida pelos padres, que por nada nesse mundo entravam nos barracões. [...] [Os domésticos] aprendiam o catecismo e liam para os outros. Com todas as palavras e as orações. [...] Eram uma espécie de mensageiros dos padres. A verdade é que eu jamais aprendi essa doutrina porque não entendia nada. Eu acho que os domésticos tampouco, mas como eram tão finos e tão bem tratados, fingiam ser cristãos (BARNET, 1988, p. 36).

Manzano, consciente dessa realidade, sabia que destacar sua crença católica era central na construção de sua imagem de escravizado modelo, temente e devoto a Deus, um poeta reprimido (LABRADOR-RODRÍGUEZ, 1996) pela injustiça da escravidão, próximo de seus leitores literatos que eram também artistas reprimidos pela forte censura de Cuba. No seu processo de seleção e de edição do que narrar, “calcula quais das características de sua vida e de si terão valor especial para seu público de leitores brancos e privilegiados, e as explora, mostrando-se como um criado *criollo* de boa estirpe, um indivíduo modelo” (MILLER, 2005, p. 423). Além disso, busca criar uma identificação de seu público consigo mesmo (LABRADOR-RODRÍGUEZ, 1996), por meio da intelectualidade. Para além de inspirar pena,

⁷⁰ No âmbito dos estudos das autobiografias, é curioso também que o homem tenha comparado Manzano a Rousseau, um dos nomes mais estudados neste gênero.

deseja ser reconhecido pelos outros artistas como parte deles, mais um motivo pelo qual mereceria a liberdade.

Todas as características aqui destacadas poderiam corroborar a visão que muitos têm de que Manzano teria um “servilismo inato”, “sugerindo que o escritor podia e devia ter sido mais agressivo em sua resistência ao sistema escravista” (MILLER, 2005, p. 418). No entanto, meu interesse é destacá-las, justamente, para observar as contradições que Manzano apresenta, o que, ao mesmo tempo, humaniza-o e leva-nos a pensar por que mesmo temos expectativas anacrônicas sobre um texto do século XIX, escrito ainda sob situação de escravização. Para sair dessa condição, não estaríamos todos dispostos a dizer o que o público gostaria de ouvir e guardar os acontecimentos realmente interessantes para quando nossa condição de subsistência estivesse garantida, como Manzano (2007) destaca em sua carta?

Se Manzano, supostamente, estaria no espectro do servilismo, nosso *cimarrón* Esteban Montejo encontrar-se-ia no completo oposto: era selvagem de nascença [*cimarrón de nacimiento*] (BARNET, 1988, p. 22). Como tal, sobre ele é construída uma imagem ligada sempre à rebeldia e à revolução, à inconformidade e à inquietude, características perfeitas para o novo modelo de escravizado que interessava à Cuba, que recém havia passado por um processo revolucionário.

Como uma nova nação recém (re)formada, Cuba carecia de um romance fundacional, algo tão caro aos países da América. Barnet (1971, p. 301) constata que o romance-testemunho pode, com tranquilidade, ocupar tal lugar: “A América requer a obra de fundação. A América precisa se conhecer, se sustentar. Junto à corrente rica da ficção, as obras de testemunho devem andar de mãos dadas, resgatando, examinando a emaranhada realidade latino-americana. É uma busca cansativa mas inevitável”. Para desempenhar esse papel com maestria, as *Memórias* careciam de um personagem que encarnasse as características que agora compunham a sintaxe revolucionária: desacomodação, sede de mudança e de revolução, transformação coletiva, rebeldia, entre outras semelhantes.

À exceção do espírito de transformação coletiva, Miguel Barnet encontrou em Esteban Montejo todos os atributos que precisava para escrever o romance fundacional da Revolução Cubana. Qual a dosagem entre temperamento real, estratégia narrativa e manipulação dos fatos é impossível saber. Porém, cabe analisar o resultado que temos dentro da obra e conjecturar sobre os objetivos e as intenções que guiaram tal escrita.

Diversos/as teóricos/as, como Segura-Rico (1999), Vera-León (1989), Bajini (2011) e Nofal (1992) avaliam que as *Memórias* são também a biografia de Cuba e a “biografia de uma

revolução” (NOFAL, 1992, p. 97), de modo que as características associadas a Montejo são, por extensão, associadas à história da ilha. Vera-León (1989, p. 4) assevera que esse texto “se trata de um relato exemplar, cuja escrita esboça uma tradição revolucionária e cuja leitura deve resultar na compreensão da história nacional como história da revolução”. Ademais, há uma “recusa da narrativa enquanto narrativa do progresso e a adoção de uma narrativa-*cimarronaje* como discurso da história nacional” (VERA-LEÓN, 1989, p. 13). Já Segura-Rico (1999, p. 158) considera que

Enquanto texto fundacional, as *Memórias* de Barnet operariam metaforicamente e não metonimicamente. Não tanto na identificação e privilegiamento de um indivíduo sobre a coletividade, mas por meio da identificação do texto com a memória da nação, uma memória que, por sua vez, é moldada por esses mesmos textos.

Bajini (2011, p. 58), por sua vez, traça uma relação entre a história de Montejo e a Cuba revolucionária, constatando que “o testemunho de um ex-escravo teria sido perfeito para reforçar uma interpretação da história cubana como processo ininterrupto da luta revolucionária que teve seu começo em meados do século XIX”. Já debatemos que a Revolução de 1959 era entendida como afiliada ideológica da Guerra de Independência, com o diferencial que conseguiu alcançar a libertação de Cuba do domínio ocidental, principalmente dos Estados Unidos (LUIS, 1989). Vera-León (1989) atenta-se ao fato de que as *Memórias* começam e terminam utilizando uma linguagem sobre fuga e distanciamento e que retomar essa linguagem é

uma estratégia narrativa e crítica para representar o movimento da história nacional. Ao nível da enunciação, se produz uma circularidade discursiva cujo projeto é ressaltar as semelhanças entre a situação do escravo antes e depois da fundação da república para questionar o triunfo do movimento independentista e o projeto nacional republicano (VERA-LEÓN, 1989, p. 13).

Dessa forma, por mais que a Revolução não esteja no escopo temporal das *Memórias*, parece sempre uma luz que brilha no fim do túnel como um ponto de chegada de todos os processos históricos que Montejo e Barnet debatem. Além disso, ao não presentificar os problemas denunciados por Montejo, como já discutimos, Barnet acaba por localizar o racismo, a injustiça e as más condições de vida para as pessoas negras em um passado, em outro século e orientação político-ideológica. Essa ideia está embasada no que observa Sklodowska (1992, p. 117), que “Barnet escreve de uma posição próxima à da ideologia oficial da revolução cubana, que relega os conflitos raciais ao passado e concebe o futuro étnico da ilha em termos de um sincretismo harmonioso”.

Quanto à construção de Esteban Montejo como o escravizado modelo revolucionário, o próprio título do livro é a primeira evidência. De todas as características que poderiam descrever Montejo, a escolhida é ele ser *cimarrón*. Também já mencionei, diversas vezes, que esse foi um dos critérios para sua escolha como informante e, inclusive, Barnet (1971) refere-se a Montejo como “*el cimarrón*” muitas vezes em seus textos teóricos (como nas páginas 168 e 169). Somado a isso, reitera-se, na obra, a aversão de Montejo ao trabalho forçado, à escravidão e à vida próximo aos amos, no campo ou, pior ainda, na casa grande.

A título de exemplo, logo no começo da obra, Montejo descreve as primeiras fazendas em que viveu e trabalhou: “Depois me vem na memória a visão de outro engenho: o *Flor de Sagua*. Eu nem sei se foi esse o lugar onde eu trabalhei pela primeira vez. O que eu tenho certeza é que dali eu fugi uma vez; me revoltei, caralho, e fugi. Quem ia querer trabalhar!” (BARNET, 1988, p. 20). Nessa primeira fuga, acabou recapturado, mas, na segunda vez, nunca mais foi encontrado até que a abolição ocorreu. Quando foi bem sucedido, viveu um ano e meio isolado em uma caverna, mas resolveu ir para o mato, onde se sentia melhor. “Passei um tempão ali. E eu me cuidava como um menino mimado. Eu não queria me ligar outra vez à escravidão. Pra mim, isso era uma repugnância. Sempre me ficou essa idéia. A escravidão era um atraso de vida. Ainda hoje penso assim” (BARNET, 1988, p. 46). Sua repulsa pela instituição da escravidão é iterada, essa é apenas uma passagem em que isso é destacado.

Anteriormente, apontei um trecho em que Montejo fala sobre a religiosidade católica dos escravizados domésticos. Sua visão sobre esses outros escravizados é muito crítica, descreve-os como “almofadinhas de cor” (BARNET, 1988, p. 20), além de afirmar que eles “recebiam considerações dos amos” e que “nunca vi nenhum levar um castigo forte”. Relata como era quando eram mandados para o campo: “Quando mandavam eles pro campo pra cortar cana ou cuidar dos porcos, eles fingiam que estavam doentes e não trabalhavam. Por isso os escravos do campo não queriam ver esses outros nem pintados” (BARNET, 1988, p. 36). A rivalidade entre eles parece ser grande, é bastante interessante observar que Montejo fala sobre os escravizados domésticos, mas Manzano não faz nenhuma referência explícita aos do campo, tratando todos os outros negros que não eram de sua família como iguais entre si e diferentes dele.

Montejo afirma que nunca gostou de se misturar com os amos, já que era selvagem de nascença (BARNET, 1988, p. 36), da mesma forma que tinha sobre si “um espírito selvagem [*cimarrón*] [...] que não se afastava” (p. 43). Outro adjetivo que se usa para caracterizá-lo é “separatista”: “Pra mim ninguém nunca tratou de fazer bruxaria, porque eu sempre fui

separatista e nunca gostei de conhecer demasiado da vida alheia” (BARNET, 1988, p. 34) e “Se alguém perdia [nos jogos] e não se conformava, armava uma discussão dos diabos. Como sempre fui *separatista*, eu me afastava” (BARNET, 1988, p. 82). Seu senso de separação incluía também as outras pessoas escravizadas, de forma que poucas são citadas como sendo relações próximas e íntimas. Inclusive, quando vivia como *cimarrón*, escondia-se de todas as pessoas, até mesmo de outros *cimarrones*. Por um lado, sua sobrevivência e sua segurança parecia depender desse isolamento e, por outro, parece ser um de seus traços de personalidade mais marcantes. O próprio Barnet (1988) destaca esse fato na introdução às *Memórias*, quando lista os traços de personalidade mais básicos de Montejo e, em primeiro lugar, destaca

Um forte sentimento individualista que o leva a viver isolado, ou melhor, desligado de seus semelhantes, mas que não foi obstáculo para sua integração a fatos coletivos como a Guerra de Independência. Sentimento que contribuiu para confirmar uma personalidade voluntariosa e rebelde (BARNET, 1988, p. 13).

Essa desconfiança dos outros, somada a sua personalidade individualista, levou-o a ser o tipo de *cimarrón* que viveu isolado, não tendo nem sombra de interesse de unir-se a um *palenque*. Em uma visão que considera a luta revolucionária como necessariamente coletiva, torna-se contraditório pensar Esteban Montejo como um símbolo revolucionário, considerando que ele não se uniu a alguma forma organizada de combate à escravidão, como os palenques – enquanto centros de resistência negra – ou a algum movimento abolicionista. Pelo contrário, escondeu-se de tudo e todos e viveu sua vida por contra própria, até saber que a escravidão havia acabado. Evidentemente, fugir da escravização e recusar-se a participar desse sistema é um ato de rebeldia enorme, mas pode-se pensar em uma revolução mais coletiva, o que inclusive parece ser o intento da própria Revolução Cubana. Embora tenhamos Fidel Castro e Che Guevara como grandes lideranças da Revolução, foi um movimento feito a muitas mãos, pés e corpos.

Sua participação na Guerra de Independência já adquire outros contornos, mas ainda assim, Montejo mantém a preocupação consigo mesmo sempre em alta. Atuava em nome de um bem comum, mas não tinha postura acrítica em relação aos outros combatentes da Guerra. No entanto, como bem nota Barnet (1988, p. 13), Montejo expressa “um critério parcial, favorável aos homens negros, no julgamento de alguns fatos, como a guerra. [...] Montejo aprecia incondicionalmente todos os negros que lutaram pela liberdade em Cuba”, como não poderia deixar de ser. Isso é evidenciado pelas inúmeras vezes em que o narrador das *Memórias*

cita os líderes negros como pessoas com condutas ilibadas e denuncia as condições de vida desfavoráveis às pessoas negras antes, durante e depois da Guerra.

O terceiro traço de personalidade que Barnet percebe em Montejo, além do individualismo e da parcialidade favorável aos negros, é o seu espírito revolucionário admirável. Este

está ilustrado não só no próprio relato, mas também em sua atitude atual. Esteban Montejo, aos 105 anos de idade, constitui um bom exemplo de conduta e qualidade revolucionárias. Sua tradição de revolucionário, primeiro cimarron, depois libertador, membro do Partido Socialista Popular mais tarde, está viva hoje na sua identificação com a revolução cubana (BARNET, 1988, p. 14).

Nesta afirmação, encontra-se o cerne do interesse de Barnet por Montejo e, concomitantemente, abrir o livro com ela surge como uma tentativa do autor de atestar que Montejo, realmente, era revolucionário e estava, ideologicamente, alinhado ao governo cubano atual. Em relação a isso, é curioso que, em apenas um momento do livro, *au passant*, mencionasse o Partido Socialista Popular. Montejo está comentando sobre as diversões da Semana Santa em Cuba, em especial as rifas, que eram incentivadas pelos padres. Ao falar destes, lembra-se de uma vez em que esteve em uma igreja perto de *Arroyo Apolo*, há mais de dez anos (devia ter cerca de 90 anos!), com todos os veteranos:

Os padres tinham convidado a gente. Um deles, o que rezou a missa, quis atrair os veteranos com palavras de Cristo e outras bobagens. Chegou a dizer, na própria missa, que era preciso exterminar os comunistas e que eles eram filhos do demônio. Eu fiquei puto, porque naquele tempo eu estava filiado ao Partido Socialista Popular; por causa das formas que tinha, e pelas idéias. Principalmente pelas idéias, que eram para o bem-estar dos operários. Nunca mais voltei nessa igreja. E nunca mais vi o padre, tampouco (BARNET, 1988, p. 129).

A Revolução Cubana, por sua vez, não é mencionada no livro em nenhum momento, exceto na introdução escrita por Barnet, no trecho destacado há pouco. Como já debatemos, não é possível saber quais as reais opiniões de Montejo sobre o governo revolucionário e sobre como estava a situação das pessoas negras no presente da narração. Somente temos esse trecho e a fé dada por Barnet a respeito de seu alinhamento ideológico. Entretanto, estar alinhado ideologicamente ao governo socialista não significa ter uma opinião acrítica sobre ele, como fica, constantemente, evidenciado nas falas de Montejo que ele não se isentava de emitir opiniões sobre os mais diversos assuntos.

Da mesma maneira que fala sobre Maceo, Banderas, Tajó, Cayito e tantos outros, uma pessoa, em especial, é mencionada por Montejo, também *au passant*, mas cuja presença é muito importante: José Martí, o mártir da independência. Anteriormente, comentamos sobre o quanto

a Martí se deu uma centralidade no movimento de independência e na ideologia revolucionária cubana. Dessa forma, sua presença nas *Memórias*, mesmo que em uma simples frase, mas agravado pelo fato de ser uma opinião favorável, não é mera coincidência. Imaginem uma obra pós-revolução, sobre um homem revolucionário, alinhado ao governo dos anos de 1960, que não mencionasse Martí? Seria impossível. No trecho em que Martí é citado, Montejo descreve a presença comum de bandoleiros e cita um homem chamado Agüero, um dos mais conhecidos da região. A seguir, conta: “As más línguas dizem que o próprio Máximo Gómez, o general, pegou dinheiro de Agüero para a revolução. Eu não duvido. O único que nunca aceitou dinheiro dos bandoleiros foi Martí, o patriota de Tampa, o homem mais puro de Cuba” (BARNET, 1988, p. 100). A menção a Martí, acrescida desse epíteto “o patriota de Tampa”, soa muito pouco espontânea, não parecendo que, realmente, adveio da oralidade. Assim, parece muito uma inserção do gestor do texto, responsável pelo registro por escrito das falas de Esteban Montejo. Nesse sentido, podemos, mais uma vez, pensar se foi uma fala do narrador ou uma inserção de Barnet para não deixar que Martí passasse em branco na obra.

Contribuiu ao espírito revolucionário que Barnet notou em Montejo mais um fator, sua inquietude e vontade de mudar. Em seu caso, mudar-se de local, mas também inquietude frente às situações de opressão vividas por negros e por Cuba como um todo no momento da luta pela independência. Inquietude com a situação corrente e desejo de transformá-la é um dos signos importantes quando pensamos em revolução, ligada a um desejo de transformação da realidade em pessoas que não conseguem se conformar com algo adverso que estão vivenciando.

A inquietude pessoal de Montejo está expressa diversas vezes durante a escravização, durante a *cimarronaje*, já no seu período de liberdade e também na Guerra, de forma que sempre estava em movimento, fugindo da escravização, mudando de mata constantemente, de fazenda onde trabalhava e também de batalhão quando percebia que algo estava errado na forma como os líderes agiam. Quando atuava como assalariado nas fazendas, Montejo conta que “até a vida nos engenhos cansava. Ver as mesmas pessoas e os mesmos campos todos os dias era muito aborrecido. O mais difícil era acostumar a ficar muito tempo no mesmo lugar. Eu tive que sair de *Purio* porque a vida ali ficou meio pasmada” (BARNET, 1988, p. 76). O que o motivou, nesse trecho, a ficar na próxima fazenda, *San Agustín Ariosa*, foi ter encontrado uma mulher da qual gostava⁷¹. Já na Guerra, tampouco permaneceu muito tempo em um mesmo batalhão, seja

⁷¹ A relação de Esteban Montejo com as mulheres mereceria um trabalho à parte, de tão interessante. Enquanto o sexo era a única coisa que lhe faltava durante o período de *cimarrón* (BARNET, 1988, p. 50) e as mulheres eram “o que eu mais gostei na vida” (p. 66), tanto que lhe motivaram, várias vezes, a permanecer em determinados locais, Montejo destaca que nunca se fixou muito em nenhuma, nem constituiu família. Além disso, teve inúmeros

por vontade própria, seja por questões externas – como quando Cayito Álvarez capitulou perante os espanhóis (BARNET, 1988, p. 165). A troca por sua vontade ocorreu quando esteve sob o comando de Tajó, o mesmo que tinha relações com suas filhas, de quem já comentamos. Como ele era um “quatreiro vestido de libertador”, que “roubava bois, gado, vendia jutas para qualquer um” (BARNET, 1988, p. 156), entre outras condutas condenáveis, Montejo, um dia, não aguentou mais e foi embora, depois caindo no batalhão de Cayito.

Até aqui, acredito que a ideia de que todas as escritas de si têm perpassadas diversas mediações – da memória, da intenção e da ideologia do/a narrador/a e também do/a autor/a-editor/a, bem como das expectativas externas – já está bem assentada. Da mesma maneira que Manzano construiu para si uma imagem e, nesse sentido, criou o personagem Juan Francisco Manzano, Miguel Barnet realiza o mesmo nas *Memórias*, com o agravante de fazê-lo para outra pessoa. Luis (1989) aponta que as intervenções mais perceptíveis de Barnet no livro estão no plano da reconstrução da linguagem de Montejo e nas paráfrases da história contada por ele, mesmo sendo cuidadoso em manter sua sintaxe e sua forma de falar. Entretanto, quando o transforma em uma figura literária, “não pode mais ser leal a Montejo, a pessoa. Barnet resolveu recriar não somente o que Montejo era, mas, também, e ainda mais importante, o que ele deveria ter sido”⁷² (LUIS, 1989, p. 481). Mais adiante em seu artigo, Luis (1989, p. 484) afirma que Montejo, por não ter se juntado aos outros *cimarrones* nas montanhas e por não ter participado da luta coletiva, seria apenas parcialmente rebelde. Dessa forma, compreendo que a construção de Barnet sobre Esteban Montejo que Luis sublinha (1989) passaria por uma exacerbação do quão revolucionário Montejo realmente seria. Isto é, seu isolamento na mata o faria menos rebelde do que Barnet gostaria, de forma que ele teve que forçar essa nota para encaixar Montejo nos moldes desejados pela revolução cubana.

Por outro lado, vejo essa situação de forma diferente. Ao invés do que aponta Luis (1989), acredito que a ausência de um debate racial presentificado, assim como da participação de Montejo no PIC, acaba enfraquecendo o argumento de revolução e rebeldia. Mais do que fiel à cubanidade, Montejo parece ter sido um fiel à causa negra em Cuba, tanto é que a maior parte de sua descrição sobre a Guerra de Independência inclui a participação das pessoas negras, assim como comentários diversos exaltando os líderes negros. Maceo, por exemplo, é referenciado da seguinte forma: “Tudo o que Maceo dizia era verdade. Ele foi o maior homem

filhos não registrados com várias mulheres. Mais uma questão que, hoje em dia, vemos com maus olhos, mas que, nos anos de 1960, não deveria significar muito, principalmente entre os homens.

⁷² No original: “When transforming him into a literary figure, Barnet could no longer be loyal to Montejo, the person. Barnet set out to recreate not only what Montejo was, but, also and even more important, what he should have been”.

da guerra” (BARNET, 1988, p. 143). Na minha visão, muito por encontrar-me no século XXI e considerando o entendimento atual que temos sobre questões raciais, o comprometimento de Esteban Montejo com a causa negra torna-o muito mais revolucionário e rebelde do que se filiar à Revolução Cubana. No entanto, entendo que isso talvez não fosse possível de ser observado e escrito nos anos de 1960 em Cuba. Dessa forma, concordo com a afirmação de Luis (1989), mas vejo, na verdade, uma diminuição na rebeldia de Esteban Montejo para encaixá-lo nos ideais da Revolução de 1959 e no que ela comportava em termos de discussões raciais.

4.3 UMA COMPARAÇÃO PARA ALINHAVAR

Esteban Montejo e Juan Francisco Manzano, com suas respectivas histórias de vida, aportam-nos informações preciosas sobre a vida na escravização em Cuba no século XIX. Cada um à sua maneira, de pontos de vista, locais sociais e momentos históricos totalmente distintos, contribuem à história, à sociologia, à antropologia e à literatura ao narrarem episódios de suas vidas e suas memórias. Um ainda escravizado, outro livre há oitenta anos, Manzano e Montejo exerceram um controle limitado sobre suas narrações, já que enfrentaram mediadores brancos, com suas próprias agendas éticas-estéticas e objetivos para as obras.

Manzano, nascido no final do século XVIII e sendo escravizado doméstico, traz-nos o cotidiano da casa grande e descreve seu lugar, ao mesmo tempo, tão próximo e tão abaixo da família que o possuía. Mesmo nesse lugar, supostamente, “privilegiado”, Manzano relata horrores que sofreu, demonstrando que participar, mais proximamente, da vida da família proprietária também gerava uma nova série de problemas. Era vigiado muito mais de perto, tinha tarefas extremamente frívolas e os castigos também eram frequentes. Em contrapartida, aprendeu a ler e a escrever, assistiu aulas de desenho, aprendeu diversos ofícios “finos”, como costurar e cozinhar, e teve a oportunidade de ter a alforria comprada por seus talentos de escrita. Não por isso sua vida foi menos sofrida e terrível, mas ele pôde, em sua *Autobiografía*, inscrever-se no mundo como algo além de escravizado, visando ser entendido como um poeta e um intelectual.

Esteban Montejo, por sua vez, nasceu em 1860, já após a morte de Manzano. Viveu por alguns anos a vida de escravizado do campo, oferecendo-nos a visão de outro ponto de vista da escravização. Diferentemente de Manzano, que viveu a maior parte da vida escravizado, Montejo teve êxito na sua fuga ainda adolescente, de forma que viveu mais tempo como homem livre do que como escravizado. No entanto, após a abolição, foi forçado a entrar na vida cíclica

das pessoas negras em Cuba no século XIX e voltar a trabalhar nos engenhos, agora como assalariado. Viveu também as batalhas decisivas da Guerra de Independência e esteve próximo de grandes figuras históricas como Maceo e Banderas. Viveu o bastante para ver sua pátria tornando-se um país comunista e teve a oportunidade, já centenário, de relatar toda essa vivência tão singular ao antropólogo Miguel Barnet.

Uma vivência similar que ambos tiveram foi a de fugir da escravização, de forma que ambos foram *cimarrones*, Montejo um bem-sucedido, Manzano um sem sucesso. Não temos informações sobre como foi essa fuga de Manzano e o que ocorreu para que fosse recapturado, mas a vivência em si ambos tiveram. Além disso, como argumenta Silva (2020), Manzano foi um *cimarrón* da palavra escrita, pois, mesmo silenciado pelo sistema escravista, escreve sua narrativa, “identificando em seus silêncios e suas confusões cronológicas uma outra história contada nas entrelinhas, demonstrando-se astuto, irônico e inteligente em suas palavras” (SILVA, 2020, p. 147). Ainda assim, apenas uma das histórias de Montejo e Manzano foi apropriada pela ideologia do governo revolucionário:

Apesar de seu ato radical de rebeldia e fuga, a Revolução Cubana nunca se apropriou de Manzano. O esforço revisionista oficial de encontrar (ou criar) uma tradição revolucionária que funcionasse como fio condutor da história e da literatura nacionais, desde o século XIX até o triunfo revolucionário, não incluiu Manzano. O escravo selecionado para encarnar as virtudes revolucionárias foi Esteban Montejo. [...] hoje, nas livrarias cubanas, se vêem muitos exemplares das *Memórias de um Cimarrón*, mas nunca vi nenhuma cópia da autobiografia de Manzano — editada em Cuba pela primeira vez em 1937 e, pela última, há mais de quarenta anos, em 1972. Nas histórias literárias, ele mal é citado. Manzano, apesar de manso na medida certa para os delmontinos de 1830, era manso demais para os revolucionários de 1959 — apesar de ter sido tão *cimarrón* quanto Montejo. Com uma importantíssima diferença: Montejo renegou a sociedade branca colonial como um todo, se isolou completamente nas matas e só voltou ao convívio humano durante a Guerra de Independência. Manzano, por sua vez, nem sabia selar um cavalo e dedicou todos os seus esforços para vencer na sociedade branca urbana. Não surpreende que parecesse conservador demais para os fins políticos e ideológicos da Revolução Cubana. Apesar de nunca ter sido proibida em Cuba, a autobiografia de Manzano é muito mais lida fora da ilha do que dentro (CASTRO, 2015, p. 190).

Escritas com mais de cem anos de diferença, as obras respondiam contextos totalmente diferentes. Manzano tendo que se construir como um escravizado modelo para a sua época (manso, respeitoso, católico e pouco crítico à escravidão enquanto sistema) e Barnet adequando a história de Esteban Montejo aos novos adjetivos que compunham o *cimarrón* modelo (revolucionário, inquieto, rebelde e inconformado com o sistema do jeito que é). Autores e narradores respondiam, igualmente, a expectativas externas. Manzano, aos literatos da tertúlia, ao seu tradutor Richard Madden e a toda a sociedade literária branca, na qual gostaria de

adentrar. Barnet, ao governo cubano, com quem visava recuperar relações, e à intelectualidade revolucionária, que já reconhecia a importância da contribuição negra na cultura do país, mas ainda sem o entendimento de que exaltar a cultura negra e criticar o racismo do país não significava, necessariamente, uma cisão que levaria ao final do governo revolucionário.

O único de toda essa equação que parecia estar mais tranquilo era Esteban Montejo. Entrando totalmente no campo da conjectura, penso que o narrador não estava preocupado em dizer o que Barnet queria ouvir ou em moldar-se para encaixar-se em alguma expectativa de seu interlocutor. Exceto quando busca atestar a veracidade dos fatos que relata, que escapam ao nosso entendimento do que é possível no mundo real, não há, no livro, marcas de ansiedades ou preocupações de Montejo. Novamente, não sabemos se estavam ausentes nas entrevistas ou na versão final do livro, mas, de todo modo, vê-se que as mudanças para encaixar a história de Montejo em um molde revolucionário foram realizadas por Barnet, esse sim com uma agenda ética-estética específica.

Para além de serem duas narrações sobre a vida sob a escravização, uma aproximação entre os dois livros é o fato de que, em ambos, as outras pessoas negras são raras e/ou, basicamente, anônimas. Manzano fala de maneira mais detida apenas a respeito de sua família, principalmente, de sua mãe e de seu irmão Florencio. Seus outros quatro irmãos são anônimos e seu pai é mencionado em poucas passagens. Ele não descreve nenhuma relação próxima com outras pessoas escravizadas, de forma que não sabemos se Manzano tinha amizades na casa grande ou na fazenda. Em contrapartida, como sinaliza Branche (2001), com frequência, ele aponta que as violências que sofre são perpetradas por pessoas negras:

Na medida em que sua autobiografia é uma construção retórica destinada a destacar seu sofrimento para um público branco imaginário, e ganhar sua simpatia, poderia ser conflituoso e contraproducente associá-lo com a fonte das crueldades que detalha. A agência primária em sua degradação (e de sua delicada persona "poética") é, portanto, frequentemente associada à brutalidade dos homens negros incorporados ao sistema de opressão. Por isso ele nos lembra da regularidade com que eram eles que administravam os espancamentos: "naõ poucas vezes soffri vigorozos asoites da maõ dum negro"⁷³ [MANZANO, 2015, p. 99] (BRANCHE, 2001, p. 79).

⁷³ No original: "To the degree that his autobiography is a rhetorical construction designed to highlight his suffering to an imaginary White readership, and garner sympathy from them, it could be confrontational and counterproductive to associate that readership with the source of the cruelties that he details. Primary agency in his degradation (and that of his delicate, 'poetic' persona) is therefore often associated with the brutality of the Black males incorporated in the system of oppression. Hence he reminds us of the regularity with which they were the ones who administered the beatings: 'No pocas veses he sufrido pr" la mano de un negro rigerosos asotes' (10)".

Em Manzano, portanto, essa anonimidade das outras pessoas negras, somada à imputação das violências a outros negros, faz parte de sua estratégia narrativa. Por um lado, para ganhar a simpatia do público branco, permitindo que eles não se sintam identificados com quem perpetua as violências narradas no livro. Por outro, para que Manzano possa destacar-se frente à coletividade de escravizados/as (BRANCHE, 2001).

Nas *Memórias*, por sua vez, ocorre situação similar. Montejo, raramente, cita outras pessoas negras, principalmente com quem tivesse uma relação íntima, durante a escravização e também após a abolição. Segura-Rico (1999, p. 159) aponta que a relação que descreve entre ele e os senhores africanos de nação nos engenhos é “praticamente o único reconhecimento de Montejo de qualquer tipo de simpatia ou ligação com outro ser humano ou grupo durante e após a escravidão. Outros negros, pertencentes a diferentes nações e grupos africanos, são normalmente referidos como ‘os negros’ ou ‘esses negros’”. Em seu caso, podemos pensar que essa ausência de relações se explica por seu espírito separatista e por ter vivido muitos anos isolado. Em outro viés, na construção da obra, a anonimidade das outras pessoas negras também ajuda no seu destaque enquanto testemunha de todos os fatos narrados.

Para além disso, Segura-Rico (1999) observa que essa identidade de Montejo como diferente é deixada de lado quando ele invoca uma identidade nacional em torno da independência de Cuba. Ao relatar que a guerra avizinhava-se, Montejo afirma: “O que nós queríamos, como cubanos, era a liberdade de Cuba. Que os espanhóis fossem embora e nos deixassem tranquilos. Só se falava de Liberdade ou Morte, ou Cuba Livre” (BARNET, 1988, p. 98). Essa adesão, em certa medida, ao ser cubano, se não à própria cubanidade, é outro fator que contribui para a imagem de revolucionário em torno de Esteban Montejo. Ao mesmo tempo, negando uma união negra revolucionária (em termos, porque vimos que sua simpatia à causa negra é central no livro) e defendendo a união em torno do país e da identidade nacional. Isso, mais uma vez, serve à imagem que Barnet gostaria de erigir em torno de Montejo.

Deixando de lado todas as diferenças, o maior ponto de semelhança entre as obras de Manzano e de Montejo é que evidenciam que as pessoas escravizadas eram pessoas. Por mais que suas subjetividades sejam expressadas de formas diferentes, vemos subjetividade nos dois livros, vemos medos, anseios, sede de liberdade e de viver de acordo com a própria vontade e verdade, de escapar do jugo da escravização do corpo e da mente. Expressam também suas contradições, seus erros e seus acertos e tudo que os fazia humanos. Nisso, em minha opinião, reside o grande interesse de qualquer obra biográfica: entender mais das vivências e da

subjetividade de outros seres humanos. Expressar sua subjetividade quando se é alguém que não é entendido por seu tempo como sujeito é, sim, revolucionário.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o longo percurso desta dissertação, cabe traçar alguns comentários de encerramento sobre o trabalho e sobre tudo que foi debatido nessas mais de oitenta páginas. Em um primeiro plano, sinto gratidão por concluir esta pesquisa que começou lá atrás, em 2019, quando ainda nem se pensava que seríamos atravessados, frontalmente, por uma pandemia e por todas as dificuldades que tal momento nos legou na pesquisa, na escrita de uma dissertação e em nossas vidas pessoais.

Aqui, tentei responder às inquietações que me surgiram quando da leitura e da reflexão sobre a *Autobiografia do poeta-escravo* (2015) e as *Memórias de um cimarron* (1988): com quais fins essas obras foram concebidas e escritas? Quais as implicações narrativas disso? Como devo pensar em gêneros que escapam do que, normalmente, pensamos nos estudos literários, sobre obras literárias, inclusive com o uso do conceito “intenção autoral”?

Mais do que pensar em conceitos como “verdade” e “fidelidade”, aos quais tenho aversão por conta da minha formação acadêmica em tradução, busquei analisar como os livros, concretamente, apresentam-se. Não tanto dizer “Manzano viveu X e narrou Y, logo mentiu”, mas pensar por que determinada seleção foi realizada; por que alguns trechos são, deliberadamente, ocultados e outros recebem destaque; e qual imagem se constrói para as personagens presentes nessas obras.

Manzano, em um primeiro plano, adequa-se ao escravizado-modelo do século XIX: manso no geral, mas rebelde o bastante para almejar sua liberdade. Não crítico ao sistema escravocrata, mas à injustiça que representava um homem com suas habilidades estar subjugado e impedido de viver sua intelectualidade livremente. Errado ele não estava, mas muito da recepção a seu texto foi pouco compreensiva com as condições individuais e contextuais de Manzano e o viu como submisso e manso em demasia. Na minha visão, que busca ser mais empática, observo que Manzano estava respondendo às expectativas externas de como deveria mostrar-se no livro e quais os limites do que poderia descrever e afirmar. Além disso, talvez uma parcela do que descreve faça, realmente, parte de sua autoimagem e da sua percepção de mundo, o que não o torna um criminoso, pois não tinha todo o acúmulo histórico e de debate racial que nós, no século XXI, temos. Seria anacrônico analisar Manzano tendo em mente o que eu, enquanto brasileira, branca, dois séculos depois, esperava que ele dissesse.

Montejo, por outro lado, é adequado por Barnet ao tipo de escravizado que o século XX, à luz da Revolução Cubana, via como o ideal: revolucionário, inconformado e rebelde. O antropólogo encontrou, na história de Montejo, o que ele almejava dentro de seu projeto ético-

estético, mas, obviamente, também ocorreu uma seleção do que narrar para encaixá-lo nesse molde esperado. O foco acaba sendo mais nos costumes que Montejo presenciou e pode narrar, como os jogos nos barracões, as festas religiosas ou a vida cotidiana nos acampamentos durante a Guerra, do que em seus sentimentos íntimos e em sua subjetividade. Novamente, pode haver partido da personalidade de Montejo de não falar de sentimentos, ou pode ter sido escolha de Barnet. Neste caso, essa seleção e construção de personagem ter sido feita por um terceiro cria uma problemática que hoje em dia salta aos olhos: o que será que Montejo relatou e que não entrou no corte final da obra?

Insisti muito na questão racial dentro das *Memórias* e como Barnet se esforça por localizar esses problemas em um passado distante, não trazendo o debate para o presente da narração. A Revolução Cubana acaba sendo mencionada apenas na introdução da obra como uma ideologia à qual Montejo se filiava, mas sempre aparece como uma certa luz brilhando no fim do túnel. No entanto, nunca chegamos até ela para saber se esse brilho é de uma nova realidade para as pessoas negras ou só mais um momento de repetição das condições adversas de vida.

Em Manzano, a questão racial não fica para trás. Parte da sua construção de personagem passa por autodeclarar-se como mulato, o que acabava por aproximá-lo da branquitude de seu possível público e dessa cidade das letras tão marcada pela raça branca. Se estratégia narrativa ou real visão de si, não sabemos, mas é mais um dos pontos que chamam muita atenção na leitura de Manzano. Montejo, por sua vez, apresenta uma filiação forte à raça negra, não apenas a nível de identificação racial própria, mas enquanto grupo social dentro da sociedade cubana. Nisso reside um dos principais aportes das *Memórias* às ciências humanas: lançar luz a períodos históricos cuja participação negra foi nuclear, mas que, como sempre, foram branqueados pelos estudos historiográficos, e demonstrar a centralidade dessas pessoas na construção de Cuba.

Ambas as obras, dessa forma, visam construir a imagem de um escravizado-modelo, adaptado aos diferentes contextos em que foram escritas. Enquanto Manzano quer vender seu peixe, demonstrando suas habilidades, intelectualidade e subjetividade de poeta, assim como mostrar que não era tão rebelde, Barnet constrói um Esteban Montejo *cimarrón* e rebelde por natureza, vinculando sua história de vida à história de Cuba, construindo a ilha como, igualmente, *cimarrona* e com uma trajetória de rebeldia. Tais imagens foram construídas para atender aos objetivos de cada um: de Manzano de ser alforriado e ter alguma oportunidade naquela sociedade branca, de Barnet de ser reintegrado à vida intelectual cubana e de ter alguma oportunidade na sociedade pós-revolução.

Igualmente branqueada é a teoria que pensa sobre autobiografias e testemunhos. No primeiro dos casos, a menção à escrita de pessoas subalternizadas, principalmente escravizadas, é, no melhor dos casos, um capítulo (como em Smith e Watson, 2001). Entretanto, no geral, é relegada, no máximo, a uma nota de rodapé (como em toda a longa obra de Lejeune, 2008). As escritas de si de pessoas escravizadas acabam sendo relegadas, academicamente, ao rótulo das *slave narratives*, tornando-se, no mínimo, curioso que sejam tratadas como questões à parte quando têm, na verdade, tudo em comum. Já para o testemunho, a teoria é branca, pois os próprios autores, em geral, o eram. Como comentei anteriormente, vejo-o como o gênero dos brancos bem intencionados, mas que ainda não conseguiram dar o passo adiante de deixar as pessoas subalternizadas falarem por si próprias. Essa perspectiva só seria observada com os estudos subalternos bons vinte anos depois da escrita das *Memórias*, de forma que entender o contexto em que Barnett se encontrava é igualmente importante.

Conforme comentado no capítulo teórico, há inúmeras teorias formuladas por pessoas negras e/ou pesquisadores/as das literaturas de autoria negra que partem de outras perspectivas e que, muito provavelmente, seriam até mais prolíficas para pensar as obras de Manzano e Barnett. Nesse sentido, pode-se chegar ao final da dissertação pensando que selecionei vários/as autores/as e teorias e que nada daquilo servia para meus objetos de análise. E isso realmente aconteceu. Contudo, acho esse fato interessante, pois combate a ideia tão propalada entre as pessoas brancas que nossas vivências, pesquisas e análises falam de todos igualmente, já que, com frequência, sentimos que somos universais, os humanos por excelência. Se este trabalho servir como mais uma prova de que isso é uma enorme falácia, cumpri meu propósito na academia.

Minha posição, neste trabalho, tendeu a ser mais empática e solidária a Manzano do que a Barnett, confesso. Isso porque vejo como muito mais fácil compreendermos e passarmos a mão na cabeça de um intelectual branco do que de um intelectual negro que, no fim, teve atitudes muito similares às do outro. Ambos selecionaram o que narrar, como em toda e qualquer obra literária, acadêmica, historiográfica, enfim; ocultaram fatos, distorceram outros, construíram personagens baseados em vivências reais e responderam a contextos específicos. No entanto, parte da crítica hegemônica cubana não consegue ver valor em Manzano por ele ser “submisso” à escravidão, enquanto todos os melindres narrativos de Barnett recebem vista grossa porque ele contribuiu muito com a história e a sociologia cubanas. Visei não ser anacrônica nas análises, mas sempre busco ter uma visão crítica em relação a tudo que estou relatando a analisando. Como também já aponte, todos temos nossos vieses quando do exame

de nossos objetos e acredito que os admitir é, no mínimo, mais honesto do que fingir imparcialidade.

Em minha visão, o principal interesse dessas obras reside em demonstrar que as pessoas escravizadas eram, antes de mais nada, seres humanos, com seus anseios, medos, preconceitos, inimizades e amores, contradições e coerências. A maior beleza que observo na *Autobiografia* e nas *Memórias* é que os personagens-narradores são muito humanos e, felizmente, essa imagem construída não buscou ocultar as incoerências e as contradições que os fazem humanos. Obviamente, é péssimo que Montejo tenha opiniões preconceituosas sobre alguns povos africanos e que Manzano fale tão mal das outras pessoas escravizadas, mas é tão melhor ler tais contradições humanas do que obras polidas, higienizadas e que mais se assemelhariam a um discurso político do que a uma obra literária que objetiva narrar a vida humana.

Esta dissertação, portanto, tentou responder às minhas questões sobre tais obras, mas, evidentemente, inúmeras outras são possíveis. Reitero que este trabalho não visou ser a resposta definitiva às inquietações que tais livros causam, até porque suscitarão questões diferentes em cada um/a. Dessa forma, aprofundamentos nos próprios tópicos que escolhi são possíveis, assim como pesquisar outros aspectos nas obras, como a organização narrativa, a própria seleção dos fatos que são narrados ou não, questões de gênero e masculinidades, enfim, muitas são as possibilidades. Aqui visei dar um pontapé inicial e, com muito esmero, contribuir de alguma forma ao debate no Brasil sobre tais obras.

REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro. In: BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Ciudad de Guatemala: Ediciones Papiro, 2002. p. 61-83.
- ARIAS, Arturo. Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchú and the performative production of the subaltern self. *PMLA*, v. 116, p. 75-88, jan. 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/463643>. Acesso em: 17 ago. 2021.
- BAJINI, Irina. Del cimarrón Esteban a la intelectual Georgina. Notas sobre la evolución del género testimonial negro en Cuba. *Altre Modernità*, n. 6, p. 54-73, nov. 2011. Disponível em: <https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/1557>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- BARCIA PAZ, Manuel. Entre amenazas y quejas: un acercamiento al papel jugado por los diplomáticos ingleses en cuba durante la Conspiración de la Escalera, 1844. *Colonial Latin American Historical Review*, v. 10, n. 1, p. 1-26, jan. 2001. Disponível em: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol10/iss1/2/>. Acesso em: 16 jul. 2021.
- BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1979.
- BARNET, Miguel. *Memórias de um cimarron – Testemunho*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988. Tradução de Beatriz A. Cannabrava.
- BARNET, Miguel. La novela testimonio. Socio-literatura. *La Universidad*, San Salvador, v. 96, n. 1, p. 159-182, abr. 1971. Disponível em: <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/1076>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- BARNET, Miguel. La novela testimonio: alquimia de la memoria. *La palabra y el hombre*, n. 82, p. 75-78, abr./jun. 1992. Disponível em: <http://hdl.handle.net/123456789/1536>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Éloge de La Créolité*. Paris: Éditions Gallimard, 1992.
- BEVERLEY, John. Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v. 13, n. 25, p. 7-16, 1987. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4530303>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- BLASSINGAME, John W. Using the testimony of ex-slaves: approaches and problems. In: DAVIS, Charles T.; GATES JR., Henry Louis (Ed.). *The slave's narrative*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 78-98.
- BRANCHE, Jerome. 'Mulato entre negros' (y blancos): Writing, Race, the Antislavery Question, and Juan Francisco Manzano's "Autobiografía". *Bulletin of Latin American Research*, v. 20, n. 1, p. 63-87, jan. 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3339079>. Acesso em: 01 abril 2021.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005. p. 183-191.

CAMPUZANO, Betina Sandra. Revelaciones y silencios: Autobiografía de un esclavo, de Juan Francisco Manzano y Biografía de un cimarrón, de Miguel Barnet. *Mitologías hoy*, v. 12, p. 147-162, dez. 2015. Disponível em: <https://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v12-campuzano>. Acesso em: 27 mar. 2021.

CASTRO, Alex. Notas de fim. In: MANZANO, Juan Francisco. *A Autobiografia do poeta-escravo*. São Paulo: Hedra, 2015. p. 143-193.

DAVIS, Charles T.; GATES JR., Henry Louis (Ed.). *The slave's narrative*. New York: Oxford University Press, 1991.

ELLIS, Robert Richmond. Reading through the Veil of Juan Francisco Manzano: from homoerotic violence to the dream of a homoracial bond. *PMLA*, v. 113, n. 3, p. 422-435, maio 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/463350>. Acesso em: 22 jun. 2021.

EVARISTO, Conceição. *Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural: depoimento* [jun. 2017]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TVBRASIL, 2017. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>. Acesso em 10 mar. 2022.

FERRER, Ada. *Insurgent Cuba: Race, nation and revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: The University Of North Carolina Press, 1999.

FERRER, Ada. A sociedade escravista cubana e a Revolução Haitiana. *Almanack*, n. 3, p.37-53, jun. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/alm/n3/2236-4633-alm-03-00037.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2022.

FINCH, Aisha K. *Rethinking Slave Rebellion Cuba: la Escalera and the insurgencies of 1841-1844*. Chapel Hill: The University Of North Carolina Press, 2015.

FIORANI, Flavio. Aprender la historia de Cuba: los recuerdos de un esclavo centenario. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, v. 2, n. 2, p. 189-201, dez. 2010. Disponível em: <https://confluenze.unibo.it/article/view/2005>. Acesso em: 13 fev. 2022.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: _____. *Ética, sexualidade, política*. Coleção Ditos & escritos de Foucault. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. v. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 144-162.

GATES JR., Henry Louis. *Os negros na América Latina*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

GUILLÉN, Nicolás. *Obra poética*. 2 t. La Habana: Letras Cubanas, 1995. Prólogo y notas de Ángel Augier.

- HUERTAS UHAGÓN, Begoña. El postboom y el género testimonio. Miguel Barnet. *Cauce: Revista Internacional de Filología, Comunicación y Sus Didácticas*, n. 17, p. 165-176, 1994. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=87738>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- JIMÉNEZ, Luis A. Nineteenth Century Autobiography in the Afro-Americas: Frederick Douglass and Juan Francisco Manzano. *Afro-Hispanic Review*, v. 14, n. 2, p. 47-52, jan. 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23053913>. Acesso em: 22 jun. 2021.
- JOUVE-MARTÍN, José R. De esclavos a escribas: memoria, escritura y autobiografía en la literatura afro-hispanoamericana. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, v. 30, n. 1, 2005, p. 129-144. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27764040>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- LABRADOR-RODRÍGUEZ, Sonia. La intelectualidad negra en Cuba en el siglo XIX: el caso de Manzano. *Revista Iberoamericana*, v. 62, n. 174, p. 13-25, jan./mar. 1996. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6317>. Acesso em: 01 jun. 2021.
- LATINO, Giro. Cuba: morte, fake news e corte à internet após protestos. *Giro Latino*. 17 jul. 2021. Disponível em: <https://girolatino.substack.com/p/cuba-morte-fake-news-e-corte-a-internet>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução: Dora Rocha. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 141-184.
- LIMA, Lioman. Protestos em Cuba: entenda em 3 pontos por que milhares saíram às ruas. *BBC*. 12 jul. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57806556>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- LOPES, Nei. *EncBRDiAfri*. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- LUIS, William. The Politics of Memory and Miguel Barnet's *The Autobiography of a Run Away Slave*. *MLN*, v. 104, n. 2, p. 475-491, mar. 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2905149>. Acesso em: 06 jul. 2021.
- MADDEN, Richard. *Poems by a slave in the island of Cuba, recently liberated*. London: Thomas Ward and Co., 1840. Disponível em: <https://archive.org/details/poemsbyslaveinis00manz>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- MANZANO, Juan Francisco. *Autobiografía del esclavo poeta y otros escritos*. Madrid: Iberoamericana, Frankfurt: Vervuert, 2007. Edición, introducción y notas de William Luis.
- MANZANO, Juan Francisco. *A Autobiografia do poeta-escravo*. Tradução, organização e notas: Alex Castro. São Paulo: Hedra, 2015.

MARÍÑEZ, Pablo. Esclavitud y economía de plantación en el Caribe. *Sotavento*, Veracruz, n. 2, p. 83-102, jan. 1997. Disponível em: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8747>. Acesso em: 13 fev. 2022.

MARTÍ, José. *Obras Completas*. v. 2. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963.

MILLER, Marilyn. Rebelía narrativa, resistencia poética y expresión “libre” en Juan Francisco Manzano. *Revista Iberoamericana*, v. 71, n. 211, p. 417-436, abr. 2005. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5443>. Acesso em: 22 jun. 2021.

MOLLOY, Silvia. De la sujeción al sujeto: La "Autobiografía" de Juan Francisco Manzano. In: _____. *Acto de presencia: La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. Tradução: José Esteban Calderón. Cidade do México: El Colégio de México, 1996. p. 52-77.

MORÁN, Francisco. Domingo del Monte, ¿“El más real y útil de los cubanos de su tiempo”? *Dirāsāt Hispānicas, Revista Tunecina de Estudios Hispánicos*, n. 3, p. 39-65, jan. 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5601618.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2022.

MOURA, Adriano Carlos. Autobiografia: Gênero literário ou forma de recepção? *Miguilim*, v. 3, n. 2, p. 142-152, 2014. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MigREN/article/view/704>. Acesso em: 13 fev. 2022.

MUÑOZ, Juliana Fillies Testa. Repensando la Independencia de Cuba a partir de Biografía de un cimarrón de Miguel Barnet. *Cuadernos Inter.C.A.Mbio Sobre Centroamérica y El Caribe*, v. 18, p. 1-19, 25 nov. 2021. Disponível em: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/44799>. Acesso em: 10 jun. 2021.

NOFAL, Rossana. Biografía de un Cimarrón de Miguel Barnet: "la Construcción de una voz". *Revista Chilena de Literatura*, n. 40, p. 35-39, nov. 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40356655>. Acesso em: 27 mar. 2021.

OCHANDO AYMERICH, Carmen. Historia, testimonio y nueva novela latinoamericana. Biografía de un cimarrón. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n. 19, p. 105-116, 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27752936>. Acesso em: 27 mar. 2021.

OLIVEIRA, Rafael Domingos. Uma história social da escrita de si: autobiografias e a escravidão nas américas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. *Anais [...]*. Florianópolis: ANPUH, 2015. p. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1FFRitFm5rP5oY5aeTeDikpQiWRz278L45anpuh2015.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2021.

OLNEY, James. "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature. *Callaloo*, n. 20, p. 46-73, maio 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2930678>. Acesso em: 30 abr. 2021.

PIQUERAS, José Antonio. Censos lato sensu: La abolición de la esclavitud y el número de esclavos en Cuba. *Revista de Indias*, v. 71, n. 251, p. 193-230, 30 abr. 2011. Disponível em:

<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/858>. Acesso em: 13 fev. 2022.

PORTELLI, Alessandro. História oral como a arte da escuta. Tradução: Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e voz, 2016.

PRIORE, Mary Del. Biografia, biografados: uma janela para a história. In: AVELAR, Alexandre de Sá; BISSO-SCHMIDT, Benito (org.). *O que pode a biografia*. São Paulo: Letra e Voz, 2018. p. 73-89.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RANDALL, Margaret. ¿Qué es y cómo se hace un testimonio? In: BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Cidade de Guatemala: Ediciones Papiro, 2002. p. 33-57.

RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Tradução: Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SAUMELL, Rafael E. Juan Francisco Manzano y Domingo del Monte: El cerco político de la plantación. *Afrocuban Anthology Journal*, Havana, v. 1, n. 1, p. 1-17, dez. 2004. Disponível em: <https://www.afrocuba.org/Antol3/Books3/Manzano%20y%20del%20Monte.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2022.

SCHIMDT-NOWARA, Christopher. El final de la esclavitud y el final del imperio: La emancipación de los esclavos en Cuba y Puerto Rico. In: AGUIRRE, Carlos (Org.). *La abolición de la esclavitud en hispanoamérica y Brasil: Nuevos aportes y debates historiográficos*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011. p. 20-39. Disponível em: http://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000211. Acesso em: 13 fev. 2022.

SCHULMAN, Ivan. Prologo. In: VILLAVERDE, Cirilo. *Cecilia Valdes o la loma del ángel*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981. p. IX-XXVII.

SEGURA-RICO, Nérida. "Biografía de un Cimarrón" and the discourses of slavery. *INTI, Revista de Literatura Hispánica*, n. 49-50, p. 153-165, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23287010>. Acesso em: 27 mar. 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, v. 20, n. 1, p. 65-82, ago. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/?lang=pt>. Acesso em: 16 ago. 2021.

SKLODOWSKA, Elzbieta. Aproximaciones a la forma testimonial: la novelística de Miguel Barnet. *Hispanérica*, v. 14, n. 40, p. 23-33, abr. 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20542198>. Acesso em: 20 maio 2021.

SKLODOWSKA, Elzbieta. *Biografía de un cimarrón y Me llamo Rigoberta Menchú: (po)ética de la medición*. In: _____. *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*. Nova York: Lang, 1992. p. 109-150.

SILVA, Adriana Kerchner da. *Juan Francisco Manzano e seus mediadores: relações desiguais e silenciamentos*. 2018. 80 f. TCC (Graduação) - Curso de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/190081>. Acesso em: 13 fev. 2022.

SILVA, Liliam Ramos da. Pode o tradutor falar? Uma análise da tradução da *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano no Brasil sob a ótica dos estudos culturais. *Translatio*, Porto Alegre, v. 1, n. 13, p. 251-267, jan. 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/translatio/article/view/71641>. Acesso em: 13 fev. 2022.

SILVA, Liliam Ramos da. Estratégias cimarronas para narrar a negritude no século XIX em "Autobiografía" de Juan Francisco Manzano (Cuba, 1835) e "Úrsula" (Brasil, 1859). *Cadernos De Literatura Comparada*, n. 43, p. 135-153, 2021. Disponível em: <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/702>. Acesso em: 13 fev. 2022.

SILVA, Wilton C. L. Espelhos de palavras: escritas de si, autoetnografia e ego-história. In: AVELAR, Alexandre de Sá; BISSO-SCHMIDT, Benito (org.). *Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica*. São Paulo: Letra e Voz, 2012. p. 39-61.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography: a guide for interpreting life narratives*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2001.

SOUZA, Barbara Oliveira. *A ambígua condição negra em Cuba: Relações raciais e mobilizações coletivas antirracistas*. 2015. 377 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/21204>. Acesso em: 13 fev. 2022.

TAPIA, Marcelo; NOBREGA, Thelma Medici (org.). *Haroldo de campos - transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

TELES, Edson; QUINALHA, Renan (org.). *Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

VANN WOORDWARD, C. History from Slave Sources. In: DAVIS, Charles T.; GATES JR., Henry Louis (Ed.). *The slave's narrative*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 48-59.

VERA-LEÓN, Antonio. Montejo, Barnet, el cimarronaje y la escritura de la historia. *INTI*, v. 1, n. 29-30, p. 3-16, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23285332>. Acesso em: 06 jul. 2021.

VOLEK, Emil. Idolos Rotos: los entramados ideológicos del testimonio. In: CONGRESS OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 22., 2000, Miami. *Annals*. Miami: LASA, 2000. p. 1-13.

WILLIAMS, Sherley Anne. The lion's history: the ghetto writes b[la]ck. *Soundings*, v. 76, n. 2-3, p. 245-266, jan. 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41179213>. Acesso em: 07 maio 2021.

ZEUSKE, Michael. El Cimarrón y las consecuencias de la guerra del 95. Un repaso de la biografía de Esteban Montejo. *Revista de Indias*, v. 58, n. 212, p. 65–84, 1998. Disponível em: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/765>. Acesso em: 14 fev. 2022.

ZEUSKE, Michael. “Los negros hicimos la independencia””: Aspectos de la movilización afrocubana en un hinterland cubano - Cienfuegos entre colonia y república. In: MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando; SCOTT, Rebecca J.; GARCÍA MARTÍNEZ, Orlando F. *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba 1898-1912*. La Habana: Ediciones Unión, 2001. p. 193-234