

YEMAYÁ E I(Y)EMANJÁ: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DA REPRESENTAÇÃO DA MÃE D'ÁGUAS EM TEXTOS DE LYDIA CABRERA E EDISON CARNEIRO.

Mariana Pereira da Fonseca Teixeira (UFF)¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar a representação da Senhora das Águas (Iemanjá) em ensaios presentes nos livros *Religiões Negras/Negros Bantos* (1991), do brasileiro Edison Carneiro, e *Iemanjá e Oxum* (2002), da cubana Lydia Cabrera, buscando perceber os pontos de contato e afastamento com relação à representação de Iemanjá apresentada por esses dois intelectuais latino-americanos, considerando que o processo de hibridação gerou em Cuba e no Brasil novas religiões, próprias e múltiplas, diferentes de sua matriz e diferentes entre si.

Palavras-chave: Lydia Cabrera; Edison Carneiro; Religião; Iemanjá

Pensar a produção de textos sobre as heranças religiosas africanas reinterpretadas no Brasil e em Cuba é deparar-se com similitudes e divergências resultantes do contato da cultura africana com o terreno local. Assim, este trabalho tem por objetivo analisar a representação da Senhora das Águas em ensaios presentes nos livros *Religiões Negras/Negros Bantos* (1991, 3ª edição) de Edison Carneiro, e *Iemanjá e Oxum* (2002) de Lydia Cabrera, buscando perceber os pontos de contato e afastamento com relação à representação de Iemanjá apresentada por esses dois intelectuais latino-americanos, considerando que o processo de hibridação gerou em Cuba e no Brasil novas religiões, próprias e múltiplas, diferentes de sua matriz e diferentes entre si.

Para tal tarefa, foram escolhidos quatro ensaios do supracitado livro de Edison Carneiro: “A rainha do mar”, “Presentes à mãe d’água”, “Dona Maria” e “Os orixás da água”; e os dois primeiros capítulos do livro citado anteriormente de Lydia Cabrera: “A Virgem de Regla, Padroeira do Porto de Havana” e “Quem é Iemanjá?”.

Na primeira parte, apresentaremos uma breve comparação da trajetória de Edison Carneiro e Lydia Cabrera, procurando pontuar o lugar de enunciação que cada um assume em seus ensaios; em seguida, apresentaremos os ensaios/capítulos escolhidos e, por último, procuraremos colocar em diálogo estes ensaios etnográfico-antropológicos com textos teóricos, latino-americanos, no contexto dos estudos pós- coloniais.

*

¹Graduada em História (UFRJ), Mestre em História Social (UFRJ) e Doutoranda em Literatura Comparada e Teoria da Literatura (UFF). Contato: teixeira.mpf@gmail.com.

Lydia Cabrera (1900-1991) e Edison Carneiro (1912-1972) apresentam um início de vida muito similar, ambos são filhos de professores vinculados à política local e sofreram certa instabilidade durante a sua formação. Cabrera não pode ter uma educação regular, devido a enfermidades que possuía, tendo recebido educação em casa. Carneiro, por sua vez, apesar do prestígio acadêmico de seu pai, passou por grandes agruras financeiras atreladas ao equilíbrio instável da política oligárquica da Bahia, uma vez que a família Souza Carneiro era ligada a José Joaquim Seabra².

Se na infância suas trajetórias em certa medida se aproximam, o mesmo não se pode dizer dos seus percursos no ensino superior. Cabrera mudou-se para Paris, em 1927, para estudar arte na École du Louvre³, onde se graduou três anos mais tarde. Carneiro, por sua vez, teve seus estudos custeados pelo tio, já que a família havia perdido *status* e dinheiro com a queda de J. J. Seabra, apesar da penúria financeira, conseguiu se formar em Bacharel em Direito pela Faculdade da Bahia.

A situação financeira da família Souza Carneiro não conheceu melhoras, principalmente após a Revolução de 1930, com o desmantelamento da estrutura do poder baiano trazido por Vargas e seus interventores. Em 1933, Edison Carneiro começou a assumir cargos políticos e simbólicos na célula comunista de Salvador, e mais tarde se tornou quadro da ANL (Aliança Nacional Libertadora), neste momento começou a assumir um olhar dialético-marxista que o fez criticar Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, “os donos do assunto” ao qual mais tarde ele se dedicaria: a cultura e a situação do negro no Brasil.

Se uma revolução e a questão comunista mudaram os rumos de Carneiro, o mesmo pode ser dito de Lydia Cabrera, mas de modo completamente inverso. Por não concordar com o governo pós-revolução de Fidel Castro, Cabrera se autoexilou em Miami a partir de 1960, onde morreu. Nesta situação de exílio, Cabrera também passará por penúrias financeiras, como ela mesma aponta em carta a Pierre Verger de 16 de agosto de 1983, ao afirmar que nos Estados Unidos tudo se faz por dinheiro, ela diz: “*Yo no lo tengo, pero no me hace falta*”⁴.

² José Joaquim Seabra, ou J. J. Seabra (1855-1942), foi um político e jurista brasileiro. Governou a Bahia em duas ocasiões, 1912-1916 e 1920-1924. Como em 1916-1920 foi Antonio Moniz (seu aliado político) o governador, o período do seabrismo na Bahia se estende por 12 anos, desde 1912 até 1924.

³ RODRÍGUEZ-MANGUAL, Edna M. **Lydia Cabrera and the construction of an afro-cuban cultural identity**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2004.

⁴ Carta de Lydia Cabrera a Pierre Verger de 16/08/1983. Disponível em: <<http://merrick.library.miami.edu/cdm/singleitem/collection/chc0339/id/1624/rec/19>> Acesso em: 5/1/18.

Retornando ao momento de juventude dos dois intelectuais, podemos encontrar ainda outra aproximação, ambos estiveram ligados aos movimentos ditos de vanguarda dos locais onde fizeram sua formação intelectual e profissional nos anos de 1930, Cabrera com a vanguarda parisiense, em especial o surrealismo, e Carneiro com a *Academia dos Rebeldes*⁵. Além desta, ainda merece destaque o fato de ambos intelectuais estarem, de certa forma, envolvidos com as formações das associações de folclore de seus países, o que marcaria em alguma medida o seu lugar de enunciação, uma vez que essas associações fazem parte do aparato oficial.

Com relação às obras, cabe mencionar que a temática afro-religiosa foi um ponto de grande aproximação de Cabrera e Carneiro. Ambos os autores falaram do culto e da cultura das religiões de origem africana, a partir do lugar dos *iniciados*, diferentemente dos grandes nomes que os antecedem, a saber: Fernando Ortiz no caso da cubana, e Nina Rodrigues e Arthur Ramos no caso do brasileiro.

Através desse breve diálogo, no qual comparamos a trajetória de Edison Carneiro e Lydia Cabrera, podemos perceber que esses autores possuem trajetórias parecidas e que, ademais da temática de suas obras, a questão política e a formação em contato com as vanguardas de 1930, a participação nos discursos oficiais das associações de folclore e o diálogo com os “mestres do assunto”, os aproximariam, ainda que as consequências tenham sido distintas, uma vez que Lydia Cabrera se converteu em um conhecido nome, enquanto Edison Carneiro não teve a mesma sorte.

*

D. Janaína/ Sereia do mar/ D. Janaína/ De maiô encarnado/ D. Janaína/ Vai se banhar./ D. Janaína/ Princesa do mar/ D. Janaína/ Tem muitos amores/ É o rei do Congo/ É o rei de Aloanda/ É o sultão-dos-matos/ É S. Saravá!/ Saravá saravá/ D. Janaína/ Rainha do mar!/ D. Janaína/ Princesa do mar/ Dai-me licença/ Pra eu também brincar/ No vosso reinado. (BANDEIRA, Manuel. 2005)

Na introdução do livro *Iemanjá e Oxum*, Rosário Hiriart, escritora, crítica literária e estudiosa da intelectualidade cubana, aponta que Cabrera em seus estudos nos ofereceu exemplos de sincretismos (termo utilizado por Hiriart) religiosos de muitas equivalências entre orixás e santos que existem em Cuba e no Brasil. Afirma ainda que

⁵ Fundada em 1928, a Academia dos Rebeldes era uma reunião de jovens literatos que pregavam “uma arte moderna, sem ser modernista”, antecipando a ênfase social e o teor realista que caracterizariam o romance do Movimento de 1930.

a autora procurou deslindar as influências lucumís e congo (iorubá e banto, respectivamente). Carneiro, por sua vez, na introdução de *Religiões negras*, afirma que os negros nagôs (iorubás) foram introduzidos na Bahia, de onde se espalharam para o Recôncavo, para serem utilizados na lavoura (1991, p.29). Já na introdução de *Negros bantos* (1991, p.127), ele afirma “Para a Bahia, o tráfico trouxe numerosos negros bantos...”. Ou seja, tanto Cuba — Havana e Matanzas — como Bahia — Salvador — receberam negros oriundos da mesma região de África, o que indica que dois imaginários africanos procedentes da mesma região geográfica foram transplantados para essas duas regiões do Novo Mundo.

No primeiro capítulo de *Iemanjá e Oxum*, Lydiá Cabrera nos narra a celebração da padroeira do Porto de Havana, a Virgem de Regla. Ao longo de onze páginas nos apresenta a origem desse culto, que se iniciou com um pequeno oratório que fora destruído na tormenta de 24 de outubro de 1692, reconstruído e assistiu a consagração da Virgem da Regla como Padroeira da baía de Havana em 1714.

A autora segue o percurso da narrativa histórica da santa católica trazendo fatos e depoimentos do século XIX. Em dado momento, nos é trazido o depoimento de um médico francês, publicado em 1844, no qual dr. Wudermann narra um episódio de uma negra velha ajoelhada diante do altar rezando veementemente e em voz alta. No parágrafo seguinte, assim, sem maiores explicações, Lydiá Cabrera pontua: “Algumas velhas beatas de cor disseram-nos que a Virgem de Regla, Iemanjá, costuma percorrer sua baía nadando, à noite...”. Esta é a primeira vez, neste primeiro capítulo, que aparece uma referência à orixá do mar, sendo Iemanjá quase um aposto explicativo da Virgem de Regla. Além disso, esta é a primeira vez que surge uma referência marcada ao devoto negro. Ainda merece menção o fato dessa fala associativa entre Virgem de Regla e Iemanjá ter sido feita por algumas beatas — devotas católicas — negras.

Se essa associação e não distinção é possível de ser depreendida a partir do depoimento trazido por Cabrera, em Edison Carneiro ela ocorre de maneira explícita: “Iemanjá, mãe d’água, não se distingue mais de Nossa Senhora da Piedade...” (1991, p.97). Em outro trecho ele aponta “E agora nota-se como as festas à mãe d’água coincidem com as festas católicas às senhoras da Piedade e das Candeias...” (1991, p. 47). Apesar de correspondentes católicos diferentes, o sincretismo orixá-santo católico ocorre e entre eles aparentemente não há distinção, isso se dá provavelmente por aquilo que Alberto da Costa e Silva em *Um rio chamado atlântico* (2003) chamou de

justaposição ou superposição das formas africanas às que provinham da Europa.

Voltando ao ensaio de Cabrera, a partir do parágrafo citado, a autora deixa a Virgem de Regla de lado e passa a se aprofundar cada vez mais no duplo africano, Iemanjá. Ela narra que foi no lugar que abrigava a Virgem que surgiu a primeira sociedade de Nãñigos, nome que recebe popularmente os homens iniciados na sociedade secreta Abakuá e seus descendentes (CABRERA, 2012) e as primeiras casas-templo de culto aos orixás (ilê-orixás). Na sequência são apresentados os festejos da Virgem, neles a etnógrafa observa que “A virgem de Regla transforma-se, durante essa festividade, em uma divindade iorubá, em Iemanjá, e todos a chamariam assim em torno dela...”. E segue afirmando sobre essa festividade: “Quiçá uma frase repetida por alguma anciã negra, acompanhada de um antigo gesto de adoração, (...) se gravaria em seus ouvidos *Omí o Yemanyá! Omí o Yemanyá! Fu mi lowó*” (idem, p. 27).

Atentando-se para a descrição da cubana sobre os festejos, temos a apresentação da ritualística feita por alguns devotos, que atravessam a baía em pequenos barcos e deixam cair sete moedas. Relato semelhante é feito por Carneiro, no ensaio “Dona Maria”: “O culto a Iemanjá (...) chega a belezas indescritíveis nas várias procissões fetichistas que, a bordo de saveiros (...), singram ‘as águas do mar sagrado para lhe levarem presentes (...), pode-se, ‘para aumentar’ deixar cair algumas moedas de prata...” (1991, p. 158-159)

Seguindo para o segundo capítulo de *Iemanjá e Oxum*, intitulado “Quem é Iemanjá?”, Cabrera já o inicia com “esqueçamos a Virgem de Regla” e apresenta um de seus informantes, o santero Oba Olo Ocha, que responde a pergunta-título: “Iemanjá é a Rainha Universal, porque é a água, a salgada e a doce, o Mar, a Mãe de tudo que foi criado (...). Sem água não existe vida. De Iemanjá nasceu a vida. E do Mar nasceu o santo (...)” (2002, p. 30). Os mesmos adjetivos usados pelo santero estão presentes em Carneiro, seja o adjetivo “rainha”, já presente no título do ensaio “A Rainha do Mar”, seja a mãe neste mesmo ensaio: “a ideia de Iemanjá vem mesclada à ideia de mãe...” (1991, pg.45). Ou ainda dela/dele (o Mar) ser a mãe de todos os orixás e de tudo que existe, como Carneiro aponta em “Dona Maria”: “Iemanjá, a mãe de todos os orixás, a mãe de tudo o que existe sobre a face da terra (...)”. (1991, p. 161).

Após a definição de Iemanjá, Cabrera nos traz alguns patakis (mitos/histórias) contados por santeros e filhas de santo, que narram a origem do mundo e de Iemanjá. Todas as histórias, com exceção de uma, diferem da que Carneiro apresenta em “Rainha

do Mar”. Outra diferença entre os dois intelectuais está na relação entre eles e seus informantes, enquanto Lydia apresenta nominalmente cada um deles, Carneiro fala em “Segundo lendas africanas...”; e ao observarmos a nota inserida por Edison, vemos que sua fonte de mitos africanos são estudiosos anteriores, Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

No entanto, apesar dessa grande diferença, a lenda apresentada por Carneiro é consonante àquela que a informante Olawuni, uma filha de Iemanjá, narra a Cabrera. Nessa história apresentada por ambos, aparecem as mesmas três entidades-personagens, Obatalá (céu) e seus filhos Aganju (terra/deserto) e Iemanjá. O pai decide casar os dois filhos para que a água fertilize a terra. Na versão cubana, dessa união nasce um menino, do qual não sabemos o nome, já na brasileira ele nos é apresentado como Orungã, o ar e tudo o que existe entre a terra e o céu. Nas duas versões, o menino, fruto do casamento entre irmãos, se apaixona pela mãe, Iemanjá, que o repele. Ele a violenta e, após uma perseguição, ela morre e de seus seios nascem os rios, na versão brasileira, na cubana nascem as lagunas (Ossá) e do ventre, que também se rompe, nascem todos os orixás. Assim, nas duas versões temos que os orixás, assim como os homens na tradição católica, têm sua origem no proibido. No catolicismo, Eva come o fruto proibido; nesse patakí, ocorre a relação edípica, também proibida.

Ao longo de todo esse segundo capítulo, Cabrera nos apresenta diversos patakis de Iemanjá e suas relações amorosas, nos alertando que Iemanjá é uma, mas possui sete caminhos (avatars) (2002, p.39). Curiosamente, Edison Carneiro em “Rainha do mar” escreve: “o culto de Iemanjá tende a absorver todos os dos outros, universalizando-se (...)” (1991, p. 48). Mas quais seriam esses outros? Em “Os orixás das águas” ele nos esclarece ao apresentar os outros orixás cultuados na *calunga* (mar). O primeiro é Anamburucu ou Nanã, a mais velha das mães d’água que poderia corresponder-se ao avatar cubano de Iemanjá Awoyó, a primogênita, mais velha. Depois Carneiro nos traz Oxum e Iansã. Oxum, caracterizada por ele como a deusa do rio, assim como Iemanjá Akuara, apresentada por Cabrera como das duas águas, que mora na confluência de um rio, nas águas doces. Mas aqui, as informações de Lydia se aproximam mais ainda de Carneiro, pois além de ter essa Iemanjá, ela se encontra com Oxum, sua irmã, outro orixá, tal como em Carneiro. Iansã nos é apresentada por Carneiro como a padroeira dos homens contra os raios e tempestades, e mulher de Xangô. A mesma definição é nos dada por Lydia como a definição de Iemanjá Achabá ou Ayabá. Oxumaré, criado de Xangô, tal como nos apresenta Edison Carneiro, tem a obrigação de transportar a água

para as nuvens, assim como Iemanjá Awó Samá, aquela que ordena às nuvens que chova, tal como aponta Cabrera. O último orixá apresentado por Carneiro é o pássaro Martim Pescador, segundo ele, esse pássaro também é conhecido por Marujo e seria o mensageiro entre os mortais e as divindades do mar, ele poderia ser comparado a Iemanjá Asesu, mensageira do fundo do mar (Olocum).

Apesar de ser possível fazer as comparações entre os múltiplos caminhos de Iemanjá apresentados por Cabrera com os demais orixás/entidades trazidos por Carneiro, seja por suas características similares, seja por sua função dentro do imaginário religioso, não podemos afirmar que são exatamente o mesmo Orixá apenas com nomes diferentes, pois como dito anteriormente, apesar desse imaginário ter uma procedência geográfica comum: iorubá e banto, ao aportarem no continente americano encontraram culturas diversas, o que resultou em um processo de hibridação diferente, gerando associações diferentes.

Outra semelhança trazida por Lydia Cabrera e Edison Carneiro diz respeito aos presentes e elementos para adoração/culto de Iemanjá. Ambos os autores em seus textos destinam à Rainha do Mar o metal prata, seja em forma de moeda ou de elementos relativos ao mar: âncora, canoa ou estrela. No entanto, difere-se em outros pontos, enquanto Iemanjá brasileira é extremamente vaidosa e pede de seus filhos leques, pó de arroz, espelhos, perfumes; a Iemanjá cubana pede oferendas de boca, comida, em especial animais de quatro patas, tendo preferência por carneiros.

Para finalizar a apresentação da representação de Iemanjá trazida nesses textos, faltou falar da relação orixá-filho/Omó. Ambos os autores ao se referirem à chegada desse orixá em seus filhos utilizam-se de termos em que apresentam Iemanjá vindo de um lugar alto, superior, uma vez que ela baixa (Cabrera) ou desce (Carneiro) em seus filhos para realizar uma atividade lúdica, brincar (Edison) ou dançar (Lydia), fato que sustenta a sua ideia de uma divindade amorosa, tal como uma mãe.

*

A ideia já exposta aqui, ao citarmos Alberto da Costa e Silva, sobre a justaposição ou superposição de culturas, foi extensamente discutida no campo da teoria. Desde a ideia de transculturação, trazida por Fernando Ortiz (1940), passando pela transculturação narrativa de Ángel Rama, mestiçagem de Freyre até os anos 90 com García Canclini e o seu *Culturas Híbridas*, isso apenas para se referir ao universo latino-americano. Todos esses conceitos procuraram dar conta do choque provocado pelo

Confirmando esta ideia, García Canclini (2011) nos aponta que o termo hibridação pertence a mesma família de conceitos como mestiçagem, utilizada para se falar de contatos étnicos, e sincretismo, contatos religiosos. Além disso, faz parte dessa mesma família o conceito de crioulização, utilizado para os contatos linguísticos, ou seja, cada um desses conceitos anteriores caracteriza uma forma particular de hibridação.

Hibridação, segundo García Canclini, é caracterizada por processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de formas separadas, se combinam para gerar novas estruturas, novas práticas ou novos objetos.

Aqui nos cabe uma leitura crítica da afirmativa de Canclini. Por mais que teoricamente esses conceitos possam pertencer à mesma família, uma vez que tentam dar conta de fenômenos resultantes do encontro entre culturas, esses conceitos não podem de forma alguma serem lidos enquanto sinônimos. Precisamos levar em consideração o contexto de surgimento e a demanda à qual respondia cada um desses teóricos.

Partindo de um ponto de vista cronológico, o conceito de mestiçagem de Freyre, dos anos de 1930, procurou refletir, a partir do conceito de raça, sobre a questão da mistura de povos que resultaram no “brasileiro”. Mestiçagem, tal como proposto por Freyre, tinha uma perspectiva mais positiva, diferente da visão anterior – darwinismo social – na qual o mestiço era visto como uma degeneração da nação e respondia à necessidade de formação de uma identidade nacional. Nessa mesma esteira, mas partindo do conceito de cultura, Fernando Ortiz, na década seguinte, nos traz o conceito de transculturação; segundo ele, esse novo conceito representaria as fases do processo de transição de uma cultura à outra, através de perdas e desligamentos de uma cultura precedente e o surgimento de novos fenômenos culturais (ORTIZ, 1983, p.90). Tanto o conceito brasileiro quanto o cubano apresentam a problemática de não dar conta das tensões e divergências existentes no encontro do “eu” com o “outro”, uma vez que criam um discurso de hegemonia racial/cultural e não enfrentam a questão da hierarquização de raças e culturas.

A partir das reflexões de Ortiz e desdobrando-se sobre a literatura, Rama cria o conceito de transculturação narrativa que é caracterizada como a reestruturação literária a partir de três níveis: língua, estruturação literária e cosmovisão. Porém a este autor, é possível ser feita a mesma crítica aos dois anteriores, uma vez que Rama também

defende uma visão conciliatória.

Retornando a Garcia Canclini, além do já exposto, temos que este autor está pensando a hibridação no contexto da pós-modernidade no continente latino-americano, um continente que não teve a realização plena da modernidade. Para este intelectual, as identidades estariam pautadas no consumo de bens simbólicos e seria utilizado por todas as sociedades como “estratégias para entrar e sair da modernidade”. Tendo em vista que tal conceito é fruto de pesquisas de campo dos anos de 1980 e diz respeito à pós-modernidade no nosso continente, fica inviável a utilização dele na análise de Cabrera e Carneiro.

Todos os teóricos apresentados até agora, por um caminho ou por outro, acabam caindo em certa homogeneização cultural. Rompendo com essa síntese conciliatória, Cornejo Polar, nos anos de 1990, propõe o conceito de heterogeneidade cultural. Para ele o discurso migrante é “radicalmente descentrado, enquanto se constrói ao redor de eixos vários e assimétricos, de certa maneira incompatíveis e contraditórios, de uma forma não dialética” (CORNEJO POLAR, 2000, pg. 304). Assim, segundo o peruano há uma persistência das memórias locais nos discursos dos sujeitos migrantes o que impossibilita a visão reducionista de uma hegemonia conciliatória. Em suas palavras:

Contra certas tendências que querem ver na migração a celebração quase apoteótica da desterritorialização, considero que o deslocamento migratório duplica (ou mais) o território do sujeito e lhe oferece a oportunidade de falar a partir de mais de um lugar ou o condena a essa fala. É um discurso duplo ou multiplamente situado. (ibidem)

Este trabalho encontra-se em consonância com o conceito de heterogeneidade cultural proposto Cornejo Polar e a noção de persistência de memórias locais, o que possibilita discursos duplos. Somando-se ao peruano, temos Zulma Palermo que, no primeiro capítulo do seu livro intitulado *Desde la otra orilla*, apresenta o conceito de geocultura, surgido nos anos de 1970, e as atualizações sofridas por ele nas últimas décadas. Apresentando as diferenças entre as noções de *ser* e *estar* no mundo, a autora pontua que há uma diferença de conhecimento e de epistemologia entre a América e o Ocidente (as ditas culturas de primeiro mundo), uma vez que partem de outra subjetividade e percepção de mundo, centrada na ideia da experiência como memória, como saber coletivo que vem desde sempre e não requer comprovação e encontra-se, *fagocitada*, na escrita literária com o instrumento de sujeição — por excelência da

cultura dominante — a escrita: “este dedo gordo que escreve no ar”.

Voltando-nos para a obra de Cabrera e Carneiro aqui expostas, podemos perceber que ambos os autores lidam com essa dualidade ao apresentar em suas narrativas mitos próprios, trazidos na memória e passados oralmente entre os descendentes de negros que para este continente foram trazidos na posição de escravos. Além disso, através das narrativas de Cabrera e Carneiro é possível perceber que na sociedade de Havana, Matanzas e Bahia, a separação entre religião e cultura se torna complexa, pois as crenças religiosas formam o modo de ver e de estar no mundo.

Essa dualidade também aparece presente na narrativa da cubana quando fica evidenciada a combinação de elementos católicos com elementos oriundos de África que resulta em algo totalmente novo: uma procissão católica em homenagem à Virgem de Regla na qual são entoados louvores em iorubá chamando-a pelo seu duplo africano (pg. 5 deste trabalho), ou seja, não há aqui nem o catolicismo espanhol nem a religião africana em sua forma “pura”, mas uma tensão e sobreposição entre o *ser* africano e o *estar* em um mundo católico. O mesmo processo é identificado na narrativa de Carneiro, quando ele nos afirma que não é mais possível separar a celebração de Iemanjá das celebrações das santas católicas.

Retornando ao peruano, com relação à duplicidade oralidade-literatura, Cornejo Polar na introdução de seu livro *O condor voa*, aponta que essa duplicidade é o problema básico da literatura de nosso continente. Ainda nesta obra, o autor peruano nos traz um importante conceito, a noção de heterogeneidade, em suas palavras:

As (literaturas) que às vezes denominei “literaturas heterogêneas” funcionam em parte como receptoras das tradições populares e indígenas, e neste sentido, além de reproduzir as rupturas socioculturais da América Latina, operam no espaço ambíguo da ressemantização de formas e conteúdos alternativos. Certamente não são iguais as crônicas, a gauchesca, o negrismo, o indigenismo, o romance do nordeste brasileiro, o realismo mágico ou o relato testemunhal, mas em todos esses casos o discurso hegemônico se abre a outros discursos, os marginais e subterrâneos, às vezes com autenticidade – quando são produtivos – e às vezes com artificialidade opaca e falsificadora. Enfim, a polifonia bakhtiniana só é enriquecedora quando as vozes dos outros preservam seu tom e têmpera discordantes. (CORNEJO POLAR, 2000, p. 22.)

Essa definição de literaturas heterogêneas é a que melhor se aplica àquelas produzidas pelos autores aqui trabalhados. Edna M. Rodríguez-Mangual, em seu estudo

sobre Lydia Cabrera e a construção da identidade cultural afro-cubana, ao analisar a retórica presente no livro *El Monte*⁶, afirma que em um primeiro contato com essa obra ficamos com a pergunta "que tipo de texto é esse?".

Esse mesmo questionamento pode ser feito com relação às obras aqui apresentadas, uma vez que ambos os autores são reconhecidamente etnógrafos e organizaram suas obras com a intenção de apresentar suas pesquisas folclóricas⁷, como nos conta Rosário Hiriart no prólogo de *Iemanjá e Oxum*; ou Carneiro, na introdução de *Religiões Negras*: "Prefiro considerá-lo simples caderno (primeiro caderno, talvez de notas de etnografia religiosa... e como tal, entrego à publicação)" (1991, pg. 17). Um olhar mais cuidadoso à obra desses autores nos permite perceber que a postura clássica do etnógrafo que se mantém distante do grupo observado apenas transcrevendo o que era visto, e que vigorava entre os anos de 1930 a 1950 quando se deu as anotações de Carneiro e Cabrera, não é seguida por eles. Ambos apresentam mudanças de vozes em seu discurso, muitas vezes fazendo uso da primeira pessoa do plural: "Estamos agora no meio do dique... / *precisamos* deixar a África, regressar ao Brasil" (CARNEIRO, "Presente à mãe d'água"); "A festividade da Padroeira do Porto de Havana, (...), nos oferece um exemplo perfeito do sincretismo religioso do *nosso* povo..." (grifo nosso, CABRERA, *Iemanjá e Oxum*, pg. 28)⁸. Outras vezes jogando essas vozes para seus informantes, seja apresentando o nome de seus informantes negros (Cabrera) ou, como feito por Edison Carneiro, apresentando nomenclaturas generalistas, "alguns negros", ou nome dos estudiosos antecessores, como Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Esse movimento pendular permite uma leitura múltipla dessas obras, que nesta brevíssima apresentação foi iniciada por nós, como a literatura heterogênea que põe em cena as vozes (testemunhais) de iniciados e estudiosos.

Zulma Palermo, em obra já citada, nos alerta sobre a importância da suspeita, e afirma que, em um primeiro momento, essa suspeita permitiu colocar em evidência de

⁶ Livro de Lydia Cabrera, publicado na década de 1950, no qual são mostradas as principais bases da *santería* praticada em Cuba, oriundas dos cadernos de campo da escritora. Em português ganhou o título de *A Mata* e foi publicado pela Edusp em 2012.

⁷ Termo que cabe discussão, mas podemos realizar aqui. No entanto, fazemos uso apenas pelo fato de que e deste modo que Cabrera e Carneiro se referem a estes trabalhos.

⁸ Sabemos que esse "nosso" pode representar o plural majestático e seu uso é complexo e polivalente, assim, é impossível afirmar a "intenção do autor" ao utilizá-lo. No entanto, aqui citamos com o intuito de demonstrar que, mesmo se propondo a realizar notas etnográficas, os autores não seguiram a metodologia etnográfica vigente na época, com a postura clássica de distanciamento do objeto observado, fazendo uso da terceira pessoa do plural, "eles".

que maneira o conhecimento sobre a cultura das sociedades colonizadas permitiu legitimar os valores dominantes e subordinar a cultura do “outro”, apontando as diferenças e criando hierarquias entre culturas com termos como: alta cultura x subculturas/subliteratura/folclore/produção marginal/cultura-literatura subordinada e, agora, subalterna, e a consequente carga de valorização que isso implica.

Por fim, pensar a relação entre o imaginário africano transplantado para o Brasil e para Cuba a partir do testemunho de Cabrera e Carneiro em diálogo com as teorias latino-americanas é em certa medida perseguir uma redefinição de cultura e literatura nacional buscando um caminho alternativo que incorpora o patrimônio silenciado pela história oficial das letras, tal como é proposto por Palermo.

Bibliografia :

- BANDEIRA, Manuel. “D. Janaína”. In: CARNEIRO, Edison. **Antologia do negro brasileiro**. Agir. Rio de Janeiro, 2005.
- CABRERA, Lydia. **Iemanjá e Oxum**. Edusp. São Paulo, 2002.
- _____. **A Mata**. Edusp. São Paulo, 2012.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras/Negros Bantos**. 3ª edição. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1991.
- CORNEJO POLAR, Antonio. **O condor voa: literatura e cultura latinoamericanas**. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2000
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4ª edição. Edusp. São Paulo, 2011.
- ORTIZ, Fernando. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1983.
- PALERMO, Zulma. **Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina**. Alción Editora. Córdoba (Argentina), 2005.
- RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. 2ed. El Andariego. Buenos Aires, 2008.
- RODRÍGUEZ-MANGUAL, Edna M. **Lydia Cabrera and the construction of an afro-cuban cultural identity**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2004.
- SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Editora UFRJ; Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 2003.