

Enilce do Carmo Albergaria Rocha

# A utopia da diversidade

nas escritas de  
Édouard Glissant  
e Mia Couto



**A UTOPIA  
DA DIVERSIDADE  
NAS ESCRITAS DE  
ÉDOUARD GLISSANT  
E MIA COUTO**

Enilce do Carmo Albergaria Rocha



Juiz de Fora

2021

© Editora UFJF, 2021

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora. O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es), são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es).



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**

**REITOR**

MARCUS VINICIUS DAVID

**VICE-REITORA**

GIRLENE ALVES DA SILVA



**DIRETOR DA EDITORA UFJF**

HENRIQUE ALMEIDA DE QUEIROZ

**CONSELHO EDITORIAL**

HENRIQUE ALMEIDA DE QUEIROZ (PRESIDENTE)

CHARLENE MARTINS MIOTTI

ELSON MAGALHÃES TOLEDO

EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA

JAIR ADRIANO KOPKE DE AGUIAR

MARIA LÚCIA DURIGUETTO

RAFAEL ALVES BONFIM DE QUEIROZ

RODRIGO ALVES DIAS

TAÍS DE SOUZA BARBOSA

**PROJETO GRÁFICO**

ALEXANDRE AMINO MAULER

**DIAGRAMAÇÃO**

ALEXANDRE AMINO MAULER

**REVISÃO**

NATHALIE REIS

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFJF

Rocha, Enilce Albergaria.

A utopia da diversidade nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto / Enilce do Carmo Albergaria Rocha. – Juiz de Fora, MG : Editora da UFJF, 2021.

Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,8 mb)

ISBN 978-65-89512-03-5

1. Literatura comparada. 2. Glissant, Édouard - Crítica e interpretação. 3. Couto, Mia - Crítica e interpretação. 4. Identidade cultural. 5. Identidade social na literatura. I. Título.

CDU: 82.091

Este livro obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.



**EDITORA UFJF**

RUA BENJAMIN CONSTANT, 790

CENTRO - JUIZ DE FORA - MG - CEP 36015-400

FONE/FAX: (32) 3229-7646 / (32) 3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

Aos meus pais, Oscar e Oneyda,  
a curiosidade pelo novo,  
o gosto pela aventura da vida.

# AGRADECIMENTOS

À Maria Carolina Ribeiro Portella pelo diálogo, disponibilidade poética e revisão do texto; ao Prof. Benjamin Abdalla Júnior pela confiança e por ter me mostrado o caminho das pedras; à minha família e aos amigo(a)s pelo apoio e incentivo.

*A literatura não é como a ciência.  
São outros os seus meios para levar ao conhecimento.  
O escritor pode projetar-se na alma de pessoas, históricas ou fictícias,  
e fazer-nos revelações que, ainda que não sejam provadas,  
podem algumas vezes ser mais esclarecedoras  
do que o vasto acúmulo de fatos gerados  
pelo historiador, psicólogo ou sociólogo.  
Pelos atalhos da intuição e imaginação,  
o escritor pode sair-se bem onde o cientista falha.*

Tzvetan Todorov (2014)

# LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LCC - *La Case du Commandeur*, romance de Édouard Glissant

TS - *Terra sonâmbula*, romance de Mia Couto

AVF - *A varanda do Frangipani*, romance de Mia Couto

Frelimo - Frente de Libertação de Moçambique

# SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b>	<b>12</b>
Benjamin Abdala Junior	
<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>15</b>
<b>2 A IDENTIDADE CULTURAL EM ÉDOUARD GLISSANT</b>	<b>23</b>
<b>3 NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT SELECIONADAS PARA A ABORDAGEM DA QUESTÃO IDENTITÁRIA</b>	<b>34</b>
3.1 RELAÇÃO	34
3.2 OPACIDADE	40
3.3 CRIOLIZAÇÃO	45
3.4 A CRIOLIZAÇÃO E A ESTÉTICA BARROCA	50
3.5 LUGAR	55
3.6 CAOS-MUNDO	61
3.7 INVARIANTES DO CAOS-MUNDO, LUGAR COMUM, A DIALÉTICA DA ORALIDADE E DA ESCRITA	64
<b>4 A COLONIZAÇÃO FRANCESA NA MARTINICA</b>	<b>78</b>
4.1 A QUESTÃO IDENTITÁRIA NA MARTINICA	83
<b>5 DIÁLOGO ENTRE AS NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT E SUA ESCRITA LITERÁRIA</b>	<b>102</b>
5.1 O ROMANCE <i>LA CASE DU COMMANDEUR</i>	103
5.1.1 A MEMÓRIA	106



# SUMÁRIO

5.1.2 A FORÇA DAS METÁFORAS DA MEMÓRIA NA DENÚNCIA DO NÃO LUGAR CULTURAL	120
5.1.3 A METÁFORA DA NOITE	124
5.1.4 A METÁFORA DA TESSITURA	125
5.1.5 A METÁFORA DO VENTO	126
5.1.6 A METÁFORA DA ÁGUA	127
5.1.7 O ESPAÇO E O TEMPO: DO NÃO LUGAR AO LUGAR CULTURAL	131
5.1.8 A PAISAGEM	136
5.1.9 A ESCRITA DE ÉDOUARD GLISSANT E A PRODUÇÃO DISCURSIVA DO “NÓS” COLETIVO	140
5.2 O RESGATE DA HISTÓRIA DAS ANTILHAS	162
5.2.1 O RESGATE DA HISTÓRIA DA MARTINICA NO ROMANCE <i>LE QUATRIÈME SIÈCLE</i>	164
5.2.2 HISTÓRIA E LITERATURA: UM CONTRAPONTO ENTRE O DISCURSO OFICIAL E A NARRATIVA LITERÁRIA	165
5.2.3 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO DA HISTORIADORA MARIE-HÉLÈNE LÉOTIN	166
5.2.4 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO JORNALÍSTICO DE PIERRE DESSALLES	168
5.2.5 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO LITERÁRIO EM <i>LE QUATRIÈME SIÈCLE</i>	170
<b>6 A IDENTIDADE EM MOÇAMBIQUE</b>	<b>174</b>
6.1 A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA	174
6.2 A SOCIEDADE TRADICIONAL	179

# SUMÁRIO

6.2.1 OS RITOS DE VIDA NA SOCIEDADE TRADICIONAL	183
6.2.2 A RELIGIÃO NA SOCIEDADE TRADICIONAL	187
6.3 O MOVIMENTO LIBERTÁRIO E A INDEPENDÊNCIA	187
6.3.1 O PERÍODO PÓS-INDEPENDÊNCIA	191
6.3.2 A TEORIA DO HOMEM NOVO E A SOCIEDADE NOVA	194
<b>7 DIÁLOGO ENTRE AS NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT E A ESCRITA DE MIA COUTO</b>	<b>198</b>
7.1 A ERRÂNCIA E OS NOMADISMOS	198
7.2 INVARIANTE, LUGAR COMUM, IDENTIDADE-RIZOMA, POÉTICA DA RELAÇÃO	209
7.2.1 O “NÓS” COLETIVO: PERSONAGENS DA ESPERANÇA, DA DESESPERANÇA, DA VILEZA, DA ESPERA	210
7.2.2 A INFÂNCIA	212
7.2.3 A PAISAGEM	217
7.2.4 A RAIZ ÚNICA	221
7.2.5 A GUERRA	224
7.2.6 TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A IRRUPÇÃO DA NAÇÃO MOÇAMBICANA EM <i>A VARANDA DO FRANGIPANI</i>	228
7.2.7 AS CORES NOS ROMANCES <i>TERRA SONÂMBULA</i> E <i>A VARANDA DO FRANGIPANI</i> : LUGAR COMUM	235
7.3 TOTALIDADE-TERRA E A ESTÉTICA DO CAOS-MUNDO	237
7.3.1 OS VOCÁBULOS EM “DES” EM <i>TERRA SONÂMBULA</i>	243
7.3.2 OS VOCÁBULOS EM “DES” EM <i>A VARANDA DO FRANGIPANI</i>	247

# SUMÁRIO

7.3.3 O “DES” DA TRANSFORMAÇÃO NO “ÚLTIMO CADERNO DE KINDZU: AS PÁGINAS DA TERRA” EM <i>TERRA SONÂMBULA</i>	249
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>253</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>265</b>
<b>SOBRE A AUTORA</b>	<b>276</b>

# PREFÁCIO

Em *As invasões bárbaras*, filme do quebequense Denys Arcand, a personagem central, formada na atmosfera reivindicativa dos anos 50/60, reclama que não há hoje mais espaço para o pensamento reflexivo. A lógica imediatista, de curto fôlego, da produção diretamente associada ao consumo, não estaria dando margem para a reflexão crítica. O filme é sequência de outra realização do mesmo diretor – *O declínio do império americano*. Os novos bárbaros, por analogia ao declínio do império romano, invadem o novo Império de forma a propiciar-lhe uma sobrevida, ou para anestesiar quem fica à margem, no caso, o conjunto da população. Registra uma total decadência de valores, que atinge afinal a própria universidade, da qual essa personagem, com ideais socialistas, tinha sido um ator bastante atuante. Não haveria mais espaço para o sonho libertário, nem para a esperança de se sonhar com uma vida mais digna.

É justamente no contrafluxo dessa tendência dominante que se situa este trabalho de Enilce Albergaria. Seu lócus enunciativo não está no centro, mas na periferia dos novos “bárbaros”. Se a circulação coloca hoje de forma mais enfática o contato entre os povos, que como na antiga Roma são classificados de “bárbaros” porque são diferentes, estão aí as bases para uma nova rearticulação das redes de articulação do mundo, com o horizonte numa ordem mais humana.

A própria formação cultural da autora se deu num saudável contato de culturas. Resgatar as interconexões e a produtividade nas tensões que oscilam entre a construção de imagens que levam à unidade ou à diferença constitui o cenário de suas reflexões. No centro de sua investigação está a maneira de ser dos processos de hibridização cultural, tal como aparece nas obras do martinicano Édouard Glissant e do moçambicano Mia Couto, casos particulares de uma situação mais ampla que envolve os países colonizados pela Europa. São dois escritores de formação antropológica atraídos pelas interações múltiplas que se estabelecem entre o contato de culturas e o significado político das formações híbridas a que dão origem. Duas perspectivas de pensamento crítico motivadas pela produtividade das misturas que têm embalado suas criações discursivas, no domínio da literatura ou do ensaio.

É verdade que uma distância de cerca de trinta anos marca o início de suas trajetórias intelectuais, mas, como demonstra Enilce, persiste em cada um deles uma práxis similar. Uma distância, parafraseando os versos de Fernando Pessoa em relação às imagens que constrói sobre o Atlântico, onde as águas oceânicas não separam, mas unem as pessoas e os povos. Encontram-se o escritor martinicano e o moçambicano em águas simbólicas de diferentes mares (e margens), que se misturam e carregam a maneira de ser da África que também está em nós, tal como a Europa, hegemônica em nossa formação cultural.

Mais: ao abordar a obra de Édouard Glissant e Mia Couto, a autora deste livro fala da situação atual que nos envolve: a dos processos de hibridização que se processam em escala planetária, nivelando tensões e pasteurizando diferenças. Ao romper com esse contexto, releva a produtividade das formas não afeitas à lógica standardizadora e unidirecional dos fluxos comunicativos, procurando destacar estratégias discursivas contra-hegemônicas, tal como se descortinam nas obras desses autores que lhe servem de referência. São caminhos que traçam pontos de união entre as nações colonizadas pela Europa, em especial as de marcada presença africana, como Martinica e Moçambique.

Trata-se de uma tese sobre a crioulaização, entendida como mestiçagem não unívoca, sintética, ao gosto lusotropicalista. Uma mestiçagem onde os pedaços de cultura deglutidos mantêm um núcleo resistente, que dá sempre lugar a novas nuances e tonalidades à mistura. O pensamento de Glissant se formou na atmosfera das lutas anticoloniais, afim de Frantz Fanon, não aceitando os limites étnicos da negritude dos anos 30/40. Situou-se numa perspectiva independente de análise crítica do marxismo e de reflexão sobre o colonialismo. Seu objeto é a mesclagem cultural vista a partir da experiência de seu país, marcado pela diáspora africana. Mia Couto está em Moçambique, mas sua análise crítica do marxismo segue perspectivas parecidas. Não aceita formulações dogmáticas e nem as certezas de uma inevitável síntese redentora. O leitor poderá verificar neste instigante estudo de Enilce Albergaria que em Mia Couto, como em Glissant, o futuro mostra-se problemático, mas não deixa de ser da natureza das coisas que ele também seja polifacetado, plurívoco.

É necessário “desarrumar” para ver o futuro embutido no presente, como a autora procura descortinar nos textos de Glissant e de Mia Couto, dos fatos linguísticos às imagens identitárias, sejam elas individuais ou nacionais. No vigoroso pensamento teórico de Glissant, onde o literário leva a intuir processos que a reflexão crítica procura tornar objetivos, o diverso dessas culturas híbridas opõe-se ao uno da standardização globalizadora. Não aceita os parâmetros impostos pela cultura dita ocidental, dos países hegemônicos, como universais. Se a cultura é um *constructo* e tem suas bases na hegemonia, é importante que os povos periféricos também reinventem seus passados, não com formulações mitológicas, mas a partir de suas experiências históricas.

Tais formulações evidentemente se articulam com o campo intelectual supranacional que aproxima comunitariamente atores sociais do centro e da periferia. E Enilce está atenta para isso. Glissant é por excelência um intelectual que oscila sua cabeça entre a Martinica e a França, mas seu lócus é martinicano. Não se reduz a ele, pois projeta em suas noções teóricas uma abrangência supranacional. Vale-se – e é importantíssimo para seu pensamento crítico – das noções de Deleuze sobre as formações culturais em forma de rizoma. Encontra no rizoma a imagem da resistência cultural de países colonizados pela Europa como a Martinica. Como em Mia Couto, os textos de Glissant – deve-se reafirmar – permitem ver o mundo *em movimento*, num processo de mesclagem que deve atingir a todos os povos. Na diferença relevada, há a defesa de um movimento de “desposseção”, de sentido libertário, como conclui a autora deste livro. No híbrido estaria o amanhã, o futuro sonhado

pela geração anticolonial em que se formou Édouard Glissant e que continua em atores pós-coloniais, como Mia Couto.

Discutir como ocorrem estas estratégias discursivas contra-hegemônicas, tal como elas aparecem nesses dois autores em um mundo de fronteiras múltiplas – fronteiras de cooperação, mas também de exclusão – é uma das idéias articuladoras deste trabalho. As fronteiras, na verdade, se interpenetram e, de acordo com as noções teóricas desenvolvidas por Glissant, encontram aí sua produtividade. Na dinâmica das misturas, estão os fios instáveis e imprevisíveis dos excluídos do sistema, capazes de se configurarem criativamente em objetos avessos à ordem standardizadora. E, como destaca Enilce Albergaria, tudo é fluido nesse processo, nada é de antemão prefigurado. Fica então o convite ao leitor para conhecer o “pensamento nômade” de Édouard Glissant e como ele motiva seu trabalho literário, uma teorização que aproxima sua práxis artística daquela desenvolvida por Mia Couto. São autores, tomando de empréstimo agora da imagem de Guimarães Rosa, que entre duas margens, procuram terceiras margens, assim, no plural, com horizontes na pluralidade.

Benjamin Abdala Junior  
Universidade de São Paulo

# 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho representa não apenas um esforço de sistematização teórica, mas é também fruto de minha trajetória existencial construída na confluência de duas culturas díspares: a brasileira e a francesa.

Minha trajetória levou-me a viver na França por um longo período, durante o qual vivenciei um processo particularmente contraditório: por um lado, o distanciamento em relação à minha língua materna e às minhas referências culturais e, por outro lado, a assimilação de uma nova cultura e de uma outra língua.

Transitar nesta espécie de hiato entre duas culturas foi, é claro, um processo bastante doloroso, implicando sistematicamente confrontos e conflitos internos, levando-me algumas vezes à sensação de perda de minha identidade cultural, e de minha identidade *tout court*, à medida que experimentava o sentimento de apropriação de uma outra maneira de viver as relações sociais, um outro olhar sobre o mundo, um outro sistema de pensamento, em suma, outras referências culturais e cognitivas.

Essa dupla experiência que mais tarde identifiquei como uma espécie particular de “hibridismo” cultural, associada à minha formação literária e linguística, acabou por motivar-me para o estudo comparado das literaturas de língua francesa e portuguesa produzidas, particularmente, por escritores representativos de povos cujas histórias vêm marcadas por processos de deslocamentos e “reterritorializações”.

Nessa perspectiva interessei-me pelas reflexões desenvolvidas pelo pensador e escritor martinicano Édouard Glissant acerca das relações entre a literatura e as culturas “periféricas” que vivenciaram o processo de colonização, mais especificamente sobre as culturas da Neo-América marcadas pelos elementos culturais africanos. Ali nasceu meu interesse por esse autor, ao vislumbrar a possibilidade de abertura que sua reflexão poderia representar para os estudos culturais que vêm problematizando a questão do entrechoque das culturas no interior do processo de colonização européia, e a busca de compreensão das identidades culturais das Américas, marcadas pela presença africana.

Antropólogo, filósofo, poeta, ensaísta e escritor, nascido na Martinica em 1928, Glissant possui uma trajetória instigante do ponto de vista de sua formação intelectual e política. Desde jovem, em seu país, dedica-se à literatura, particularmente, à poesia e às atividades de natureza político-cultural. Nesse tempo sofre influência do movimento surrealista – por meio do convívio com Aimé Césaire; das idéias socialistas em voga na vaga do pré e pós-guerra; e se interessa vivamente pelo estudo da filosofia e da história sociocultural da Martinica e do Caribe.

Nesse contexto, a consciência libertária, o engajamento político na defesa do povo e da cultura das Antilhas não são em Glissant apenas um projeto. Seu desenvolvimento e maturidade intelectual foram vivenciados ao longo dos anos 1946 a 1965 em Paris. Lá construiu sua formação intelectual, participou ativamente do grupo de intelectuais do Terceiro Mundo (entre os quais se encontrava Franz Fanon) que questionavam a colonização na África e nas Antilhas, postulando a libertação e emancipação de seus povos. Fez parte também dos círculos literários marxistas nos anos 50 ao lado de poetas como Yves Bonnefoy e o argelino Katebe Yacine; foi também membro da revista *Les Lettres Nouvelles*, dirigida por Maurice Nadeau e do grupo semiótico que se reunia em torno de Roland Barthes. Em 1951, licenciou-se em Filosofia; em 1953, formou-se em Etnologia.

Após a invasão de Budapeste, em 1956, participou, juntamente com André Breton, André Memmi, Benjamin Pérec, Aimé Césaire, Jean Duvignaud, Michel Leiris, Maurice Nadeau e outros, do Círculo Internacional dos Intelectuais Revolucionários, cujo objetivo centrava-se na análise crítica do marxismo e no estudo das questões ligadas ao colonialismo.

Em 1960, Glissant participou da criação do *Front Antillo-Guyanais*, movimento político que exigia a independência das colônias francesas do Caribe. Mas o movimento foi descoberto e dissolvido por De Gaulle. Glissant e Paul Niger, ambos dirigentes do “Front”, foram proibidos de retornar às Antilhas francesas e obrigados a residir na França. Glissant integra, por conseguinte, a geração de intelectuais das colônias que emigraram para a Metrópole e, lá residindo, assimilaram o discurso do colonizador, reutilizando-o criticamente contra o imperialismo político, econômico e cultural, processo descrito por Said (1995) como “a viagem para dentro”.

Tendo a Martinica como foco de sua análise histórica, econômica e cultural, ao longo de sua produção teórica e ficcional, Glissant vai discutir as forças centrípetas das culturas antilhanas e da América marcadas pelo sistema de plantação, enquanto sistema social, e pela escravidão; tais forças foram determinantes no processo de constituição da identidade cultural dessa parte da América. Entretanto, a investigação e os questionamentos de Glissant transbordam o espaço do Caribe e o espaço da América “negra” e remetem-nos à questão do contato entre as culturas e entre as civilizações na contemporaneidade, onde sobressai a questão da identidade cultural dos povos e/ou das nações emergentes em face da dominação européia, e dos processos de globalização do mercado e de standardização das culturas.

Meu encontro com a produção literária do escritor moçambicano Mia Couto instigou-me a mergulhar em sua obra literária. O conteúdo histórico e cultural de seus romances e a força criativa de sua escrita levaram-me a definir a literatura moçambicana representada por, e em, Mia Couto como objeto de estudo, com o qual eu confrontaria as reflexões “glissantianas”. A escolha por esse autor, portanto, de modo algum é aleatória. Sendo biólogo, poeta, romancista e jornalista, Mia é reconhecido como um dos nomes mais brilhantes que hoje integram a chamada nova geração de escritores africanos que escrevem em língua portuguesa. Isto se deve não apenas à forma como resgata e expressa os dramas cotidianos do povo moçambicano, mas, sobretudo, à força criativa



e poética de sua narrativa, que se cria e se recria através de um processo de mestiçagem entre o português “culto” e as formas variantes dialetais introduzidas pelas populações de Moçambique.

Nascido em 1955, em Moçambique, e filho de pais portugueses, teve quase todo seu percurso de vida marcado pela guerra: cresceu ao longo dos 13 anos de guerra colonialista; comemorou, aos 20 anos, a conquista da libertação de seu país para, em seguida, amargar outros 17 anos de guerra pós-independência – esta mais cruel e despropositada, que devastou o seu país. E, como não poderia deixar de ser, todo o seu universo ficcional se desenha no interior dessa atmosfera dramática e convulsiva da guerra pós-independência. Seus textos refletem, com originalidade e gênio, a mesclagem cultural que caracteriza Moçambique, onde estão presentes de forma dinâmica as fronteiras entre o rural e o urbano, a tradição e a modernidade, a oralidade e a escrita:

Eu nasci na Beira, junto a bairros negros, brinquei com os miúdos negros, aprendi a falar muito novo a língua local, escutei histórias. Sou marcado por essa dualidade, casa rua, que me fez viver dois universos (CHAVES; THOMAZ, 1998, p. 10).

A marca dessas histórias talvez o tenha conduzido à biologia e à literatura ou, antes, à poesia e ao jornalismo. Foi como jornalista do jornal *Tribuna*, de tradição revolucionária, que Mia percorreu e conheceu mais profundamente a dura realidade de seu país e de seu povo no cenário da guerra fratricida pós-libertação que se estendeu de 1975 a 1992, ano de publicação de seu romance *Terra sonâmbula*, que descreve a luta pela sobrevivência durante a guerra civil de Moçambique. Durante mais de dez anos (1974-1986) foi o jornalista que se lança na forte determinação de conhecer e expressar as diferentes faces da realidade sociocultural de seu país pós-independência. As experiências como jornalista, poeta e romancista talvez expliquem porque Mia Couto é hoje considerado o escritor que melhor expressa e representa o “poliedro sociocultural” que configura Moçambique. Assim, segundo Angius e Angius (1998, p. 32) :

É a cultura de um povo aplicado na construção de uma nação independente e autônoma, mas consciente de suas origens e raízes, a cultura que Mia Couto divulga nas páginas que escreve, sejam elas de poesia, crônica, conto ou reportagem.

A questão identitária, em Mia Couto, expressa-se na própria estrutura de sua narrativa que, operando aquilo que ele denomina de desarrumação da língua portuguesa, busca criar algo que seja autenticamente a expressão da cultura moçambicana. Ele próprio esclarece, como se encontra em Angius e Angius (1998, p. 67):

Venho brincar aqui no Português, a língua. Essa que dá gosto a gente namorar e que nos faz a nós moçambicanos, ficarmos mais Moçambicanos. [...] Meu desejo é desalisar a linguagem, colocando nela as quantas dimensões da Vida. [...] temos o direito de não saber, saborear ignorâncias. E vimos fazendo da língua um veículo de nosso ser, de nossa originalidade. [...] Recriamos a língua na medida em que somos capazes de produzir um pensamento novo, um pensamento nosso.

A questão da identidade cultural moçambicana, presente em sua obra ficcional, não é reducionista. Ao contrário, parte do reconhecimento da diversidade, da mestiçagem cultural, racial e religiosa. Fundamenta-se no entendimento segundo o qual não existem culturas “puras”, mas um processo de hibridação de culturas: “O destino cultural da espécie humana é o sabor doce da mestiçagem, uma vocação de aceitar o outro e conviver com suas diferenças” (COUTO, 1998, p. 110).

Considerando o exposto acima, pareceu-me que o instrumental analítico proposto por Glissant para a compreensão da especificidade das culturas que vivenciaram o processo de colonização poderia ser pertinente para o estudo comparado entre a literatura produzida em um país de colonização portuguesa, no caso Moçambique, e a escrita ficcional “glissantiana”. Então, busquei compreender como a problemática da identidade cultural da Martinica é abordada por Glissant em seus romances *La case du commandeur* (1981) e *Le quatrième siècle* (1964); e, do mesmo modo, correlacionar as noções teóricas “glissantianas” à narrativa literária dos romances *Terra sonâmbula* (1992) e *A varanda do Frangipani* (1996), de Mia Couto. Para tanto, considere os contextos histórico, econômico e cultural moçambicano nos quais suas narrativas se inserem, pois à medida que avançava em minhas reflexões crescia a certeza de que, no âmbito dos Estudos Comparados de Literaturas, o estudo da história e das culturas nas quais as literaturas periféricas são produzidas era absolutamente necessário à compreensão dos questionamentos colocados por essas literaturas.

Já em seu primeiro ensaio, publicado em 1956, *Soleil de la conscience*, Glissant clama pela diversidade das culturas em oposição ao Uno do parâmetro civilizacional do Ocidente, e sustenta a concepção de que toda cultura particular fundamenta-se e estrutura-se a partir da relação dos homens com o seu entorno. Baseando-me nesta premissa, procurei estudar como a escrita de Glissant, bem como a escrita de Mia Couto, dão conta dessa articulação entre natureza e cultura, a partir das especificidades históricas e culturais de seus respectivos povos. Igualmente, busquei confrontar o pensamento teórico de Glissant à sua própria produção ficcional em dois de seus romances – *La case du commandeur* e *Le quatrième siècle* – com o objetivo de observar a interação entre sua produção teórica e sua produção ficcional no que concerne à problemática da identidade cultural da Martinica. Em um segundo momento, busquei, igualmente, confrontar as noções glissantianas à produção ficcional de Mia Couto a partir de dois de seus romances, *Terra sonâmbula* (1992) e *A varanda do Frangipani* (1996).

Este estudo está estruturado em cinco capítulos. O primeiro capítulo subdivide-se em duas partes. Na primeira parte, apresento os pressupostos teóricos que norteiam as discussões de Édouard Glissant, cujo foco central é a análise crítica da filosofia metafísica ocidental disseminada pelo mundo através da colonização. Sua crítica dos pressupostos metafísicos do pensamento abstrato e da racionalidade ocidental, tais como os conceitos de ser, essência, transparência, indivíduo singular, identidade abstrata, bem como sua crítica à generalização do particular ocidental como universal, e à História, com H maiúsculo, dentre outros, é construída a partir da análise da constituição das

culturas compósitas da América; da confluência das culturas e dos deslocamentos individuais e coletivos na contemporaneidade; e da ameaça representada hoje no mundo pelo pensamento único e seu corolário, a tendência à uniformização das culturas.

A segunda parte do primeiro capítulo é consagrada ao estudo das noções que considero centrais dentro de sua abordagem das culturas periféricas e da identidade cultural. Nesse capítulo optei por realçar as noções “glissantianas” com letra maiúscula e em negrito, embora considerando o fato de que o procedimento formal que Glissant adota ao abordá-las seja bastante variado. Saliento aqui o desafio de destacar tais noções dentro do todo de seu pensamento. Isto se deve, por um lado, ao fato de que Glissant evita em seus escritos a lógica cartesiana, e opõe o direito à opacidade, tanto do pensamento quanto das culturas, à transparência e à objetividade. Seu texto, considerado hermético por muitos, caracteriza-se pela circularidade, pela acumulação de imagens e pela repetição. A necessidade metodológica do estudo que empreendi implicou tratar as noções “glissantianas” selecionadas como categorias analíticas, que, mesmo expostas separadamente, contêm vínculos que intrinsecamente as integram e as referendam. Para tanto, utilizei como recursos as suas produções: *Soleil de la conscience* (1956), *Le discours antillais* (1981), *Poétique de la relation* (1990), *Introduction à une poétique du divers* (1995), *L'intention poétique* (1997), *Traité du Tout-Monde* (1997).

Conforme aludi anteriormente, apresento uma configuração sobre a realidade martinicana e a moçambicana, que constituem os fundamentos dos capítulos segundo e quarto, considerando-se para fins analíticos a indissociabilidade entre a produção literária dos autores estudados e a história, a cultura e a paisagem. Tal postura é também defendida por Mia Couto: “Eu trabalho no domínio da língua portuguesa, mas naquilo em que ela é também a expressão de culturas moçambicanas. A operação não é uma operação lingüística, mas cultural” (CULTURA..., 1999, p. 10).

No capítulo dois apresento, portanto, resumidamente, a história e a constituição da sociedade martinicana desde os primórdios da colonização francesa, com a implementação do sistema de plantação e do tráfico de escravos, com o objetivo de compreender a sua situação histórica, econômica e social na contemporaneidade, e, igualmente, a complexidade dos questionamentos identitários, que, segundo Glissant, constituem os fundamentos históricos da alienação coletiva da Martinica. Quero ressaltar que meu estudo vai até os anos 1970/1980. Não abordei as transformações ocorridas na sociedade martinicana a partir de então, uma vez que me baseei fundamentalmente na análise histórica e cultural feita por Glissant em *Le discours antillais*, lançado em 1981, ano da publicação de seu romance *La case du commandeur*, cuja narrativa retoma a problemática e os questionamentos analisados pelo autor naquela obra.

No terceiro capítulo, analiso a articulação entre o pensamento teórico de Glissant e a sua escrita literária partindo, conforme já pontuei, das noções “glissantianas” e de sua visão acerca da interdependência entre natureza e cultura; analisei, no processo da escrita em *La case du commandeur* (1981) – denominada por Glissant de a “Poética da Língua”, como o escritor

elabora, através do pensamento poético, isto é, da linguagem metafórica e ficcional, a denúncia do desapossamento cultural e, ao mesmo tempo, a construção utópica da coletividade como um povo solidário através da reapropriação da relação dos homens com o seu país/paisagem e com o seu entorno geopolítico. A partir das histórias de vida dos descendentes do primeiro africano do tráfico que se tornou um “marron”, isto é, um africano que resistiu à escravidão fugindo para as montanhas, *La case du commandeur* (que passo a denominar LCC), em uma cronologia invertida, parte dos anos setenta, para gradativamente, através das gerações, voltar ao tempo em que o primeiro africano foi desembarcado nas Antilhas francesas.

Na análise de *Le quatrième siècle* detive-me na narrativa sobre a abolição da escravidão na Martinica, contrapondo-a primeiramente à análise do texto da historiadora martinicana Marie-Hélène Léotin sobre a *Insurreição antiescravagista de 22 de maio de 1848* (1992), e à análise de um artigo do jornalista Pierre Dessalles, citado pela historiadora, sobre o mesmo fato histórico. Busquei demonstrar como Glissant, ao mesmo tempo em que elabora a relação da coletividade com a sua história, desmistifica o discurso da História oficial. O romance *Le quatrième siècle* (1964) (que passo a denominar LQS), é considerado por Glissant como a Poética da História. Sua estrutura se dá na forma de diálogos intercalados por monólogos, envolvendo dois personagens centrais: o velho feiticeiro, Longoué, último descendente de uma família de *marrons*, habitante das montanhas onde está preservado o saber ancestral africano; e o jovem Mathieu, habitante da cidade, de formação cartesiana. Mathieu, de quem sabemos através do romance *La Lézarde* (1958), que se tornará arquivista e historiador, questiona o velho feiticeiro sobre o passado de sua ilha, na tentativa de compreender a história de sua comunidade, que só possui desse passado resíduos, rastros, negatividades. Trata-se, pois, para a coletividade, de reinventar seu passado a partir desses fragmentos dispersos.

Igualmente, quero ressaltar a importância do pensamento poético tanto na estrutura de meu texto, quanto na análise da escrita de Édouard Glissant e de Mia Couto, no terceiro e no quinto capítulo, respectivamente. Na verdade, à medida que eu imergia na escrita “glissantiana”, meu próprio texto transformava-se, e o discurso poético se impôs como necessário à captação do universo cultural e da linguagem dos dois escritores. Com efeito, na obra de Glissant não existem fronteiras discursivas entre a produção teórica, a poesia e a ficção, pois segundo o autor é necessário que o pensamento poético irrigue o pensamento racional na busca do conhecimento. Nesse sentido, Glissant pertence ao chamado “Século de Borges”, devido à ausência de fronteiras discursivas em sua obra, e à sua reivindicação do poder visionário do imaginário. Como bem o explica Souza (1999, p. 27):

É importante reconhecer que a máquina produtora de ficções permeia as disciplinas e não constitui privilégio apenas da literatura, entendida como a ocupante de um lugar especial e hegemônico. A diluição do conceito de um só paradigma norteador do pensamento contemporâneo é de extrema importância para se refletir sobre a relação de superfície e de horizontalidade entre as disciplinas. É impossível pensar, a partir dessa reviravolta

conceitual, no estabelecimento de articulações hierárquicas e verticalizadas na relação entre os discursos. Neste sentido, o século XX passa, inevitavelmente, por explicações que vão da filosofia à ficção, permeadas por inserções de natureza histórica, psicanalítica, antropológica e política.

Em minha análise da escrita “glissantiana”, busquei demonstrar como a imaginação criativa em Glissant penetra na matéria do mundo, criando dessa forma imagens inusitadas, que têm o poder de transformar o imaginário dos homens, reinventando o real, como bem o explica Ricoeur (1975, p. 301<sup>1</sup>):

A conveniência, o caráter apropriado de certos predicados verbais não representam indícios de que a linguagem não somente organizou de outra forma a realidade, mas que ela tornou manifesta uma maneira de ser das coisas que pode dessa maneira existir, graças à inovação semântica? O enigma do discurso metafórico parece consistir no fato de que ele ‘inventa’ no duplo sentido da palavra: o que ele cria, ele descobre; e o que ele acha, ele inventa.

No quinto capítulo, apresento uma análise dos romances de Mia Couto, *Terra sonâmbula* (TS) e *A varanda do Frangipani* (AVF).

*Terra sonâmbula* (1992) rompe com a linearidade da narrativa. Sua estrutura apresenta duas narrativas que se alternam ao longo do romance: onze capítulos e onze cadernos – os cadernos de Kindzu. O narrador Kindzu percorre o país devastado pela guerra pós-independência e registra em seus cadernos as histórias de vida, as tradições e mitos das populações rurais, cujas comunidades foram destruídas. Os capítulos, por sua vez, narram a história do velho Tuahir e do menino Muidinga, que perambulam pelas estradas desertas invadidas pela desolação e os destroços da guerra. As duas narrativas interpenetram-se graças à leitura dos cadernos na voz da criança Muidinga. E as histórias narradas nos cadernos reacendem os sonhos e a esperança no velho e no menino. Conforme salientam Angius e Angius (1998, p. 35), *Terra sonâmbula* compreende um “sistema de histórias encaixadas, cuja unidade situa-se fora dessas histórias e apresenta-se como um romance de complexa estrutura em que o verdadeiro protagonista é Moçambique”.

Publicado quatro anos após o fim da guerra pós-independência, em 1996, o romance *A varanda do Frangipani* (AVF) é marcado pela desesperança. AVF narra a desestruturação das comunidades tradicionais, das famílias, dos valores ancestrais e da memória cultural. O espaço da narrativa é uma antiga fortaleza colonial transformada em asilo, na jovem nação moçambicana. Nesse novo contexto, os espíritos dos antepassados e a fala dos anciãos perderam sua função social. Os velhos abandonados por suas famílias, excluídos de suas comunidades sofrem horrores e maus-tratos nesse asilo administrado pelo Estado “modernizador”, no qual a corrupção alastrou-se, contaminando todas as instituições públicas.

Nesse quinto capítulo, busquei compreender a complexidade da diversidade cultural da nação moçambicana a partir das noções “glissantianas”.

<sup>1</sup> Salvo indicação, os trechos citados foram traduzidos pela autora.

Quero ressaltar que traduzi os textos de Glissant aqui citados com o objetivo de tornar mais agradável e reduzir os obstáculos ao encontro do leitor com o seu texto, que, conforme destaquei, se caracteriza pela opacidade. Contudo, pela mesma razão, arrisquei uma licença poética ao rigor metodológico, optando por introduzir no corpo do texto as citações de Glissant em francês somente nos casos em que o texto original seria necessário para a elucidação da análise.

Finalmente, gostaria de expressar que a incursão no universo literário e cultural de Glissant e Mia Couto representou para mim uma viagem prazerosa e enriquecedora, que me permitiu não só apreender a complexidade das relações entre as literaturas e as culturas, mas, sobretudo, funcionou como uma espécie de “Desvio”, no sentido “glissantiano” do termo, que certamente modificou meu olhar e minha percepção da minha própria cultura.

## 2 A IDENTIDADE CULTURAL EM ÉDOUARD GLISSANT

Édouard Glissant constrói sua abordagem da identidade cultural a partir da análise crítica dos pressupostos metafísicos que fundamentam o sistema da racionalidade ocidental. Estes estão na base das teorias sobre a identidade e o conhecimento abstratos, e dão suporte ao projeto político-ideológico do Ocidente fundamentado em valores universais que correspondem, na verdade, a valores de uma cultura particular que serão considerados como válidos para todos os povos e culturas. Segundo o autor, os pressupostos metafísicos, teorias e conceitos das culturas europeias, que foram violentamente disseminados e impostos às demais culturas pela colonização europeia, continuam em nosso presente histórico a serem estratégica e hegemonicamente distribuídos e inculcados, em escala global, à diversidade das culturas, através do controle ideológico exercido pelos meios de comunicação e o mercado. Em relação ao sistema de pensamento, ou pensamento de sistema ocidental universal, o autor analisa a separação que se processou na Europa, no limiar entre a Idade Média e o Renascimento, entre o pensamento herético, místico, e o pensamento racional:

A Idade Média é como um teatro trágico, no qual se vê duas ordens de ideias ou de tipos de fé se enfrentarem, se encontrarem, se distanciarem, fazerem vibrar um verdadeiro jogo dramático, intenso e desordenado: por um lado a verdade do ser em busca de si através de meios ou trêmulos, ou às apalpadelas, ou aproximativos, ou transcendentais, no sentido pleno de uma mística, por outro lado a adesão a uma generalização sistêmica, na qual já aparece a ordem do universal [...] O pensamento da ordem ou de sistema, que é o pensamento universal, que é o pensamento católico prevalecerá muito certamente sobre o pensamento místico, ainda que não se possa dissociá-los muito bem. (GLISSANT, 2008, p. 20)

Na Europa, o pensamento herético, místico será punido e reduzido ao silêncio até o momento em que as divergências entre as duas visões de mundo culminarão no aparecimento das religiões protestantes e na explosão das guerras religiosas. Ora, segundo Glissant, quando se iniciou a colonização europeia das Américas esta separação já havia sido legitimada; e foi, portanto, este pensamento da ordem racional, veiculado, dentre outros, pelo catolicismo, que foi exportado e deu suporte ideológico à colonização do povos transoceânicos. Estes não vivenciaram o processo histórico da não separação entre o pensamento herético e místico, e o pensamento racional. Sendo assim, ainda segundo Glissant, o Ocidente que engendrou suas próprias heresias, para logo em seguida combatê-las, somente exportou para o resto do mundo o pensamento universal, que rege os sistemas, ou o sistema de pensamento. Em nossos dias, exporta o inglês como língua hegemônica, e através do inglês exporta outras linguagens universais, como a linguagem tecnológica e o comércio

capitalista, no qual o consumo se torna consumo. Segundo Glissant, a modernidade buscou diluir a dissociação entre o pensamento racional e o pensamento herético, místico, reconciliando os opostos. E a ordem do universal, generalizável a todos os povos e culturas, foi obrigada a admitir que as margens existem e são habitadas. Em nosso presente histórico, face à natureza difratada e inextricável do mundo, o autor sustenta que necessitamos voltar ao drama da Idade Média, aos pré-socráticos, às espiritualidades africanas, e ao pensamento poético para compreendermos como se processou essa separação entre sistema e não sistema, e sabermos como lidar com as relações entre a ordem e a desordem do mundo: “Será que o pensamento universal, que se efetivou tão suntuosamente no Ocidente, é ainda capaz, sozinho, a partir de seu sistema, de nos fornecer aberturas de horizonte, para o mundo no qual vivemos atualmente?” (GLISSANT, 2008, p. 25)

O autor pontua que as culturas da Neo-América<sup>2</sup>, que sofreram o impacto do pensamento universal de forma global posto que emergiram do ato colonizador, estariam mais aptas a questionar criticamente os valores e conceitos universais; ao passo que as culturas que pré-existiam à colonização europeia, como por exemplo as africanas, ao sofrer o impacto dos valores e conceitos universais elaborados no Ocidente, no que tange seus aspectos tanto positivos quanto negativos, têm dificuldade de ao mesmo tempo avaliá-los e questioná-los a partir de sua própria problemática histórico-cultural. Isto é perceptível no funcionamento das sociedades africanas e asiáticas, conforme ilustra o autor:

É aí que a coisa se torna difícil para estas culturas variadas que qualificaríamos como inteiras ou salvas ou radicalmente estrangeiras a qualquer natureza do colonizador, e é aí que se coloca a pergunta: saber si, por exemplo, a concepção mesma de Estado, tal como a descobriram e aplicaram com excessos na maioria dos países da África e da Ásia após as descolonizações, não é uma dessas concepções sistemáticas tão formalmente e mimeticamente herdadas do universal ocidental, sem que nenhum dos pensamentos heréticos disponíveis (nem aqueles secretados pelo Ocidente nem os secretados por estas culturas) venha perturbar, ou pelo menos reajustar esta partitura esquematicamente dada e importada. (GLISSANT, 2008, p. 32)

Glissant ressalta que o pensamento universal e de sistema foi obrigado, entretanto, a aceitar a diversidade linguística, já que o latim, em contato com as línguas regionais, passou por um processo de crioulização gerando as línguas modernas europeias:

Um dos grandes valores realmente universais do nosso tempo, o latim, a língua latina, enquanto símbolo de todas as línguas eruditas, e das línguas mães (indo-europeias), foi aos poucos crioulizada e gerou as línguas “latinas” (e o latim popular do teatro cômico). O universal teve que passar por isso. É uma operação interessante, a partir da qual pode se propor as

<sup>2</sup> É. Glissant, como Darcy Ribeiro, no Brasil, e Emmanuel Bonfil Batalla no México, dividem culturalmente as Américas em três: a Meso-América – a América dos povos autóctones; a Euro-América – a América daqueles que chegaram provenientes da Europa e que preservaram no novo continente seus usos, costumes, e tradições; e a Neo-América – que corresponde à América da Crioulização, em cujo povoamento é a África que prevalece. Nessa divisão em três Américas não existem fronteiras, e sim imbricações. E a Neo-América, ao mesmo tempo em que absorve empréstimos da Meso-América e da Euro-América, tende a influenciar as outras duas Américas.



seguintes conclusões: o universal não possui uma língua universal. Ó! O universal que triunfa enquanto sistema não consegue preservar o latim como uma das línguas do universal: ele é obrigado a compor (com) as línguas regionais. O universal compõe a diversidade! O universal, temos que reconhecê-lo, não possui uma língua. (GLISSANT, 2008, 26).

Sua crítica à metafísica ocidental aproxima-se das preocupações da “desconstrução” do filósofo francês Derrida enquanto tomada de posição filosófica. Efetivamente, Glissant (1981, p. 13) propõe que no nosso presente histórico a abordagem da Relação (ALBERGARIA ROCHA, 2003, p. 31-39) nas e das culturas seja realizada através da análise dos discursos dos povos. E, ao fazê-lo, tece um não sistema de noções que oriente essa abordagem, uma vez que esse não sistema da Relação não contém elementos que possuam existência autônoma porque o “todo” das culturas, na sua concretude (que o autor opõe à abstração como metodologia de apreensão do real) está em permanente movimento. Esta confluência das culturas e noções elaboradas por Glissant questiona o sistema metafísico ocidental, estruturado em oposições “conceituais” binárias, e, com isso, aproxima-se da noção derridiana de “Différance”:

Numa língua, no sistema da língua, não há senão diferenças. Uma oposição taxinômica pode, pois, fazer delas o inventário sistemático, estatístico e classificatório. Mas, por um lado, essas diferenças jogam: na língua, na fala também e nas trocas entre a língua e a fala. Por outro lado, as diferenças são, elas próprias, efeitos. Não caíram do céu inteiramente prontas[...] O que se escreve diferença será, portanto, o movimento de jogo que “produz”, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isso não significa que a *diferença* que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples, e, em si, imodificado, indiferente. A diferença é a “origem” não plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças [...] Retendo, senão o conteúdo, pelo menos o esquema da exigência formulada por Saussure, designaremos por *diferença* o movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios em geral se constitui “historicamente” como tecido de diferenças (DERRIDA, 1968, p. 42, grifos nossos).

Entretanto, como bem precisa Glissant, as preocupações dos intelectuais e escritores dos países ditos “periféricos” não se confundem com as preocupações de seus pares ocidentais. Os primeiros se preocupam em lançar as bases de um conjunto textual próprio, em construir um sujeito coletivo, em trabalhar a dialética da oralidade e da escrita. Não estão preocupados em desconstruir o texto, a escrita, o sujeito. Buscam de fato entender as consequências dos pressupostos metafísicos e dos valores ocidentais, tidos como universais, sobre as suas respectivas culturas, e sobre a própria noção de “cultura”, no singular, veiculada pelo Ocidente, posto que, como bem explicita Glissant: “O Ocidente não está situado no Oeste. O Ocidente não é um lugar, e, sim, um projeto” (GLISSANT, 1981, p.12).

Queremos aqui ressaltar que, embora identifiquemos convergências entre a postura analítica de Glissant e a crítica epistemológica realizada pelos desconstrutivistas e pós-estruturalistas no que concerne aos paradigmas teórico-científicos ocidentais, não podemos incorrer no erro de uma precipitação apenas reduzindo o primeiro aos segundos. Glissant respira, sim, aquela atmosfera

cultural efervescente dos anos 50/60 na França, participando e sendo vivamente influenciado pelos debates, estudos e propostas que germinaram naquele período. Contudo tal influência será processada junto a seus pares, de forma singular, pela sua capacidade de ser plural, conforme ele mesmo explica:

Quando cheguei a Paris, conheci dois tipos de relações de natureza esquizofrênica, que não tinham nada a ver uma com a outra, que não tinham nada em comum. De um lado minhas relações completamente naturais com meus camaradas e amigos antilhanos, martinicanos, guadalupianos ou guianenses, feitas de cumplicidade, e a convivência de jovens poetas e escritores franceses como Giroux, Jean Laude, Henri Pichette, Maurice Roche, Jean Paris, Paul Meyer e Jacques Charpier. Foi também em Paris que conheci Katebe Yacine e Tchicaya U'Tamsi: todos os descentrados marcavam encontro no Centro. Maurice Roche, Henri Pichette, Roger Giroux são todos marginais. [...] Marginais no sentido em que, sendo poetas e escritores muito diversos, todos concebem que a poesia funda sua própria dimensão e sua própria pesquisa, sua exigência, sim, uma exigência *poêmica* absoluta. (GLISSANT, 2008, p. 51, 52, 53)

No mesmo período Glissant também participa ativamente do movimento crítico desencadeado pelos intelectuais das colônias e ex-colônias, que será denominado por E. Said (1995, p.334) de “a viagem para dentro”. É nestes termos que Said destaca a produção literária de intelectuais das chamadas regiões coloniais e/ou periféricas, que assumirão para si a “tarefa crítica e revisionista de enfrentar a cultura metropolitana, utilizando as técnicas, discursos e armas do saber e da crítica antes reservados somente aos europeus” (SAID, 1995, p. 305):

A viagem para dentro, assim, constitui uma variedade particularmente interessante da obra cultural híbrida. E o fato de existir é um sinal de internacionalização adversária, numa época de manutenção das estruturas imperiais. O logos já não reside exclusivamente, por assim dizer, em Londres e Paris. [...] A viagem para dentro, assim, constitui uma variedade particularmente interessante da obra cultural. A história já não ocorre unilateralmente, como pensava Hegel, do Oriente para o Ocidente, ou do Sul para o Norte, tornando-se mais elaborada e desenvolvida, menos primitiva e atrasada à medida que avança. Pelo contrário, as armas da crítica tornaram-se parte do legado histórico do império, em que as separações e exclusões do ‘dividir para dominar’ são apagadas e brotam novas configurações surpreendentes. (SAID, 1995, p. 306)

O olhar crítico de Glissant se exerce sobre o sistema metafísico ocidental como um todo. A prevalência da racionalidade, o pensamento abstrato, a questão do “Ser” e da “essência” que o singulariza na constituição histórica do indivíduo portador de uma “identidade abstrata”, a generalização do particular ocidental como universal, o conceito de totalidade abstrata, a transparência do “real” e seus corolários – a transparência e objetividade do conhecimento –, a imposição da História em detrimento das histórias dos povos colonizados, dentre outros, são analisados do ponto de vista destes últimos. Mais precisamente, Glissant questiona o arcabouço teórico ocidental a partir da observação e estudo das culturas híbridas dos povos das Américas que emergem da colonização europeia, e cuja história traz a marca do tráfico e da escravidão:

Há uma diferença entre o deslocamento (provocado pelo exílio ou pela dispersão) de um povo que continua sua existência em terras estrangeiras, e a travessia (o tráfico) de uma população que, em terras estrangeiras transforma-se em uma outra coisa, em um dado novo do mundo. É preciso tentar surpreender nesta transformação um dos segredos mais bem ocultados da Relação. Graças a esta transformação podemos compreender que histórias entrecruzadas estão em plena elaboração, colocam-se ao nosso conhecimento, e produzem o sendo. Nós renunciamos ao Ser. [...] A Relação (que é ao mesmo tempo relação e relato, ato e discurso) se substitui àquilo que só em aparência poderia constituir o princípio mesmo da relação, o seu “motor”, dito e havido como universal. (GLISSANT, 1981, p. 28)

A partir dessa perspectiva, Glissant discute a construção histórica e ideológica dos conceitos elaborados pela filosofia ocidental ao longo de sua História e que deram suporte ideológico à conquista e dominação dos povos do mundo. A esse arcabouço conceitual que deu sustentação à generalização do “Uno”, como ideologia dominante, Glissant opõe a concretude da “Totalidade-Terra” realizada, isto é, a presença no mundo da diversidade dos povos que conquistaram e continuam lutando para conquistar o seu Lugar<sup>3</sup>, libertos da dominação do “Uno”. “O Uno não prevalece, nem tão pouco o único, nem a unidade. A totalidade os tritura e os realiza” (GLISSANT, 1997, p. 155). A ideologia dominante dos povos do “centro” tenta ainda hoje ignorar o esfacelamento dessa “unidade” no mundo, impondo à diversidade uma representação identitária que passa, no nosso presente, conforme já dissemos, pela hegemonia do “mercado e do pensamento único”, através da criação de múltiplos mecanismos e estratégias de standardização e de uniformização da cultura - o “singular” ocidental continuando a impor-se à pluralidade das culturas dos povos.

Buscando traçar o caminho da crítica superadora da lógica ocidental, Glissant parece inspirar-se, dentre outros, no pensamento inovador de Deleuze e Guattari (1996), sobretudo no que se refere à noção de “rizoma”. A imagem ou modelo rizomático pretende-se contrapor à lógica binária cartesiana configurada na imagem da árvore-raiz: a lei do “Uno” que se torna dois, que se repartem em quatro, e assim sucessivamente; mas sempre referidos a um centro ordenador, superior. Diferentemente dos “sistemas arborescentes”, o “rizoma” é representado como haste subterrânea superficial, ramificando-se em todos os sentidos. No rizoma estão contidos os seguintes princípios:

- a) conexão e heterogeneidade: diferentemente da árvore ou raiz que se distribuem a partir de um ponto fixo, de um centro, no rizoma qualquer ponto pode e deve conectar-se com quaisquer outros pontos;

<sup>3</sup> A noção glissantiana de Lugar dilui o conceito de “território” e, por conseguinte, as idéias de nação, região ou etnia fechadas sobre si mesmas, arraigadas em seus valores particulares, onde a visão do “outro” é sempre excludente. A abertura das culturas particulares à confluência das culturas solicita culturas fortes, independentes, conscientes de seus valores de troca, engajadas na defesa de seu Lugar cultural e de seu ecossistema porque elas necessitam resistir às forças uniformizadoras do mercado e da globalização. O Lugar é incontornável: as culturas só conseguem agir na Totalidade-Terra, isto é, na Relação, a partir do ato exercido em seu Lugar.

- b) multiplicidade: uma multiplicidade (o múltiplo tratado como substantivo) não tem relação com o “Uno”, nem como sujeito, nem como objeto (ou seja, unidade de medida), “mas somente determinações, grandezas, dimensões [...]. Uma tal multiplicidade não varia suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16, 32);
- c) ruptura a-significante: contrariamente aos cortes significantes que separam e/ou atravessam estruturas, um rizoma permite ser rompido em qualquer lugar, do mesmo modo como pode ser retomado a partir de qualquer uma de suas outras linhas. O que implica na sua capacidade dinâmica e mutante de conter linhas de segmentaridade - “segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16); e também conter linhas de fuga, ou linhas de “desterritorialização”; sempre remetidas umas às outras. Assim sendo, os fluxos de “territorialização” e “desterritorialização” constituem o devir dos termos (de diferentes naturezas) postos em relação: cada qual assegurando a reterritorialização do outro;
- d) cartografia e decalcomania: o “rizoma” foge inteiramente ao modelo estrutural ou gerativo - lógica da árvore, que supõe os princípios de decalque reprodutivos ao infinito. O “rizoma” não reproduz decalques, ele constitui o mapa: “o mapa é aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente [...] Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ao Mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22). Trata-se então, de inverter este movimento (porém não de forma simétrica), ou seja: “religar os decalques ao mapa, relacionar as raízes ou as árvores a um rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23).

Em síntese, no rizoma, o “Uno” é necessariamente subtraído, conectando uma multiplicidade de hastes, linhas de diferentes naturezas que se metamorfoseiam continuamente: “[o rizoma] não se deixa reduzir nem ao Uno nem ao múltiplo [...] Ele não é feito de Unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual cresce e transborda” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 32).

Ressaltar aqui a proposta filosófico-metodológica de Deleuze e Guattari, fundamentada no rizoma por oposição ao sistema-árvore que domina todo o pensamento ocidental, parece-nos de fundamental importância. À medida que adentramos o pensamento de Glissant, reconhecemos como nosso autor vai processar, de forma ilustrativa e peculiar, o modelo rizomático por oposição ao modelo árvore. Opondo-se à fixidez dos “conceitos” com que o pensamento objetivo apreende o real, Glissant tece “noções”, eixos significantes, paciente e repetitivamente, ao longo da sua obra, que é para ele uma obra “voluntária” orientada por uma “Intenção” sempre diferida:

Não existe intenção que resista à força de expansão daquilo que é imaginado. Entretanto, não existe obra alguma que, em seu processo de elaboração, não se arme de uma única

inalterável e frequentemente incomunicável intenção. Esta, ao se realizar, se camufla; este centro (que a intenção constitui) se fragmenta, no momento em que se esclarece. Durante este mesmo tempo, o projeto da obra, por ser difuso e em seguida difundido, se concentra, se fortifica. Temos então duas vertentes: o que é imaginado desvia a intenção; entretanto, a intenção fixa aos poucos o imaginário e o obriga a curvar-se a ela [...]. À medida que o ser se aproxima da realização da intenção, descobre que esta realidade criada não corresponde àquela que havia ambicionado, e que a verdade da intenção amadurecia muito mais na massa inconsciente de dados subentendidos pela intenção (que servem de base à intenção), do que na consciência intencional. A obra que realiza a sua intenção desvela um outro propósito (oculto) do autor, e que permanece aberto: a ser realizado. O escritor é sempre o fantasma do escritor que deseja ser. (GLISSANT, 1997, p. 35).

A importância do pensamento poético na busca do conhecimento orienta a Intenção Poética de sua escrita. Este se caracteriza pela densidade, opacidade e movimento, em contraposição ao pensamento racional hegemônico. Para o autor, a diversidade das culturas presentes hoje no mundo e o inconsciente cultural das humanidades deixaram de ser apreensíveis a partir da pressuposição de transparência. O pensamento poético, que é pensamento tênue, rizoma que divaga, tece fios que se entrelaçam a partir do seu Lugar cultural, em sintonia interativa com a trama da Relação planetária das culturas da nossa Totalidade-Terra, realizada graças às lutas dos povos e aos avanços tecnológicos. Ele não impõe sua trama como modelo, nem como exemplo generalizável a todas as culturas. Segundo Glissant, o movimento da matéria, que antecede a própria constituição das formas no real, é caracterizado hoje pela vertigem da aceleração, da precipitação (do tempo, dos contatos culturais, da informação, etc). Essa vertigem do movimento do espaço-tempo impede a fixação, a cristalização dos indivíduos e das culturas e, por conseguinte, dilui a fixidez que está implícita nos “conceitos”, nas fórmulas, nos signos linguísticos e seus sentidos “próprios”, bem como nos sistemas de pensamento. Assim, a “impermanência” do “Ser” vem hoje confirmar o “Sendo” em movimento e transformação contínua que caracteriza as culturas compósitas, cuja identidade cultural é resultante do processo de Crioulização<sup>4</sup> no qual a identidade raiz-rizoma vai ao encontro de outras raízes. Glissant opõe as culturas “atávicas”, e que são culturas de “raiz única”, enraizadas em um território cujo processo de Crioulização se deu em um passado longínquo, às culturas “compósitas”, as que estão sempre *en mouvance*, e nas quais o “Sendo” se afirma em contraposição ao “Ser” ocidental, portador de uma “Essência” que o singularizaria.

As culturas e os povos estão hoje interligados e suas transformações, conforme já dissemos, não são mais captáveis em variáveis que poderíamos decompor e analisar. Do ponto de vista do autor, o pensamento poético visionário, em sincronia com a Totalidade-Terra, ao elaborar a linguagem imagética concreta – que se caracteriza pela acumulação, pela redundância, pelo infinito

<sup>4</sup> A noção de crioulização corresponde a um processo de choques, harmonias, distorções, recuos, rejeições, atrações entre elementos de culturas diferentes. (GLISSANT, 2005, p. 23). O termo foi cunhado pelo autor a partir da observação do processo de elaboração das línguas crioulas, línguas compósitas, nascidas do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros e cuja resultante era imprevisível. Glissant estende a noção de crioulização ao processo de convergência das culturas no nosso presente histórico: “E o que está realmente acontecendo no mundo é que estão sendo criados microclimas e macroclimas de interpenetração cultural e linguística” (GLISSANT, 2005, p. 23).

jogo de nuances entre o claro e o obscuro, e pela evasão e divagação do real e dos signos -, pode perscrutar esse movimento vertiginoso na tentativa de captar lugares-comuns<sup>5</sup>. Não se trata de negar o pensamento racional, mas de irrigá-lo com o “pensamento poético”. Este é um aspecto fundamental e fundante do pensamento de Glissant:

O idealismo consagrou no Ocidente a ruptura entre função poética e busca do conhecimento. Os poetas foram objeto de uma exclusão, mais ou menos desde que a ideia platônica subiu ao céu do pensamento, e se acomodaram muito bem a essa situação. Platão os havia banido da polis; mas o que importava? Os poetas se reservavam, em companhia da Musa, os domínios (sem fronteiras ameaçadas) da sensibilidade, da graça, da ficção, sem incomodar ninguém [...] A partir desse momento, insistiram em encantar a poesia com o eco de seus charmes, tentaram reduzi-la à agradável diversidade de um jogo privilegiado, ela devia na indecisão de sua intenção ir em busca da revelação sempre indecisa do mundo, revelação da qual todos sentimos nostalgia. Isto significa então, que a poesia ao mesmo tempo em que tentava ultrapassar a si mesma, se renegava; que Ronsard iluminava Ronsard; e que, no final das contas, obcecado por uma verdade, imbuído de um poder que lhe foi delegado, o poeta exigiu sua autonomia em relação à ciência, sua liberdade em escolher o seu caminho, os espaços a serem por ele desbravados. Baudelaire trouxe à poesia a exploração da “profundeza”, e Rimbaud o tempo do “conhecimento”. Com eles a Musa desapareceu. (GLISSANT, 1997, p. 57).

Uma das preocupações recorrentes na escrita de Glissant é a de que a função urgente no aqui/agora do escritor, do poeta, de todo artista, é despertar e dilatar o imaginário das humanidades, reunindo novamente poesia e conhecimento, tal como Rimbaud havia tentado. Entretanto, o autor explica que a proposta de Rimbaud era prematura para a época em que viveu. Em nosso presente histórico a poética da Relação persegue essa reaproximação, que se tornou necessária à construção da esperança e de uma nova Utopia, conforme explica o autor:

A Utopia, por tradição e no Ocidente, sobretudo, desenha uma forma perfeita e lhe prescreve uma realidade que o espírito se coloca como objetivo reformar. Poderíamos dizer que sua intenção e seu trabalho são antes de tudo normativos. Um objeto a transformar (a Cidade, a Sociedade, as Humanidades), uma finalidade de perfeição, e uma atividade normativa. [...] Na busca desta Medida, o projeto utópico eliminou aquilo que ele acredita ser inútil, acessório, contingente. [...] Nossas utopias não projetam a reforma de um objeto. [...] Nossas utopias se preocupam em conciliar toda e qualquer Medida e todos os Incomensuráveis. Sua função nos parece ser a de acumular, mais do que eleger. Sua arte recita a totalidade, que só seria totalitária se ela supusesse um Modelo. (GLISSANT, 2005, p. 141-142)

A metamorfose das categorias espaço-tempo e a concretude das infinitas variáveis das realidades culturais tecem a trama de sua escrita poética que busca o conhecimento dentro e através

<sup>5</sup> Glissant atribui aos escritores, poetas e artistas em geral a responsabilidade de expressar o imaginário do mundo através de um pensamento intuitivo, não informativo, que parte das formas particulares de um Lugar para reencontrar os Invariantes e Lugares Comuns (sem traço de união), comuns a todos os povos, agindo dessa maneira na matéria mesma do mundo. Os Invariantes não se confundem com os “estilhaços” informativos disseminados pelo mundo pela mídia internacional sob o poder do capital internacional, e cuja função é a de camuflar as verdadeiras forças da Totalidade-Mundo, os Lugares Comuns e os Invariantes.

da profusão, da acumulação, da repetição e da redundância. Segundo Glissant, o espaço-tempo e as culturas são transformados, redimensionados pela multiplicidade de conexões, pela acumulação e diversidade dos dados culturais, pela imprevisibilidade das resultantes, pela errância. O real flui, move-se, não constitui uma unidade estática e seu movimento não avança de forma contínua em direção a um ideal, a um absoluto, a uma essência, mas sim fragmentariamente e em diversidade. Todos esses “deslocamentos” e a sua consciência imediata, que nos atravessa e às culturas, são eixos determinantes no pensamento “glissantiano” e na análise da “Relação” dentro da “Totalidade-Terra”, apreensível em sua fragilidade e opacidade graças ao pensamento poético.

Nas redes da Relação glissantiana as culturas e os homens não “são”, mas “estão”, ou seja, as culturas e os homens não possuem um “Ser” que lhes seja específico. As culturas e os homens “estão” sempre em movimento e em mutação contínua na “Relação”. O movimento caracteriza-se pela imediatividade e a violência do choque entre culturas que vivenciam tanto concepções de tempo, quanto tempos históricos, diferenciados. Esse choque expressa-se através das imagens, caras a Glissant, do *maëlstron*, do *cyclone* e da paisagem *irruée* das Américas:

Cada vez que retorno às Américas, seja a uma pequena ilha como a Martinica, que é o país onde nasci, ou ao continente americano, levo um choque com a abertura da paisagem. Para mim, a paisagem das Américas é “irruée” – é uma palavra que eu fabriquei evidentemente – e que contém irrupção e arremesso/precipitação, erupção; e contém talvez muito de real e muito de irreal. (GLISSANT, 1995, p. 13).

A consciência que os povos têm das relações e das influências das culturas, umas sobre as outras, é também imediata. Os contatos culturais e suas repercussões sobre as culturas (que vivem temporalidades diferentes, mas estão sujeitas às mesmas influências) são abruptos. Essa tomada de consciência é uma das características importantes do nosso presente histórico; os povos que vivenciaram transformações lentas, provenientes de contatos culturais que ocorriam em um tempo durativo, não tiveram consciência de suas metamorfoses culturais, como nos explica Glissant:

O lapso temporal imenso remete mais a uma questão de não-consciência, a uma não-consciência da coisa, o que não se confunde com inconsciência, do que a uma questão de tempo. Quaisquer que sejam as dificuldades, quaisquer que sejam as dimensões –as diversas durações do tempo, as lentidões –, a diferença fundamental nas relações entre as culturas hoje, é que temos conhecimento dessas relações. A própria noção de conhecimento das relações, de conhecimento dos fenômenos ligados às relações entre as culturas, produz a imediatividade. (GLISSANT, 1995, p. 72).

As transformações das culturas são marcadas pela opacidade: ou seja, o que se constitui como “ordem” se desfaz em “desordem” inovadora, e vice-versa; a “medida”, o “comedido” movimentam-se, abrem-se ao “incomensurável” porque tudo o que tende ao classicismo (enquanto expressão da ordem) expande-se para o barroco que é acumulação, profusão. Nesse processo cabe ressaltar que, segundo Glissant, as culturas compósitas tendem ao atavismo, enquanto que as



culturas atávicas dilatam-se em culturas compósitas. Não nos é mais possível, portanto, ignorando o movimento e a impermanência, cristalizar o nosso olhar, a linguagem, os signos, nem tampouco o instrumental teórico, se quisermos apreender as culturas e as humanidades.

Sua proposta para a abordagem das culturas no nosso presente históricoreivindica a acumulação – que é profusão barroca, diversidade, repetição, redundância –, e se contrapõe ao conceito estático de estrutura, de unidade. Nos povos emergentes, a lúcida escavação da realidade “construída” pela desordem colonial, as perguntas sem respostas, as negatividades, a realidade densa, compacta, acumulam-se em blocos, não emergem dentro de uma linearidade lógica. Portanto: “A acumulação é a técnica mais apropriada para desvelar uma realidade que se dispersa” (GLISSANT, 1981, p.13).

Dentro da proposta glissantiana, um outro dado igualmente importante a ser considerado no nosso presente, no que concerne à vida humana e às culturas, é a “impredizibilidade”. A “impredizibilidade” é uma das bases da Teoria do Caos e opõe-se aos pensamentos sistêmicos que visam à “predizibilidade”. Contra o argumento de que a “impredizibilidade” levaria ao pessimismo e ao abandono da capacidade de luta, Glissant opõe a força poética do imaginário. A esse respeito o autor diz o seguinte:

A “impredizibilidade” sempre provocou medo nas culturas, sobretudo no Ocidente, talvez menos no resto do mundo. As culturas ocidentais tenderam sempre para a predizibilidade, o que significa: construir castelos na areia [...] E ter de renunciar a isso talvez seja assustador para o pensamento. Penso que a “predizibilidade” teve, conheceu seus excessos. Isto porque a bela fórmula “mudar o mundo” aos poucos transformou-se em colocar o mundo em mapa, em sistema [...]. Conhecer a “impredizibilidade” é sintonizar-se com o seu presente, com o presente que vivemos, de uma outra maneira, não mais empírica nem sistemática, mas poética. Dizem, na França, que a poesia está morta. E eu, ao contrário, penso que a poesia, e em todo caso, o exercício do imaginário, a visão profética tanto do passado quanto dos espaços longínquos constitui, em toda parte, a única maneira que temos de nos inscrever na “impredizibilidade” da relação mundial. (GLISSANT, 1995, p. 75)

Glissant introduz, igualmente, em sua abordagem das culturas, a noção de errância moderna, a qual implica a luta contra as intolerâncias que advêm da noção de território e do sentimento que o elegera. O errante aqui não é mais nem o viajante, nem o conquistador; ele busca conhecer a totalidade do mundo e sabe de antemão que este conhecimento é impossível. O errante mergulha nas opacidades do mundo e recusa sua transparência evidente. “O pensamento da errância é uma poética, e que subentende que a um dado momento falará. E a fala da errância é a fala da Relação” (GLISSANT, 1990, p. 31). A errância moderna se contrapõe à errância conquistadora, errância da “descoberta” ocidental, que visa fundar um território. Na nova errância, o território desaparece e vemos emergir o “Lugar” cultural, vivido como consentimento ou como sofrimento. A errância moderna desencadeia, igualmente, a errância interna dos indivíduos. Os indivíduos são atravessados por projeções em direção à “Totalidade-Mundo” e vivenciam os reflexos dessas projeções sobre



si mesmo. Essa errância interna provoca exílios internos: a sensibilidade ou a imaginação ficam isolados, alheios ao que se passa à sua volta. Os que ficam são atravessados por essa paixão pelo mundo, que é comum a todos, e chegam a sofrer os tormentos do exílio interior:

Não falo daqueles que em seus próprios países suportam a opressão de um Outro, como é o caso dos Negros da África do Sul. Pois a solução neste caso é visível. [...] Falo deste exílio interior que atinge indivíduos lá onde não existem soluções, ou não existem ainda soluções, quanto à relação de uma comunidade com o seu entorno [...] O exílio interior é a viagem para longe deste enclausuramento. Ele introduz o indivíduo, de maneira imóvel e exacerbada, no pensamento da errância. (GLISSANT, 1990, p.32).

Finalizando, gostaríamos de ressaltar que nosso objetivo foi delinear perspectivas ou linhas de fuga a partir das quais Glissant discute a identidade cultural. Buscamos, igualmente, ressaltar em sua abordagem a importância da busca permanente do ato de conhecer – que nunca se estagna – através do pensamento poético que, em sincronia com a Totalidade-Terra realizada, penetra no rizoma do/com o mundo. Trata-se apenas de um recorte que visa contribuir para uma melhor compreensão da poética de Glissant no que tange ao diálogo das literaturas e das criações artísticas com a complexidade das identidades culturais que se desenham em nosso presente histórico.

As transformações do espaço-tempo e das realidades culturais, os questionamentos e deslocamentos que estão presentes nas noções que o autor propõe para a abordagem da identidade cultural, são constitutivos de sua própria escrita, entrelaçando-se no sentido de que o pensamento divaga do espaço-tempo ocidental à diversidade cultural do mundo, da crítica do arcabouço conceitual das filosofias ocidentais, à criatividade do imaginário, seja na escrita dos poetas e escritores de diferentes línguas e culturas, seja na pintura, na escultura, enfim, nas diversas manifestações artísticas sobre as quais o autor exerce o seu olhar poético-analítico-crítico. Assim, contrapondo-se à metafísica ocidental e ao pensamento analítico abstrato, Glissant reafirma a diversidade e profusão do real e ressalta o poder visionário das literaturas e das artes produzidas pelos povos que irrompem na modernidade e que se confrontam à densidade e à rica diversidade de suas realidades culturais.

# 3 NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT SELECIONADAS PARA A ABORDAGEM DA QUESTÃO IDENTITÁRIA

Neste capítulo apresentamos noções elaboradas por Glissant que nos permitem uma melhor compreensão do pensamento crítico do poeta, romancista e ensaísta. Serão aqui abordadas, dentre outras, as noções de Relação, Opacidade, Crioulização, Lugar, Caos-Mundo, Invariantes, e Lugar Comum. Longe de se serem estanques, elas se entrelaçam, dialogam e se interpenetram.

## 3.1 RELAÇÃO

A noção de Relação ressalta a importância de se considerar a confluência da multiplicidade das expressões culturais dos povos e das minorias na abordagem do fenômeno da globalização, uma vez que o discurso dominante considera, de forma quase que exclusiva, apenas seus aspectos políticos e econômicos. A confluência das culturas está determinando transformações tanto nas sociedades e comunidades, quanto nas sensibilidades dos seres humanos; e os povos, sobretudo os que emergem da colonização, veem-se confrontados a um movimento duplo e aparentemente contraditório: o de seu enraizamento cultural, necessário à sua sobrevivência, e o da Relação da totalidade das culturas:

Nos dias atuais, os problemas deslocaram-se. O problema é o enraizamento das comunidades, porque estas, disseminadas pelo mundo, foram dominadas através do ato da colonização; mas trata-se também do problema da Relação. Percebemos isso em todos os campos: político, econômico, etc... Vemos muito bem que as relações existem, mas não percebemos a Relação, no que concerne à expressão cultural das comunidades. Entretanto a Relação está aí, ela existe. Quer eu queira, quer não, aceite ou não, sou determinado por um certo número de relações que ocorrem no mundo. (GLISSANT, 2005, p. 59).

A noção de “Relação” está vinculada à constatação da “Totalidade-Terra” realizada, que contrapõe-se a uma visão de mundo unitário – o “Uno”. À ideologia do “Uno”, Glissant opõe a concretude da diversidade dos povos presentes hoje na cena do mundo, e esta presença do “Diverso” dissolve os pressupostos metafísicos que fundamentam a concepção de identidade abstrata

generalizável a todos os humanos. A “Totalidade-Terra” é totalidade aberta, em movimento, e em “Relação”:

Após a Segunda Guerra Mundial, temos a presença antagônica dos dois impérios romanos de nosso tempo, os Estados Unidos e a União Soviética, movidos pela mesma crença ingênua, frequentemente comprovada na realidade, de sua preeminência sobre os outros povos. Nesse meio tempo, os povos pobres, devido à sua própria irrupção, haviam permitido que eclodissem as ideias novas da alteridade, da diferença, do direito das minorias, do direito dos povos [...] Não víamos como conceber a derrelição global das humanidades que se encontravam e se enfrentavam nos espaços e tempos do planeta. Então, vinda das intuições científicas, uma ideia pouco a pouco constituiu-se: podíamos estudar o Caos sem sucumbir à vertigem desencantada de suas incessantes transformações (GLISSANT, 1990, p. 149).

A “Relação” é a trama concreta e obscura na qual o silêncio e o aniquilamento das comunidades, seus desregramentos e suas tentativas de liberação se mostram, se dizem nos discursos dos povos. E nossas existências estão atadas por uma multiplicidade de elos obscuros, imperceptíveis, não ainda interiorizados, não ainda conscientes, a este sofrimento do mundo. Calamo-nos, mas este sofrimento provoca “um estrondo de silêncios em nossas cabeças”:

Enquanto nos ocupamos, algo se desprende em algum lugar, de um sofrimento, de um grito, e se deposita em nós. O sal de morte sobre os rebanhos extintos, através de um deserto nômade que certamente não é liberdade. A devastação de povos inteiros [...]. As crianças cegadas por sua incompreensível agonia. Os torturados que veem a morte vaguear ao longe. O cheiro de óleo sobre a areia das peles. A lama que se acumula.[...] O volteio sangrento do planeta nos deixa estupefatos sem que dele ouçamos o menor ruído. Adivinhamos quantos povos no mundo, alertados no mesmo momento por esta mesma emoção e efervescência, são vítimas dessa mesma condição. Eis ao que todo discurso concorre. Não importa se em um canto do mundo somos esgotados em nossas matérias primas, se as multinacionais funcionam em nós de forma crua e dura, se a poluição ainda é suportável, se nossas multidões não são metralhadas por qualquer motivo, e se nem sequer imaginamos as terríveis técnicas construídas por toda parte para obter o lucro e a morte - nós estamos juntos no “desbussolar” do mundo. O irracional mórbido e a necessidade vivaz nos igualam no projeto global [...] O discurso dos povos marca o tempo e ritmo este movimento lancinante, a Relação é primeiramente consciência, que não se sabe como tal, do relatado/relacionado... A análise do discurso sublinha o que pouco a pouco consegue emergir, através de evidências obscuras, da imensa trituração planetária, e permite aos humanos continuar resistindo (GLISSANT, 1981a, p. 12).

A “Relação” pulveriza as ideias de “Ser” e de “Essência” que diferenciam o indivíduo singular e uma cultura particular. Elas definem as culturas como elementos naturais e isso nos leva a evocar os valores comparados das culturas, sustentando-os como estáveis e reconhecidos como tais. No entanto, segundo Glissant, a “Relação” interfere na relação interna dos componentes de cada cultura particular, e na relação desses componentes particulares com as demais culturas, contendo o infinito das possibilidades. Para Glissant, a questão atual colocada às culturas particulares é a de como renunciar à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma “identidade-raiz única”,

para entrar na “Identidade-Relação”, que é “raiz-rizoma”, que vai ao encontro de outras raízes. Para tanto, faz-se necessário renunciar à afirmação segundo a qual “o Ser é relação”, para se considerar que “só a ‘Relação’ é ‘Relação’”. E isso implica a reconversão do “Ser” em “Sendo”, reconversão já realizada pelos povos das culturas compósitas no momento de sua composição cultural. Os povos de “cultura atávica”, tanto ocidentais, quanto orientais, africanos ou ameríndios, têm mais dificuldade em aceitar esse movimento permanente que está contido no “Sendo”:

Os povos indígenas são povos “atávicos”[...]. E apesar do que possam pensar os quebequenses, eles são um povo compósito, em contraposição aos ameríndios que são povos atávicos. Para um povo atávico, será mais difícil admitir a Relação. Ainda mais que sofreu com essa situação. Pode-se admitir mais facilmente a Relação quando se é brasileiro do que quando se é quéchua ou descendente huroniano, por causa do peso do atavismo que se opõe à dispersão do compósito. Há o peso do sofrimento e do desapossamento radicais. Enquanto esses povos não tiverem consentido livremente na Relação, esta ficará ameaçada (GLISSANT, 2005, p. 118-119).

Essa afirmação de que “só a ‘Relação’ é ‘Relação’” significa também que o que é possível captarmos das culturas é, por um lado, a relação delas entre si, a relação de cada uma ao todo possível da “Totalidade-Terra” e, por outro, as mutações que este jogo de relações gera. Entretanto, como o “Todo-o-Mundo” é movimento, só conseguimos apreender os contornos dos diferentes ciclos que compõem a dinâmica desse movimento. Em vista disso, juntamente com a ideia de “Ser”, a “Relação” implica que sejam também questionados os seus atributos: os conceitos de “permanência”, de “estrutura” e de “quantificação”, que orientam o pensamento e as metodologias das ciências humanas. Esse questionamento tornou-se necessário devido ao fato de que os contatos entre os homens e as culturas, e suas respectivas mutações, dão-se de forma abrupta, imediata e imprevisível, provocados pela interação dos elementos. E essa interação é infinita, profunda, acumulativa e sempre em movimento dentro da roda viva do nosso espaço-tempo planetário. Por conseguinte, só a compreensão desse círculo de relações pode nos possibilitar uma melhor abordagem dos constituintes de cada cultura particular.

Face a esta constatação, Glissant defenderá que se tornou então urgente mudarmos a concepção e a vivência que temos de “identidade”. Trata-se, para nós, de concebermos que só o imaginário da “Totalidade-Terra” – o fato de que eu possa viver no meu “Lugar” aberto e em relação com a “Totalidade-Mundo” – nos levará a abandonar as múltiplas fronteiras (do “eu”, do “outro”, da etnia, da religião, da língua, da nação, etc.) e seus corolários: a intolerância, o racismo, entre outros:

É preciso nunca hesitar em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguirmos mudar a própria noção de identidade, a própria profundidade da vivência que temos de nossa identidade, e concebermos que somente o imaginário do Todo-o-Mundo (isto é, o fato de que eu possa viver em meu lugar estando em relação com a totalidade mundo), somente esse imaginário pode nos fazer ultrapassar essas espécies de limites fundamentais que ninguém quer ultrapassar. O Todo-o-Mundo é uma desmedida

e se não captarmos a dimensão dessa desmedida, corremos o risco, na minha opinião – e esta é uma das bases da minha poética, do que poderíamos chamar de minha poética –, de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias, os massacres e os genocídios [...] Não mais se remeter apenas ao humanismo, à bondade, à tolerância, que são fugitivos, mas entrar nas mutações decisivas da pluralidade consentida como tal (GLISSANT, 2005, p. 108, 69).

A “Relação” é a força poética (a energia) do mundo mantida viva em nós *ce qui se fait du monde et ce qui s’en exprime* (“o que se faz a partir do mundo e o que dele se expressa”). É força que irradia, dispersa; é força relativa que difrata e se contrapõe, portanto, ao conceito absorvente, totalitário de “unidade” que é força que concentra. É o imaginário da totalidade, que transmuta a loucura do mundo em um caos *envisageable*, isto é, possível. O imaginário é a grande força transformadora das mentalidades: ele se alimenta da “Opacidade” do diverso, e permite captar as linhas de força da “Totalidade-Terra”, que constituem o que Glissant chama de os “Invariantes” dessa totalidade. O imaginário não é coercitivo como a “ideia” racional, pois prefigura o real, visionariamente, sem determiná-lo a priori. A função hoje dos artistas, dos escritores e poetas é a de revelar, por meio da “Poética da Relação”, o imaginário das humanidades. O imaginário é capaz de transformar as mentalidades dos homens, e a “Poética da Relação”, por sua vez, é capaz de orientar, o que Glissant intitula de “a regra da ação” dos indivíduos e comunidades, impedindo assim que esta seja conduzida a partir de modelos tidos como universais e válidos para todas as culturas.

Glissant faz a crítica do imaginário ocidental habitado pelo ideário do poder, que projeta o espaço e o outro como alvos de conquista a ser feita através da audácia, da aventura, no acaso do desconhecido. Imaginário de heróis individuais no qual abundam os “Robinsons Crusoes” e os “Prósperos”. No imaginário da Relação diluem-se as trajetórias, os itinerários, o “nomadismo em flecha”, isto é, aquele que avança e desbrava, porque este imaginário trama, tece, implica a paisagem no drama da “Relação”: esta deixa de ser um simples pano de fundo da narrativa, um cenário, e passa a ser habitada pelos resíduos/ rastros culturais. O imaginário da Relação multiplica-nos e é multiplicidade infinita.

Porque o artista é aquele que aproxima o imaginário do mundo; ora, as ideologias do mundo, as visões do mundo, as previsões, os castelos de areia começam a entrar em falência; e é preciso, portanto, começar a fazer emergir esse imaginário. E aí não se trata mais de sonhar o mundo, mas sim de penetrar nele. [...] Isso significa que uma intenção poética pode permitir-me conceber que na minha relação com o outro, com os outros, com todos os outros, com a Totalidade-Mundo, eu me transformo permutando-me com este outro, permanecendo eu mesmo, sem negar-me, sem diluir-me. E é preciso toda uma poética para conceber esses impossíveis. É por isso que acredito que, em nossos dias, o pensamento poético esteja no princípio da relação com o mundo. (GLISSANT, 1995, p. 69, 121).

As linhas de força da “Totalidade-Terra” não são visíveis em nenhum referente superficial, aparente: elas são captadas pelos artistas e escritores por meio do “pensamento poético”, e

correspondem à transformação dos “lugares-comuns” (com traço de união) em “lugares comuns” (sem traço de união) que expressam a verdadeira necessidade poética. E essa metamorfose só é possível por meio do ato criativo.

Os “lugares-comuns” são partículas efêmeras em divagação neste nóculo frio que é a comunicação: todas as ideias estão no ar, mas, sobretudo, o que importa é a sua manifestação pública e se possível exagerada ou simplificada. (Dessa maneira, o “lugar-comum” constitui, com este traço de união entre os dois termos que o articulam, que o constituem, a transformação espetacular desta necessidade poética, aberta e misteriosa que é o lugar comum.) (GLISSANT, 1990, p. 190).

Os “lugares-comuns” são forças latentes, insuspeitas, desviadas ou diluídas por todos os “Lugares” do planeta pelos meios de comunicação, gerenciados pelos países industrializados, por meio do que Glissant chama de *agents-d'éclat* da mídia. Estes, a uma velocidade alucinante, e sob a forma de “espetáculo”, invadem as culturas, as consciências e o imaginário, gerando modas planetárias e eliminando o que antes era chamado de “influência” (de um grupo de indivíduos ou de obras de uma cultura particular sobre as demais culturas).

Gostaríamos de ressaltar que o que caracteriza todas as linhas de força “glissantianas”, presentes na noção de “Relação”, é a ideia de movimento: seja na confluência das culturas e na concepção de uma “Totalidade-Terra” aberta; seja na proposta de uma “Identidade-Relação” enquanto “raiz-rizoma” que vai ao encontro de outras raízes; seja na concepção de uma força poética que irradia e dispersa; seja naquilo que Glissant denomina *agents-d'éclat* da mídia - produtores e difusores dos “lugares-comuns”, onde artistas, poetas e escritores poderão captar os “Lugares Comuns”. Este movimento presente na noção de “Relação” define os elementos de uma cultura no momento mesmo em que os desloca, transformando-os, pois as culturas em simbiose ou em conflito, abrem diante de nós um desconhecido sempre próximo e deferido, cujas linhas de força se manifestam para se esvanecer logo a seguir. O movimento apresenta as seguintes características:

- a) A aceleração, que corresponde à capacidade dos homens e das culturas de, a qualquer momento, mudarem de direção e de ritmo, sem, entretanto, abdicar de sua natureza, de sua intenção, e de sua vontade.
- b) A precipitação, que dispersa os circuitos de causalidade, cujo mecanismo poderíamos surpreender. Sua velocidade é ritmada pelos países industrializados mediante o controle dos meios de comunicação e do poder econômico. A situação mundial “compreende” culturas que se esgotam nesta velocidade e outras que são mantidas em estado de receptividade passiva.
- c) A imprevisibilidade e a “impredizibilidade” de suas resultantes. O diverso não é o “melting pot”, a mistura confusa e desordenada. O diverso compreende as diferenças que se encontram, ajustam-se umas às outras, opõem-se, harmonizam-se e produzem

imprevisibilidade e “impredizibilidade”. Para que haja “Relação” é preciso que haja valores culturais diferentes.

d) A acumulação, isto é, a profusão concreta da diversidade da totalidade das culturas particulares em confluência, invade de concretude e joga por terra os conceitos abstratos das ciências ocidentais e suas generalizações abstratas – a modelização, a ideologia, a estrutura, a quantificação, a decomposição em elementos primários, que implicam a noção de “Ser” enquanto entidade autossuficiente, singular, que encontraria em si seu começo.

e) O tempo imediato e o “Sendo”, que se movimenta dentro desse tempo imediato. A “Relação” não pode ser concebida abstratamente antes que aconteça em um tempo imediato, e, por conseguinte, não existe nenhum “Ser” que preceda a “Relação”, tal qual foi concebido pelo Ocidente.

Essas características do movimento nos permitem, então, entender que a “Relação” só é interessante se define, entre as culturas particulares, distâncias significativas determinantes (*des écarts déterminants*), “Opacidades” consentidas e não indistinções amalgamadas, conforme vem sendo defendido pelo discurso hegemônico da globalização:

Como conciliar a radicalidade inerente a toda política e o questionamento necessário a toda relação? Somente concebendo que é impossível reduzir quem quer que seja a uma verdade que não tenha gerado de si mesmo, isto é, na opacidade de seu tempo e de seu lugar. A polis de Platão é para Platão, a visão de Hegel é para Hegel, a aldeia e a cidade do “griot” são para o “griot”. Podemos vê-los em confluência, sem confundi-los em um magma, ou reduzi-los um ao outro. Isto também porque esta mesma opacidade anima toda comunidade: o que nos reuniria para sempre nos singularizando para sempre. O consentimento geral às opacidades particulares constitui o mais simples equivalente da não barbárie (GLISSANT, 1990, p. 208-209).

Toda identidade particular é tributária tanto da maneira específica como a coletividade participa, de uma forma que seja controlada por ela, da relação global, quanto de sua capacidade de se inscrever nessa velocidade global que lhe é imposta. Sua capacidade de variação e de flexibilidade são fundamentais, uma vez que o contato imediato entre culturas – e o fato de participarmos hoje, juntos, de uma consciência planetária regida pelo medo diante do futuro – altera todas as culturas e, ao mesmo tempo, gera uma relação de incerteza no que concerne à percepção que temos de cada cultura particular.

Desse modo, cada vez que um “indivíduo” ou uma comunidade esforça-se em definir o seu “Lugar” na “Relação”, contribui para instaurar a *mouvance* na mentalidade geral, ou seja, para alterar as regras do que poderia tornar-se estável. Portanto, enquanto movimento, a “Relação” é a cada momento realizada e destruída, por meio de nosso próprio ato, em um “Lugar” e em um tempo particulares. E é por isso que não se desenvolve na “Relação” nenhuma estratégia generalizável da ação.

Uma tal intervenção “na Relação” só pode verdadeiramente dar-se “em um lugar” ao mesmo tempo fechado sobre seus componentes e aberto sobre os reflexos dos seus ecos. A ideologia multiplicou as tentativas “regradas” para ultrapassar esse limite obstinado, precisamente através da generalização: função final do proletariado, revolução permanente, missão civilizadora de uma nação, defesa universal da liberdade ou, ainda, cruzada anticomunista, [...], etc. Essas tentativas de confisco ou de ações globais esbarram sempre nas singularidades da Relação. Esta só é universal pela quantidade absoluta e definida de suas particularidades (GLISSANT, 1990, p. 192-193).

Na Identidade-Relação, o Lugar, suas singularidades, suas Opacidades, é incontornável: é ele que nos mantém. O imaginário nos leva ao pensamento do universo, mas a estética através da qual concretizamos nosso imaginário nos traz sempre do universo às poéticas definíveis de nosso mundo no qual nos inspiramos para abordar o real de nosso tempo e de nosso Lugar.

### 3.2 OPACIDADE

Glissant (1990, p. 203) propõe a noção de “Opacidade” a partir da crítica ao evolucionismo de Darwin realizada por Albert Jacquard em *L'Éloge de la Différence* (1978), que reforça a luta contra as teorias racistas justificadoras da pretensa superioridade de uma raça, demonstrando sua pseudo-cientificidade. Igualmente, neste livro, A. Jacquard defende o reconhecimento do direito das minorias: direito à diferença, à alteridade. Para Glissant, contudo, a despeito de sua importância, a Teoria da Diferença proposta por A. Jacquard não abandonou os conceitos de “Indivíduo”, de “Ser”, e de “Transparência”. Ela parte do pressuposto de que o “Eu”, contido dentro de seus limites enquanto “Ser” singular, entra em relação com o “Outro”, “compreendendo-o”, o que vem a significar, na verdade, reduzir o “Eu” ao “Mesmo”, isto é, à sua própria transparência.

A noção de “Opacidade”, proposta por Glissant, luta contra toda e qualquer projeção do “Mesmo” no “Outro”, e contra toda e qualquer construção de fronteiras entre o “Eu” e o “Outro”. O que passa a existir é a trama da “Relação” e não mais a “natureza própria”, a “singularidade” de seus componentes.

Não apenas consentir o direito à diferença, mas ir mais longe: consentir o direito à opacidade. [...] Nesse novo referente, o pensamento de si mesmo e o pensamento do outro tornam-se caducos em sua dualidade. Todo e qualquer Outro passa a ser um cidadão, e não mais um bárbaro. O que se encontra aqui é tão aberto quanto o que se encontra alhures. Eu não poderia expandir, isto é, projetar de um para o outro. O aqui-alhures é a trama, que não trama fronteiras. O direito à opacidade não estabeleceria o autismo, mas fundaria realmente a Relação, respeitando as liberdades [...] O pensamento da opacidade me distrai das verdades absolutas, das quais acredito ser o depositário. [...] O pensamento da opacidade me preserva das vias unívocas e das escolhas irreversíveis (GLISSANT, 1990, p. 204, 206).

Glissant propõe o direito à “Opacidade” que corresponderia aqui/agora à concretude da nossa situação planetária, já que a presença dos povos na cena do mundo nos impõe sua



densa materialidade, a divergência exaltante das humanidades em oposição à ideia abstrata de Humanidade.

As “Opacidades” dos homens e das culturas coexistem, confluem, tecem tramas que se superpõem “turvamente” à generalização da transparência do pensamento abstrato, às verdades absolutas, aos modelos ideológicos que estão associados ao espírito de conquista, de descoberta, de colonização, presentes no “nomadismo em flecha” praticado pelo Ocidente.

Diante da “Totalidade-Terra” realizada, imprevisivelmente infinita e em movimento, não se trata mais de “compreender” o “Outro”, tampouco de opor de forma dualista o “meu pensamento” ao “pensamento do outro”. Esse dualismo, ou pensamento binário, está fundamentado nos pressupostos metafísicos acima assinalados.

A trama da “Relação” envolve o “Eu” e o “Outro” no mesmo movimento e não tece fronteiras. Portanto, a compreensão das “Opacidades” diversas só é possível considerando a textura da própria trama dessas “Opacidades”, e não a partir do que constituiria a “Natureza” própria de seus componentes, a qual pressuporia “Essência” e “Transparência”.

O opaco não é o obscuro, mas pode também sê-lo e ser aceito como tal. O opaco é o não-reduzível, o que vem a ser a mais vivaz das garantias de participação e de confluência [...] Posso, por conseguinte, conceber que o outro me é opaco, sem recriminar-lhe o fato de que eu lhe seja opaco. Não me é necessário “compreendê-lo” para sentir-me solidário com ele, para construir com ele, para amar o que faz. Não me é necessário tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem tampouco “construir” o outro à minha imagem. Estes projetos de transmutações - sem metapsicose - resultaram das piores pretensões e das mais preciosas generosidades do Ocidente (GLISSANT, 1990, p. 205, 207).

A “Opacidade” do “Outro” me é não reduzível, assim como a minha “Opacidade” lhe é não reduzível, e isto constitui uma garantia de participação e de confluência na “Relação”. Entretanto, as “Opacidades” particulares não constituem blocos impenetráveis, uma vez que tramam “Relação”.

A Teoria da Diferença defende o respeito ao “pensamento do Outro” (*la pensée de l'Autre*) que, segundo Glissant, é de ordem moral e ética, e nos inclina a aceitar a verdade do “Outro”, considerando-o como um indivíduo singular, tal como “eu mesmo” o sou.

Ao “pensamento do Outro” Glissant contrapõe “O Outro do Pensamento” (*L'Autre de la pensée*), que nos permite ver e viver o “Outro” como detonador de nós mesmos, como o “Outro” que faz irromper, jorrar o “Outro” de mim. A consideração pelo “pensamento do Outro” é, por conseguinte, estéril sem “O Outro do Pensamento”.

“O Outro do Pensamento” desloca-nos internamente, redimensiona-nos. Transformamo-nos na nossa troca com o outro: este processo, que Glissant denomina a “estética da turbulência”, é elaborado pelo “Eu” para entrar na dinâmica da “Relação” e dela participar. Glissant exemplifica o movimento do “Outro do Pensamento” em cada um de nós, por meio da relação que estabelecemos com os poetas que amamos e com os quais trocamos: dilatamo-nos através dos poemas que frequentamos e simultaneamente dilatamo-los, abrimo-los, significando-os para nós, integrando,

assim, um pouco do que para nós permanecia disperso de nós mesmos. A prática de nos dilatarmos através do que frequentamos leva-nos a penetrar a totalidade (a relação com os outros), a poética de nossa relação à totalidade e a relação das outras culturas à totalidade das culturas e a nós mesmos.

Os poetas que já praticamos, porque tínhamos em comum a mesma língua, eis que os descobrimos. Conferimos-lhes um novo sentido no mundo: vemo-los, não mais em seu absoluto, tal qual talvez tenham se sonhado, mas em sua complementaridade; em sua relação ao outro. [...] Faz parte da verdade dos poetas que estejam disponíveis. Nós os aprendemos; mas é o mundo que ensina. Aquele que aprende completa aquilo que aprende. Aquele que frequenta abre aquilo que frequenta. [...] Crescemos a partir do que frequentamos: esclarecemos aquilo que frequentamos e, a partir desse esclarecimento, compreendemos a nós mesmos; e tentamos penetrar não somente a totalidade (a nossa relação aos outros) mas também a poética da relação da totalidade com a própria totalidade (ou seja, da relação das culturas com a totalidade e com elas mesmas relatadas). [...] A relação da relação é disjuntiva e constitutiva (GLISSANT, 1997a, p. 51-52).

Do ponto de vista cultural e político *La pensée de l'autre* (o respeito pelo pensamento do Outro) constituiu-se sempre, a partir de um eixo vertical de poder como uma proposta dos dominantes para os dominados, isto é, de cima para baixo ou em um direito duramente conquistado por esses últimos, isto é, de baixo para cima.

“O Outro do Pensamento” não se constitui em torno da verticalidade desse eixo, já que reativa o imaginário da totalidade: ele é sempre posto em movimento pelo conjunto dos povos que confluem na “Relação”, onde cada um é transformado pelo “Outro” e o transforma.

Entretanto, esse movimento da transformação exige de cada cultura particular uma consciência de sua identidade fundamentada em um projeto comum, coletivo que é, segundo Glissant, indissociável de um controle sobre a sua produção econômica e cultural: sistema produtivo e produção cultural estão/são interligados, pois a existência de uma cultura própria, fundamental na “Relação”, está vinculada ao controle e gerenciamento de seu circuito produtivo.

Por outro lado, “o outro do pensamento” leva à ruptura com todo e qualquer exotismo secularmente presente no ideário ocidental, pois a literatura exótica supõe dois mundos distintos (o do próprio autor que se desloca, e o mundo desconhecido), dois modos de ser, e a relação entre duas forças: uma já cristalizada, certa de si mesma, de seu “Ser”, de sua filiação, e uma força nova que obriga o “Eu” que vai ao encontro do “Outro”, a medir-se em relação a esse outro, aceitando-o, maravilhando-se com ele ou rejeitando-o, mas olhando-o e medindo-o sempre a partir de seu próprio sistema.

O que a literatura exótica propõe, primeiramente, é o sentimento agradável, regenerador, de uma ruptura entre dois modos de ser do real. A Descoberta, insólita, provocada ou imposta, obriga a acomodações que confirmam o ser em sua verdade ou, ao contrário, empurram-no para fora de si-mesmo. Este gênero de literatura exige o maravilhamento, o imprevisito ou, ao contrário, a circunspeção, a recusa sistemática, ou a atenção, o estudo - resumindo, a relação de uma força nova com uma força já estabelecida (GLISSANT, 1997a, p. 130).

Por sua vez, os povos que vivem a descolonização, ou que continuam lutando contra a colonização, tendem a reproduzir, quando da apreensão de sua “zona cultural” e da construção de seu “Nós” coletivo, o “Outro” construído pelo “Eu” ocidental e por eles introjetado. Essa introjeção torna-se ainda mais arraigada devido ao fato de que a sua “zona cultural” foi definida, significada e frequentemente nomeada pelo colonizador. Dessa maneira, acabam, paradoxalmente, reproduzindo valores e conceitos contra os quais se insurgem.

Como exemplo elucidativo, Glissant cita o movimento literário da “Negritude” que se inscreve na dinâmica da realidade colonial e do processo da escravidão. Segundo Munanga (1986, p.6), a “Negritude” é uma resposta racial e negra a um processo de agressão branca concebida por intelectuais negros que estudaram em universidades europeias e assimilaram a língua do colonizador. Trata-se, pois, de um movimento que concerne às elites coloniais autóctones que interiorizaram os valores culturais do colonizador, ou seja, uma camada pequeno-burguesa composta de funcionários da colônia, empregados da indústria e do comércio, profissionais liberais, cuja função intermediária entre as massas trabalhadoras dos campos e das cidades e a minoria representante das metrópoles é indispensável ao funcionamento do sistema de exploração colonial.

A “Negritude” nasceu na diáspora europeia, particularmente na francófona, no meio estudantil africano na década de 30, em Paris, no Quartier Latin, em meio a debates literários e políticos. Os estudantes africanos compreenderam que uma possível solução para obterem o respeito e uma relação de igualdade com os brancos estaria na reivindicação de seus valores africanos, bem como na aceitação de sua herança sociocultural, pois, tendo a sua identidade africana valorizada, o negro poderia afirmar-se cultural, moral, física e psiquicamente. Nasceu então o conceito de “Negritude”, que vem a ser a busca da personalidade negra e da consciência negra.

A “Negritude” enquanto ideário teve seus predecessores tanto no meio intelectual negro americano, quanto entre intelectuais oriundos das colônias francesas do Caribe. No que concerne à América, recebeu influências de intelectuais negros americanos como, por exemplo, o Dr. Dubois, historiador cujos trabalhos revelaram uma África herdeira de um passado que deveria ser motivo de orgulho para a diáspora negra. Ele é considerado como o pai do pan-africanismo contemporâneo, movimento que, antes dos próprios africanos, protestou contra o imperialismo na África e militou em favor da independência dos povos africanos. Suas ideias e militância exerceram grande influência sobre os intelectuais do Renascimento Negro, entre 1920 e 1940, cujo maior representante é o escritor Langston Hughes. Este movimento condenou os estereótipos e preconceitos a respeito do negro, reivindicou a cor negra, exaltando-a como fonte de orgulho, o direito à igualdade de tratamento e ao respeito, e conclamou os negros americanos a assumir as suas origens africanas, a sua cultura, bem como o seu passado de dor e aviltamento.

No que concerne aos escritores caribenhos, é de fundamental importância ressaltar a obra do martinicano René Maran (1887-1960) e do haitiano Dr. Price-Mars (1876-1969). René Maran era funcionário da administração colonial francesa no império centro-africano, e escreveu o romance

intitulado *Batouala* (1921) no qual critica a missão civilizadora: através da narrativa de um chefe de etnia, as personagens negras observam e criticam os colonizadores europeus. Quanto ao Dr. Price-Mars, em sua obra *Ainsi parla l'oncle*, publicado em 1928, valorizou o folclore haitiano, o dialeto crioulo, a religião vodu, reconhecendo as origens africanas da cultura haitiana e denunciando a imitação dos modelos franceses nas produções culturais haitianas.

É necessário também considerar na construção do ideário da “Negritude” a importância tanto da pesquisa desenvolvida por etnólogos como, por exemplo, Leo Frobenius, que em 1906 escreveu sobre a existência real de uma civilização africana; quanto do imaginário de artistas europeus como, por exemplo, os pintores cubistas da escola francesa Picasso e Braque no início do século.

Do movimento da “Negritude” nasceram duas revistas: *Légitime Défense* (1932) que criticava a imitação dos modelos literários franceses, exaltava a personalidade antilhana, a liberdade de criação, o imaginário e o temperamento negros; e *Étudiant Noir*, criada em 1934, e que surgiu em substituição à primeira que não ultrapassou o primeiro número. Esta defendia o mesmo ideário e reuniu estudantes negros residentes em Paris de origens diversas. Desta revista participavam o poeta martinicano Aimé Césaire, criador da palavra “Négritude”, o guianense Léon Damas, e o poeta senegalês Léopold Sedar Senghor, além de outros intelectuais como Leonard Sainville, Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce e os irmãos Achille. Esses intelectuais podem ser considerados como os fundadores do movimento da “Negritude”, cujos objetivos primeiros eram a busca da identidade africana, a denúncia da ordem colonial, a libertação dos povos oprimidos pelo colonialismo, e a construção de uma civilização que representasse a convergência de todas as culturas particulares. Aimé Césaire definia a “Négritude” como a construção da autoestima e do orgulho da identidade negra, a fidelidade à terra-mãe África, e a solidariedade para com todos os negros do mundo com o objetivo de se preservar uma identidade comum a todos. Para Senghor, a “Negritude” pressupunha um *renouveau* semântico, ou seja, o esvaziamento do conteúdo negativo das palavras referentes ao mundo negro, e a conquista da conotação semântica positiva. Para ele, a identidade negra necessitava da presença do conjunto dos valores culturais do mundo negro na construção de uma personalidade coletiva que, de maneira incontornável, passava pela volta às origens africanas.

Em um segundo momento, após a 2ª Guerra Mundial (1943), a “Negritude” ganhou uma dimensão política, ultrapassando os limites da escrita literária, ou seja, a criação poética tornou-se um ato político, uma revolta tanto contra a ordem colonial, quanto contra o imperialismo e o racismo. A “Negritude” passou à ação política e animou a luta pela independência, dando impulso às organizações políticas e aos sindicatos africanos. Após a conquista das soberanias nacionais, a “Negritude”, representada por Senghor, continuou a defender a unidade africana e a oferecer um quadro ideológico para se pensar o desenvolvimento econômico e social, bem como os valores culturais dos novos Estados africanos, apesar das severas críticas que emanavam justamente desses Estados emergentes.

Para Glissant, apesar de todas as suas contribuições positivas, o movimento da “Negritude”, conforme explicamos, acabou por reivindicar a “essência” da “raça” negra e um “Ser” negro que seria comum a toda a comunidade planetária de origem africana, recaindo numa postura idealista e nos pressupostos da identidade única abstrata. Em sua crítica à “Negritude”, Glissant considera a sua importância enquanto denúncia de um estado de opressão, defende que essa denúncia desemboque na passagem ao ato, que é político, mas deixa claro que é preciso que ela prorrogue sua luta na “Relação”. Somente da força política desencadeada na “Relação” e por meio do “ato” pode surgir um “Outro” em “Nós”, diferente do “Outro” construído pelo Ocidente, da mesma forma como o ato combativo dos diversos “Outros” dos povos que irrompem no palco do mundo obrigou o “Eu” ocidental a se ultrapassar e a se refazer em uma nova relação.

Igualmente, tornou-se imperativo para as culturas e os homens conscientizarem-se do peso ideológico da ideia de “transparência”, aceitando as “Opacidades” do “Diverso” em “Relação” na “Totalidade-Terra”, pois a “Opacidade” do “Outro” é necessária enquanto garantia de participação e de confluência na totalidade.

Nós reclamamos o direito à opacidade. Graças a ela nossa tensão em direção a toda espessura existente reencontra o drama planetário da Relação: o impulso dos povos reduzidos ao nada que opõem hoje ao universal da transparência, imposto pelo Ocidente, uma multiplicidade surda do Diverso. Um tal trabalho é espetacular por toda parte no mundo onde as matanças, os genocídios impávidos, os horrores tratam de liquidar a preciosa resistência dos povos [...] Mas o mundo, em sua unidade espatifada, não requer que cada um se esforce rumo à opacidade reconhecida do outro? (GLISSANT, 1981a, p. 11,12,13).

Essa conscientização e/ou mudança de visão de mundo pressupõe a aceitação: da não transparência do suposto “Eu” para si mesmo, pois os comportamentos humanos são fragmentados, fractais e imprevisíveis, e o “indivíduo” fracionado não pode “compreender” a si próprio; e da não transparência do “Outro” para mim mesmo, visto que aceitar a Opacidade do “outro” é aceitar que o “outro” não me é transparente, e que a possibilidade de diluí-lo em mim, tornando-o o “Mesmo”, ou de diluir-me nele, tornando-me o “Outro”, simplesmente inexistente.

### 3.3 CRIOLIZAÇÃO

Segundo Glissant (1996, p. 103; ; 2005, p. 18, 26; 1995, p. 11), o termo “Crioulização” vem do termo *créole* que designa as línguas crioulas e refere-se inicialmente a dois processos: o processo através do qual essas línguas se constituíram no Caribe, e a análise do processo de elaboração das culturas, que ocorreu também no Caribe e nas Américas, marcadas pela presença das culturas africanas.

Posteriormente, Glissant amplia a aplicação do termo “Crioulização” para caracterizar o processo cultural vivenciado hoje pelas culturas da “Totalidade-Terra” em “Relação”. O importante

na “Crioulização” são os processos através dos quais ela se dá e não seus conteúdos particulares e, como todo e qualquer processo, a “Crioulização” implica dinâmica. Ela não propõe nem “Ser” nem “modelo” abstratos, abstraídos e generalizáveis. Ela é o movimento permanente do “Sendo” dos homens e das culturas.

O processo de “Crioulização”, contrariamente ao de mestiçagem, é caracterizado pela imprevisibilidade. Glissant exemplifica a imprevisibilidade por meio do processo de elaboração das línguas crioulas na Martinica e Haiti. Era absolutamente imprevisível que, em dois séculos, uma comunidade escrava pudesse produzir uma língua tão inusitada, a partir de elementos tão heterogêneos.

E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros. Os crioulos francófonos do Caribe, por exemplo, nasceram do contato entre falares bretões e normandos do século XVII e uma sintaxe que, embora não saibamos muito bem como funciona, pressentimos ser uma espécie de síntese das sintaxes das línguas da África negra subsaariana do oeste. Isso significa, então, que o léxico, o vocabulário, o falar da Normandia não têm nada a ver com a sintaxe que talvez seja uma “sintaxe-de-sintaxe” das línguas africanas. A combinação desses dois falares e dessa sintaxe é imprevisível (GLISSANT, 1995, p. 17).

Glissant retoma a distinção feita por Darcy Ribeiro, no Brasil, Emmanuel Bonfil Batalla, no México, e Rex Nettleford, na Jamaica, que caracterizam as Américas em três diferentes Américas, e defende que a “Crioulização” é também o processo que constitui e diferencia a “Neo-América” das demais Américas: a Meso-América e a Euro-América.

A “Neo-América”, marcada pela África, compreende o Caribe, o Nordeste do Brasil, as Guianas, Curaçao, o Sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma parte da América Central e do México. A Meso-América, por sua vez, corresponde às terras e culturas dos povos autóctones, e a Euro-América à América marcada pelas culturas europeias, por povos que preservaram, no novo continente, os usos, costumes e tradições de seus países de origem. Nela se encontram o Canadá de origem inglesa e o Quebec de origem francesa, os Estados Unidos, e uma parte do Chile e da Argentina.

A “Crioulização” na “Neo-América” deu-se através de um processo de choques, de distorções, de interferências, de harmonias, de desarmonias e de combinatórias culturais e linguísticas entre culturas heterogêneas europeias e africanas predominantemente, mas também asiáticas, como é o caso da vinda de hindus para as Antilhas (depois de 1848), de japoneses e chineses para o Brasil. Essas culturas em “Relação” produziram algo novo em termos culturais: as culturas compósitas.

Enquanto processo relacional, a “Crioulização” da “Neo-América” nutriu-se e transformou-se em contato com as demais Américas, influenciando-as e transformando-as por sua vez. Nesse sentido, a “Crioulização” gerou nas Américas microclimas culturais e linguísticos originais e inesperados, nos quais as repercussões das culturas e das línguas umas sobre as outras em “Relação”, desde os primórdios do processo cultural, aconteceram em um tempo abrupto, imediato.

Para Glissant, esses microclimas culturais e linguísticos criados nas Américas pela “Crioulização” são representativos do que acontece hoje realmente no mundo.

A tese defendida pelo autor é a de que este processo de “Crioulização” tal como ele se dá nas Américas a partir da irradiação processada pela “Neo-América”, estendeu-se hoje pela totalidade do mundo, gerando micro e macroclimas de interpenetração cultural e linguística que se constituem como regiões abertas, espécie de ilhas culturais aglomeradas em arquipélagos, cujos mosaicos transformam-se muito rapidamente.

Os conjuntos geoculturais, agregados através de encontros e destinos comuns, mudam no mundo com uma relativa rapidez. Existe, por exemplo, uma comunidade real de situação entre os povos crioulos do Caribe e os do oceano Índico (povos da Reunião ou das Ilhas Seychelles), mas nada nos pode dizer se uma evolução acelerada não provocará encontros tão fortes e determinantes quanto estes, muito em breve, entre o Caribe e o Brasil, ou entre as pequenas Antilhas francófonas e anglófonas, levando à constituição de novas zonas de comunidade relacional. Não poderíamos fundar um pensamento ontológico sobre a existência de tais conjuntos, cuja natureza é a de variar prodigiosamente na Relação (GLISSANT, 1990, p. 156).

Portanto, na contemporaneidade, não estaríamos mais diante de mestiçagens culturais, de “melting-pots”, conceitos que pressupõem identidades exclusivas, singulares, que preexistem à “Relação”, e que entram em contato umas com as outras. Estamos vivenciando a própria dinâmica da elaboração das culturas, processo que é permanente. Hoje, as culturas procedem da “Crioulização” e estão em processo de “Crioulização”.

A tese que defenderei junto a vocês é a de que o mundo se criouliza, isto é, as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente hoje, transformam-se permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permitem dizer - sem ser um utópico, e mesmo sendo um - que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo pelo qual se obstinavam há muito tempo: a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se ela é exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis (GLISSANT, 1995, p. 14).

Nessa perspectiva, uma das principais consequências da “Crioulização” das culturas, em um mundo que se constitui de arquipélagos culturais, é que as “culturas não compósitas” tornam-se “compósitas” e, por meio de um processo doloroso, veem-se obrigadas a abandonar a ideia de “identidade raiz única”, exclusiva que as caracteriza, para entrar na “Identidade-Rizoma”, que é “Identidade-Relação”, característica das “culturas compósitas”.

Segundo Glissant, as “culturas atávicas” desenvolvem uma “identidade-raiz única” vertical, enraizada no território (que é a terra transformada em propriedade) legitimado através da filiação e da ideia de Gênese. Nessas culturas, o Mito fundador que corresponde ao mito da criação do mundo, construído e narrado pela literatura épica (a Ilíada, o Antigo Testamento, o Livro dos Mortos



constituem exemplos dessa literatura), sacraliza a língua da comunidade e seus valores culturais, conferindo legitimidade à comunidade sobre seu território, legitimidade que se transforma em consciência histórica expansionista e excludente.

Minha reflexão se volta para o destino dos grandes livros que marcaram o início das comunidades humanas. E, no início dessas comunidades, está presente, de forma irresistível, o grito poético. Estou falando das comunidades que se constituíram há mais de um ou vários milênios e que, por comodidade, chamarei de comunidades “atávicas” [...] (as comunidades “atávicas” para mim, são as antigas comunidades da Ásia, da África negra, da Europa, e as culturas ameríndias) e chamo de culturas compósitas, as culturas nascidas da crioulização nas quais a ideia de Gênese só pode ser, ou ter sido, importada, adotada, ou imposta [...] (GLISSANT, 1995, p. 28).

As “culturas compósitas” são aquelas cujo processo de “Crioulização” se dá no aqui/agora da “Totalidade–Mundo” realizada. Na “Nova América”, as “culturas compósitas” procedem do que Glissant intitula de uma *digênese*, isto é, culturas cujo verdadeiro nascimento se dá no ventre do navio negreiro. Estas, contrariamente às “culturas atávicas”, não produziram o mito da criação do mundo, o mito fundador de uma Gênese, nem a ideia de filiação, que legitimam a terrível ideia de “Território”.

Essas culturas contrapõem-se ao pensamento sistêmico porque constituíram-se daquilo que Glissant denomina de *la pensée de la trace* (“o pensamento do rastro”), ou “pensamento do resíduo”, que criou linguagens, expressões artísticas e culturais na “Neo-América” graças aos resíduos, ou melhor, aos rastros culturais do passado preservados pelos migrantes africanos.

São culturas de “Identidade Raiz-Rizoma”, “Identidade-Relação”. Sua terra não é o “Território” que nos remete à propriedade enraizada, à filiação, a fronteiras fechadas, à identidade exclusiva, à intolerância.

A terra da “Identidade–Relação” é “Lugar” aberto à comunidade que nela vive, cuja trama é tecida através da multiplicidade de ações que desembocam em atos concretos, em defesa da sua especificidade dentro da diversidade; e aberto também à “Totalidade-Mundo”, ao “Outro do Pensamento”, à “Relação”, transformando os semas, que na palavra “lugar” significam o espaço-tempo fixo, em semas de movimento, rumo, direção.

Segundo Glissant, na “Totalidade-Terra” realizada, o processo de “Crioulização” expandiu-se pelo mundo e só uma “Poética da Relação” pode permitir-nos abordar a diferença entre uma terra que seja “Lugar” cultural de todo e qualquer “Sendo” e o território intolerante do “Ser”. Por conseguinte, a nossa modernidade se caracterizaria pelo diálogo incessante entre essas duas perspectivas opostas, e a luta e resistência utópica, defendida pelo autor, em prol da necessária mutação do “território” excludente em “Lugar” rizoma.

Entretanto, na “Relação”, a condição para o processo da “Crioulização” das culturas é a equivalência (em termos de valor) dos elementos culturais colocados em presença uns dos outros, de forma imediata. Trata-se de um processo dinâmico, sempre em movimento e cuja principal



característica é a imprevisibilidade, que foi e continua sendo a característica das culturas compósitas da “Neo-América”.

Durante três séculos, o mar do Caribe que, segundo Glissant, é mar que difrata, aberto à diversidade (em oposição ao mar do Mediterrâneo que é mar que concentra), foi palco de um encontro de elementos culturais vindos de culturas atávicas, oriundas do continente europeu, africano e asiático (os Hindus, no século XIX, depois de 1848) que se misturaram, interpenetraram-se e confundiram-se uns nos outros, dando nascimento a uma “cultura compósita”.

Entretanto, a “Crioulização” no Caribe, e em toda a “Neo-América”, foi um processo vivenciado na dor do tráfico, no aviltamento, humilhação e aniquilamento das culturas africanas desterradas de seus territórios e submetidas à opressão exercida pelos diversos sistemas escravagistas que se implantaram oficialmente nas Américas de 1630 a 1888.

Foi, portanto, no ventre do navio negreiro, e em seguida no espaço social do Sistema de Plantação, que as populações do Caribe e da “Neo-América” realizaram o que Glissant chama de reconversão do “Ser” - processo através do qual o “Ser” se torna “Sendo”.

[...] Isto ocorre também nas Antilhas e no Caribe com outros componentes. Dentre outros, por exemplo, com o elemento hindu, quando, depois de 1848, os países do Caribe foram parcialmente povoados por esses migrantes, aos quais fizeram crer que ali encontrariam trabalho, e que foram pura e simplesmente tratados como escravos. Houve também, nesse caso, uma desconsideração com os valores vindos da Índia, e foi preciso muito tempo para que reconhecêssemos, hoje, que as populações de descendência hindu constituem uma parte importante do fenômeno de crioulização no Caribe (GLISSANT, 1995, p. 16).

Na contemporaneidade, a *pensée de la trace*, característica das “culturas compósitas”, constitui-se nas marcas, nos rastros da memória, com os quais os povos que vivem a “Crioulização” podem recompor a paisagem linguístico-cultural das humanidades (em oposição à Humanidade). A *pensée de la trace* opõe-se à ideologia da descoberta do novo, ideologia do colonizador, pois ela não descobre o que “é”, mas sim fragiliza toda pretensão à permanência ontológica do “Ser que é”, pulverizando a totalidade. Ela é pensamento não sistemático em ebulição, em sintonia/sincronia com o não sistema das culturas da “Totalidade-Terra”.

Se examinarmos as três formas históricas de povoamento, percebemos que lá onde os povos migrantes da Europa, como os Escoceses, os Irlandeses, os Italianos, os Alemães, os Franceses, etc., chegam com suas canções, suas tradições de família, seus instrumentos, a imagem de seus deuses, etc, os Africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntos no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e sobretudo, de sua língua. E o que acontece com este migrante? Ele recompõe através de rastros [resíduos] uma língua e artes válidas para todos [...] somente a partir dos pensamentos do rastro [resíduo] que lhe restavam. Este migrante compôs,

por um lado, línguas crioulas e, por outro, formas artísticas válidas para todos como, por exemplo a música do jazz que é re-constituída com instrumentos já existentes, mas a partir de um rastro [resíduo] de ritmos africanos fundamentais. E o pensamento do rastro [do resíduo] me parece ser uma dimensão nova do que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de os pensamentos de sistema ou os sistemas de pensamento. (GLISSANT, 1995, p. 15).

A “Crioulização” se enriquece na e da diversidade do mundo. Ela desmascara a barbárie de se exigir de uma comunidade cultural que ela se “integre” à “cultura” do “Outro” e substitui-se, enquanto processo, à proposta de “integração” cultural, que é redução ao “Mesmo”.

Porque estamos apenas, por exemplo, começando a conceber o fato de que se trata de uma grande barbárie exigir de uma comunidade de imigrantes que ela “se integre” à comunidade que a recebe. A crioulização não é uma fusão, ela requer que cada componente persista, no momento mesmo em que ele já está se transformando. A integração é um sonho centralista e autocrático. A diversidade acontece no lugar, percorre os diversos tempos, rompe e une as vozes (as línguas). Um país que se criouliza não é um país que se uniformiza. A cadência colorida das populações convém à diversidade-mundo. A beleza de um país é ampliada, dilatada graças à sua multiplicidade (GLISSANT, 1997b, p. 210).

Igualmente, a “Crioulização” prefigura as solidariedades futuras entre as culturas em “Relação”, pois aquele que vive a “Crioulização” é habitado pelo desejo e movimento rumo às outras culturas. Nesse sentido, os atos políticos de antilhanos como Marcus Garvey, Frantz Fanon, Nkrumah, ou os textos de Aimé Césaire constituem exemplos dessa solidariedade:

Os Antilhanos que vivem a crioulização estão sempre voltados para o Estrangeiro: Marcus Garvey voltado para os negros dos Estados Unidos; Fanon, para a Argélia; os textos de Césaire, voltados para a África Negra. O conselheiro de Nkrumah, na África, Padmore, era de Trindade, etc. Há sempre nesse processo uma espécie de dilatação. Como se, não podendo talvez resolver os problemas no Caribe, os caribenhos fossem levados a ajudar os outros, em um alhures que corresponderia sempre ao aqui da Martinica. É o lado positivo: uma maneira dolorosa de viver a crioulização, mas uma maneira real, que prefigura as solidariedades futuras (GLISSANT, 1995, p. 25).

### 3.4 A CRIOULIZAÇÃO E A ESTÉTICA BARROCA

Profusão da diversidade, negação dos modelos universais generalizáveis a todas as culturas da “Totalidade–Mundo”, toda “Crioulização” é uma forma de barroco em elaboração, em ato. Glissant afirma que o barroco é a fala privilegiada das culturas compósitas, considerando inclusive o fato de que as culturas não compósitas (autóctones) tornam-se compósitas através dos processos difusos de “Crioulização” e, assim sendo, o barroco hoje se naturaliza no mundo, torna-se um “Lugar Comum”.

O classicismo e o barroco, em movimento dialético, coexistiram historicamente, em todas as culturas. Segundo Glissant, todas as culturas conheceram um classicismo que corresponde a uma

era de certezas dogmáticas e, em um dado momento histórico, em pleno classicismo, elaboraram “desregramentos” barrocos contra o que haviam profetizado, tornando possível, dessa maneira, a ultrapassagem dessas certezas.

O barroco surge no Ocidente no momento em que o pensamento racional já impôs aos homens a ideia de que a natureza, como os homens, possui uma essência profunda. A partir daí, essa “ideia” hegemônica veicula a ideologia de que a natureza, isto é, o real, é harmonioso, homogêneo e conhecível na sua “Verdade”, na sua essência “profunda”. Assim, a representação artística do real, a sua imitação, pressupõe igualmente, sob a aparência do real, uma verdade indubitável, uma “profundidade”, da qual a arte enquanto imitação se aproximaria, à medida que sistematizasse suas reproduções do real.

As técnicas barrocas são uma resistência a essa ideologia da pressuposição da “transparência” do humano e da matéria, visam à dilatação da extensão, à profusão do conhecimento em extensão, conhecimento sempre inalcançável, em devir: um vir-a-ser em movimento. Através das técnicas barrocas, o real multiplica-se, diversifica-se e não é quantificável. No olhar barroco, a natureza, os homens e as culturas humanas não obedecem a um modelo transparente e universalizante, mas, sim, “barroquizam” infinitamente.

Na nossa “Totalidade-Mundo” realizada, essa “barroquização” dos homens e das culturas provoca um estar-no-mundo (um *être-dans-le-monde*) que necessita da totalidade de todas as espécies de estar-em-sociedade (*toutes sortes “d’être en société”*).

A arte barroca foi uma reação à pretensão realista em penetrar em um movimento uniforme e decisivo: os arcanos do conhecido. O arripio barroco tem como objetivo significar que todo conhecimento está por vir, e que é exatamente este o valor de todo conhecimento. A arte barroca apela aos contornos, à proliferação, à redundância do espaço, a tudo o que ridiculariza e escarnece a pretensa unicidade da coisa conhecida e seu conhecedor, àquilo que exalta a quantidade infinitamente multiplicada, a totalidade infinitamente recomeçada (GLISSANT, 1990, p. 91).

Com a colonização, a pulsão clássica e a pulsão barroca co-habitam e conflituam, pois, no momento mesmo em que as culturas e literaturas ocidentais impõem ao mundo os seus valores particulares como universais, a pulsão barroca se generaliza, isto é, o barroco, que é a arte da extensão, estende-se “concretamente” pelo mundo.

Dizem que sou antiocidental. De jeito nenhum! Penso que o Ocidente foi um fundamento, primeiramente porque foi ele quem inaugurou o encontro das culturas, através de sua expansão no mundo, mas também porque o Ocidente foi até o fim no seu trabalho de desvendar o ser, a transparência, o universal. E agora ele deve, como Ocidente, não obstante o seu poder econômico e político entrar no jogo da Relação (LUDWIG, 1994, p.127).

Como sabemos, a arte religiosa barroca na América Latina, por exemplo, no México e no Brasil, tanto na sua representação teatral quanto plástica, foi executada por negros, indígenas e

mestiços que misturaram e acumularam elementos e interpretações autóctones aos elementos ocidentais, tanto do ponto de vista da forma, quanto do ponto de vista do conteúdo.

Os elementos autóctones, assim introduzidos, não intervêm simplesmente como inovações na representação do real, mas trazem informações inéditas sobre uma natureza “nova”, que resiste à simplificação do olhar racional ocidental.

A estética barroca inaugura, portanto, uma visão inovadora do real e acaba por consagrar uma outra concepção do existente, da natureza, que se expressa na vertigem da mestiçagem dos estilos, das linguagens, das culturas, dos fragmentos culturais, do contato em profusão dos existentes, dos “Sendos”, das naturezas diversificadas.

O barroco é o anticlassicismo, isto quer dizer que o pensamento barroco diz que não existem valores universais, que todo e qualquer valor é um valor particular que será colocado em relação com um outro valor particular e que, conseqüentemente, não existe a possibilidade de que um valor particular qualquer possa legitimamente se considerar ou se apresentar e se impor como valor universal. [...] É isso que o pensamento barroco diz (e nesse sentido todo processo de crioulização é uma forma de barroco em pleno processo de realização, em ato). Aliás, o barroco, que é primeiramente uma reação à Contra-Reforma na Europa, naturalizou-se no mundo. Quando o barroco atravessou os oceanos e chegou à América Latina, os anjos e as virgens tornaram-se negros, Jesus-Cristo tornou-se um Índio e tudo isso rompeu o processo de legitimidade. O barroco naturalizou-se. A crioulização é sempre barroca. (GLISSANT, 1995, p. 39).

Se, no passado, o barroco foi considerado “desregramento”, “ausência de regras”, em oposição ao classicismo, que funcionava com categorias que se opunham entre si e distinguia as diferentes “essências”, determinando normas estéticas generalizantes, hoje, na “Totalidade-Terra”, ele se substitui à obra estabilizadora, à perenidade dos antigos classicismos e constitui a expressão de tudo o que se dispersa e se reúne e se acrescenta: a violência manifestada e integrante das contaminações substituiu, na contemporaneidade, a intolerância e a violência oculta e excludente do classicismo.

Segundo Glissant, nos tempos atuais, o barroco é a resultante dos elementos e formas da “Totalidade-Mundo” que a estética do “Caos-Mundo” globaliza em nós e para nós: o concerto barroco constitui a trama violenta e ampliada de nossa intertextualidade contemporânea.

A mundialização do barroco, que se manifesta na extensão da profusão, pode ser observada em nossos dias, no movimento operado pelas ciências: a “relação de incerteza” de Heisenberg provocou as incertezas racionais, e estas levam a ciência a reconhecer que é preciso penetrar o real em suas profundezas para conhecê-lo, mas que esse conhecimento é sempre deferido, pois não se pode mais surpreender o “essencial” em bloco. “No barroco, nenhuma cultura é obliterada, nenhuma cultura impõe sua tradição, mesmo se algumas exportam seus produtos generalizantes por toda parte”.

Segundo Heisenberg, as partículas só são visíveis quando iluminadas. Entretanto, as partículas alteram sua velocidade, sua orientação e talvez mesmo a sua natureza quando

iluminadas. Esta relação de incerteza tornou-se um dos lugares-comuns do pensamento contemporâneo. Existe uma opacidade da matéria que é incontornável, intransponível. E é a partir dessa constatação que a ciência ocidental fez a sua própria revolução e produziu esta parte da ciência que deu origem às ciências do caos, na qual os cientistas renunciaram ao linear equacional, isto é, à pretensão de descer às profundezas da matéria (isto é, à raiz única...) em direção à uma verdade que corresponderia à verdade da matéria, e começam então a defender que é preciso descrever o que se encontra na extensão, e se propaga em extensão, e que é indescritível. [...] Esta evolução da ciência me parece estar relacionada à concepção do ser e do sendo. Dito de outra forma, a ciência triunfante, na minha opinião, teria a ver com a filosofia do ser, e a ciência que duvida, que não trabalha mais com certezas e que diz que é preciso buscarmos a circularidade, pesquisar na extensão, e não mais no que é linear, esta ciência teria a ver com os improvisos do sendo (GLISSANT, 1995, p. 56).

As ciências sociais, a psicologia e a psicanálise ocidentais também mostraram que não existe nem “profundezas” nem modelo de “Ser” estático, tal qual construído pelo classicismo ocidental, e que o próprio “Eu” é uma construção.

Em vista disso, Glissant propõe que, se quisermos captar o que se passa na “Totalidade-Mundo”, necessitamos entender essa trama barroca de convergências e considerar que a maioria das culturas que hoje confluem para a totalidade não tiveram tempo de realizar o “seu” próprio classicismo antes desse contato, ou desse conflito planetário, e muitas delas viveram de maneira imposta o “classicismo” ocidental que as culturas e as literaturas ocidentais particulares generalizaram no mundo como sendo valores universais.

As “culturas compósitas” e as “culturas autóctones”, não compósitas, isto é, que não vivenciaram o processo de “Crioulização”, ou o vivenciaram em um tempo longínquo, reagem diferentemente à atual trama barroca das culturas, e colocam-nos frente a dois processos identitários distintos.

As “culturas autóctones” não compósitas são aquelas que não vivenciaram o processo de “Crioulização”, que é característico das “culturas compósitas”, ou, se o vivenciaram em um tempo passado, já reivindicam, na nossa contemporaneidade, sua legitimidade e sua “identidade raiz-única”.

O movimento no qual se inserem as culturas explica que: as “culturas compósitas” tendem a tornar-se autóctones, isto é, a reivindicar a perdurabilidade e a honorabilidade do tempo, critérios esses que parecem necessários a toda cultura que emerge de um processo de colonização e que necessita afirmar a sua identidade; já as “culturas autóctones”, não compósitas, embora reivindiquem, na contemporaneidade, sua legitimidade e sua “identidade raiz-única”, tendem a “se crioulizar”, ou seja, a ver questionada essa mesma legitimidade, uma vez que nelas a permanência do “Ser” tende ao “Sendo”, devido à pressão do processo de “Crioulização” generalizado da “Totalidade-Terra”. Então, para impedir esse processo, essas culturas defendem de forma dramática e terrível sua legitimidade identitária e territorial.

E a cada vez coloca-se para nós a questão da oposição, em países recentemente criados, ou em países em processo de crioulização, entre restos, remanescentes de cultura atávica

e esse processo novo de criouliização. Em regra geral, no Caribe, o problema não se coloca, porque os ameríndios foram todos exterminados, com exceção de um pequeno número que se encontra na ilha de São Domingos. O remanescente atávico do Caribe passa por uma espécie de rastro [resíduo] inconsciente (GLISSANT, 1995, p. 46).

Glissant apresenta as seguintes características do processo de “Criouliização” das culturas da “Totalidade-Mundo” hoje:

- a) O tempo imediato (caracterizado pela rapidez) no qual acontecem as interações entre as culturas. A presentificação do tempo, imposta pelos avanços tecnológicos e pela visão e práticas mercadológicas, entra em choque com as diversas concepções de tempo presentes nas culturas não hegemônicas. É esse choque temporal que caracteriza a irrupção dos povos periféricos na modernidade: estes vivem seu país/paisagem em um tempo durativo que conflita com essa aceleração do tempo imediato.
- b) A consciência que temos das interações culturais. Essa consciência é completamente diferente do que se passava em um tempo que era só durativo. Neste tempo durativo, a consciência das transformações culturais ocorridas manifestava-se em um tempo bem posterior, décadas ou séculos depois. Hoje, o indivíduo e as comunidades são atravessados por flashes de suas transformações, que caracterizam uma consciência aguda, uma espécie de estilete, a ponta de um iceberg, que Glissant chama de “a consciência da consciência” do movimento do “Sendo”.
- c) A imprevisibilidade das culturas resultantes das infinitas interações, já que a “Criouliização” não se limita a uma mestiçagem cujas sínteses poderiam ser previstas. A “Criouliização”, que não se confunde com a mistura de raças (*la politique du sang mêlé*), é um processo cultural que descarta toda e qualquer previsibilidade.
- d) A intervalorização que torna necessário que cada um reavalie para si os componentes em contato estabelecendo a equivalência interna e externa, em termos de valor, dos elementos culturais colocados em presença uns dos outros de forma abrupta, imediata: isto significa que a comunidade X aquilata seus elementos culturais e os da cultura do “Outro” com o mesmo valor, posto que a “Criouliização” não supõe uma hierarquia de valores.

Na “Neo-América”, onde a “Criouliização” começa no navio negreiro e continua na plantação, com o negro e seus elementos culturais desvalorizados, brotaram movimentos culturais em busca dessa equivalência, através de uma revalorização da herança africana: o Indigenismo no Haiti, o Renascimento Negro no Harlem e a teoria da “Negritude”, movimento político e literário desencadeado em 1930 por estudantes africanos e antilhanos, cujos fundadores são os escritores Léopold Senghor, Aimé Césaire e Léon Damas, em 1930.

Esse critério de equivalência é fundamental visto que as culturas ocidentais, culturas do “Um” e do “Mesmo”, apenas “re-conhecem” os elementos da cultura do “Outro”, isto é, os remetem

à transparência de sua própria essência para conceitualizá-los, positiva ou negativamente, ou, simplesmente, não os percebem porque não têm existência, não são.

[...] Se nos elementos culturais colocados em relação, alguns são inferiorizados em relação a outros, a criouliização não se dá verdadeiramente. Ela se dá, mas de um modo capenga, que deixa a desejar, e de uma maneira injusta. É por essa razão que, em países oriundos do processo de criouliização, como é o caso do Caribe ou do Brasil, nos quais elementos culturais foram colocados em contato através do modo de povoamento representado pelo tráfico de africanos, os componentes culturais africanos e negros foram normalmente inferiorizados. A criouliização se dá, entretanto, também nesses casos, nessas condições, mas ela acontece deixando um resíduo amargo, incontrolável [...] (GLISSANT, 1995, p. 16).

### 3.5 LUGAR

*O lugar se expande a partir de seu centro irredutível,  
tanto quanto de suas incalculáveis margens*

(GLISSANT, 1997b, p. 60).

A noção de “Lugar” opõe-se à noção de território que implica, conforme já explicamos, a ideia de raiz única, de filiação, de comunidade territorial e de sangue, cuja posse da terra é legitimada pelos Mitos fundadores de comunidade. E, uma vez que uma comunidade “justificou” a sua legitimidade sobre o “seu” território, tende à expansão territorial, buscando estender a “sua própria” legitimidade ao “Outro”. A “missão civilizadora” é uma das formas perversas de legitimação, incumbindo-se de levar ao “Outro” os valores de uma cultura, ou de culturas particulares, erigidos em valores universais.

Segundo Glissant, a questão difícil e necessária no nosso tempo histórico é a de se conceber a “Totalidade-Mundo” como totalidade concreta, e não mais como valor sublimado a partir de valores particulares.

A noção de território é uma noção excludente, geradora de intolerância; implica fronteiras dentro das quais podem permanecer somente aqueles que adquiriram este direito, seja por meio da filiação (“direito do sangue”), seja por meio do “direito do solo” (direito ao/sobre o território). A “Totalidade-Terra” realizada não comporta mais o conceito de território.

A “Relação” tornou o “Ser” um “Sendo”, e diluiu o “direito do sangue” e o “direito do solo”: só o “Lugar” determina nossa identidade e mantém nossa especificidade.

Por que esta angústia face à realidade do Caos-Mundo que parece constituir-se hoje no mais elevado objeto de literatura de nosso tempo? Porque percebemos muito bem que a consciência não ingênua dessa totalidade não pode mais ser excludente, não pode mais basear-se nessa segurança tal como na Ilíada ou no Testamento, pela certeza da comunidade eleita, fixando-se em uma terra eleita, terra que, dessa forma, tornava-se seu território. Porque à consciência não ingênua dessa comunidade nova e total, a seguinte pergunta está



hoje colocada: como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como consentir à existência do outro, de todos os outros, sem renunciar a si mesmo? Esta é a questão que agita o poeta, questão que ele tem que debater quando sintonizado com a sua comunidade, quando sintonizado com a comunidade que frequentemente deve defender, uma vez que se trata de uma comunidade ameaçada hoje no mundo. Mas deve defender sua comunidade não mais baseado no sonho de uma totalidade-mundo que estaria universalmente colocada (como no tempo em que essa totalidade-mundo pertencia ainda ao campo do sonho); deve defender sua comunidade dentro da realidade de um Caos-Mundo que não mais consente o universal generalizante [...] O lugar não é um território; aceitamos dividir o lugar, concebemo-lo e o vivemos dentro de um pensamento da errância, e, ao mesmo tempo, defendemo-lo contra toda e qualquer des-naturalização (GLISSANT, 1995, p. 30).

Assistimos hoje a toda espécie de intolerância, seja religiosa, étnica, racial, bem como à emergência de nacionalismos e de regionalismos excludentes, todos ainda fundamentados na ideia de território, de “identidade e de raiz-única”.

Há também que se considerar o fato de que esta regionalização, no belo sentido desta palavra, permanece ainda associada à velha ideia de identidade raiz-única, e que certas regiões que se formaram recentemente tendem a se constituir como nações tão sectárias e intolerantes quanto as antigas nações [...] A verdadeira regionalização não deve depender de um centro, nem se constituir como centro. Ela deve ser uma poética de partilha no Todo-o-Mundo. Isso é bastante difícil de ser percebido pelas comunidades, e bastante difícil de ser realizado, considerando-se os imperativos econômicos, políticos da existência coletiva (GLISSANT, 1995, p. 101).

Esta questão torna-se ainda mais crítica se consideramos o processo complexo e avassalador da chamada globalização econômica, sociopolítica e cultural, que vem impondo desafios muitas vezes dramáticos para povos e nações em todo o mundo. Um dos efeitos mais perversos da globalização capitalista tem sido, sem dúvida, a geração de uma massa de excluídos, sobretudo nos países do chamado Terceiro Mundo. Esse fato traz como uma de suas consequências o fenômeno migratório, ou seja, a existência de multidões de deslocados, intra e entre os países na direção periferia-centro.

Nesse contexto, torna-se necessário e urgente trabalhar na perspectiva de contribuir no processo de transformação do imaginário das humanidades. E as literaturas dos povos (literaturas do “Diverso”) têm um papel fundamental nesse processo. Mediante a prática da “Poética da Relação”, as literaturas orientam-se, a partir do “Lugar” e de seu imaginário particular, rumo ao imaginário do “Todo-o-Mundo”, que corresponde hoje à “Totalidade-Terra” realizada.

Praticar uma poética da totalidade-mundo significa interligar, de maneira remissível, o lugar do qual uma poética ou uma literatura é emitida à totalidade-mundo e inversamente. Dito de outra forma, a literatura não é produzida em uma espécie de suspensão, não se trata de algo suspenso no ar. A literatura provém de um lugar, há um lugar inevitável da emissão da obra literária, mas, hoje, a obra literária convém tanto mais ao lugar, se ela estabelece relação entre esse lugar e a totalidade-mundo (GLISSANT, 1995, p. 28).



O “Lugar” é “raiz-rizoma”, que vai ao encontro de outras raízes. Ele trama a “Identidade-Rizoma”, a “Identidade-Relação”. Ele não consagra a exclusão: seus caminhos levam ao “Outro”, uma vez que o “Lugar” é vivido como errância e como “Deriva”.

A errância é o apetite do mundo, e habitados por ela traçamos trilhas para ir ao encontro da diversidade, para *donner avec* (isto é, confluir). E é também a errância que inclina o “Sendo” a abandonar os pensamentos de sistema pelos pensamentos “terra a terra” de investigação do real.

A “Deriva”, por sua vez, é a disponibilidade do “Sendo” para toda espécie de migrações possíveis, e cada cultura particular tem a sua maneira de viver, de elaborar essa disponibilidade do “Sendo”, bem como as suas errâncias através, e dentro, do “Todo-o-Mundo”.

Gilles Deleuze e Félix Guattari criticaram as noções de raiz e talvez também a noção de enraizamento. A raiz é única, isto é, ela absorve tudo para si, e mata todo o resto à sua volta. Deleuze e Guattari opõem a esta concepção de raiz, o rizoma, que é uma raiz que se multiplica, que se estende em redes na terra, ou no ar, sem que nenhuma raiz intervenha como predador irremediável. A noção de rizoma manteria, pois, o enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O pensamento do rizoma estaria no princípio do que chamo de uma poética da Relação, segundo a qual toda identidade se estende, amplia-se em uma relação ao outro (GLISSANT, 1990, p. 23).

Hoje, no mundo, tecem-se “regiões culturais” que ultrapassam os limites das fronteiras nacionais como, por exemplo, a região cultural do Caribe franco-anglo-hispânico. Algumas dessas regiões já são nomeadas “nações culturais”, antes de constituírem-se em nações políticas soberanas, como é o caso da “nação basca”.

Estamos, então, diante do fato evidente de que os continentes se “arquipelizam” assim como o “sistema de pensamento”, que, segundo Glissant, é pensamento continental, também se “arquipeliza”. Isso significa então que tanto os continentes quanto os sistemas de pensamento perdem sua densidade, seu peso, e constituem-se em arquipélagos abertos à “Totalidade-Terra”.

O pensamento - o que chamo de pensamento de sistema - organizou, estudou, projetou essas repercussões lentas e insensíveis entre as línguas - previu o movimento do mundo que esse pensamento legitimamente regia e organizou-o em perspectiva ideológica. Hoje, esse pensamento de sistema, que me sinto à vontade para chamar de “pensamento continental”, mostrou-se incapaz de dar conta do não-sistema generalizado das culturas do mundo. Uma outra forma de pensamento, mais intuitivo, mais frágil, mais ameaçado, mais sintonizado com o caos-mundo e seus imprevistos, desenvolve-se hoje, apoiando-se talvez nas conquistas das ciências humanas e sociais, mas em deriva rumo a uma visão do poético e do imaginário do mundo. Chamo esse pensamento de pensamento “arquipélago”, o que significa um pensamento não sistemático, indutivo, explorando o imprevisto da totalidade-Mundo, e sintonizando, harmonizando a escrita à oralidade, e a oralidade à escrita. Hoje me dou conta de que os continentes “se tornam arquipélagos”, pelo menos do ponto de vista de um olhar externo. As Américas “se tornam arquipélagos”, constituem-se em regiões para além das fronteiras nacionais. E penso que precisamos restabelecer a dignidade do termo região. A Europa torna-se um arquipélago. As regiões linguísticas, as regiões culturais, para

além das barreiras das nações, são ilhas, mas ilhas abertas, e essas constituem a principal condição para a sua sobrevivência (GLISSANT, 1995, p. 34).

Todavia, essa abertura para a totalidade, realizada graças à luta dos povos no processo de descolonização, e possibilitada tecnologicamente pela globalização, nada tem a ver com as ondas submergentes e uniformizantes da mundialização da cultura, do modo de “Ser”, etc. Essas constituem o lado negativo da “Totalidade-Terra” realizada, pois é impossível reduzir qualquer comunidade ou indivíduo a uma verdade que não tenha gerado de si mesmo, na “Opacidade” de seu tempo e de seu “Lugar”.

A abertura das culturas particulares à confluência destas solicita culturas fortes, independentes, conscientes de seus valores de troca, engajadas na defesa geopolítica de seu “Lugar” cultural e de seu ecossistema, pois necessitam resistir às forças uniformizadoras do mercado internacional e da globalização.

A noção de “Lugar” está em sintonia com o que se passa hoje no mundo. Ela dilui o conceito de “Território” e, por conseguinte, as ideias de nação, de região ou de etnia, fechadas sobre si mesmas, arraigadas em seus próprios valores. No “Território” a visão do “Outro” é sempre excludente.

O “Lugar” é “incontornável”, o que segundo Glissant quer dizer pelo menos duas coisas: a) que não se pode delimitá-lo, “contorná-lo”, já que não se confunde com a superfície geográfica; e b) que não se pode evitá-lo, ou seja, que só se pode agir na “Totalidade-Terra”, isto é, na “Relação”, a partir do ato exercido no seu “Lugar”.

A Relação só pode tramar-se entre entidades persistentes. Isto significa então que quanto mais eu for consciente da relação da Martinica com o Caribe, e do Caribe com o mundo, como em um não-sistema de relações, mais eu serei martinicano, dentro da minha concepção. [...] A relação verdadeira não vai do particular ao universal, mas do Lugar à totalidade-mundo, e esta nada tem a ver com o totalitário, sendo antes o seu contrário em diversidade [...] Mas a paixão e a poética da totalidade-mundo podem indicar a relação nova com o Lugar e desentocar, transformar, os antigos reflexos (GLISSANT, 1995, p. 77, 75).

Igualmente, o “Lugar” impede a abstração do conhecimento. Este se acumula para cada comunidade, na escavação da sua terra que é lugar, paisagem aberta. No nosso “Lugar” é que construímos nossas resistências concretas, a partir do conhecimento que dele acumulamos. Glissant expressa esse conhecimento concreto, na epígrafe do romance *La Case du Commandeur*: “Porque a linguagem tem a sua história que é preciso escavar durante muito tempo como uma muda de inhame, longe, no fundo da terra” (GLISSANT, 1981b, p. 7).

A ação dentro de uma comunidade cultural particular, ou seja, de um “Lugar”, considera o seu próprio imaginário, os seus questionamentos e dificuldades, sintonizando-os com o imaginário do “Todo-o-Mundo”, buscando captar neste os “Invariantes” que são comuns à diversidade das comunidades culturais que hoje sofrem e resistem no seu “Lugar” às ideologias dominantes, ao

mercado único, à globalização “desnaturalizante”, à fome, às guerras, à morte cultural, a toda essa infinita negatividade do nosso caos contemporâneo.

Estes “Invariantes” e “Lugares Comuns” partem do lugar e voltam a ele, em circularidade, e a ação individual (sobretudo a ação criativa dos artistas e escritores), bem como a ação comunitária, aperfeiçoa-se nesse processo da “Relação”. Os “Invariantes” não se confundem com os “estilhaços” informativos espalhados pelo mundo pela mídia internacional, que se encontra sob o poder do capital internacional. Essa mídia (cadeias de televisão, vídeos, jornais, filmes, Internet etc.) transmuta os antigos agentes ativos que agiam sobre as comunidades, transformando-os, lentamente, em agentes neutros, cuja função manipulativa é a de camuflar as verdadeiras forças da “Totalidade-Mundo”, os “Lugares Comuns” e os “Invariantes”.

As literaturas dos povos têm a função hoje de captar e tecer a trama desses “Invariantes” e desses “Lugares Comuns”, fazendo-os emergir na “Totalidade-Terra”, elaborando o “Pensamento Poético”, levando as humanidades à conscientização de que o conhecimento através do imaginário necessita hoje desaguar no pensamento racional, já que este se mostrou incapaz de elaborar a felicidade de todos os homens e incapaz de levar as humanidades a *donner avec* (a confluir-se), respeitando a riqueza da diversidade das culturas e enriquecendo-se dela. Glissant cita, como exemplo de luta e de resistência a ser enfrentada pelos escritores, a questão linguística, que constitui um dos “Invariantes” dos povos.

Seria preciso que todas estas línguas se entendessem através do espaço, nos três sentidos do termo entender-se: que elas se escutassem, se compreendessem e se sintonizassem, se harmonizassem. Escutar o outro, os outros, é alargar a dimensão espiritual de sua própria língua, isto é, colocá-la em relação. Compreender o outro, os outros, significa aceitar que a verdade de um outro espaço do mundo, venha colocar-se lado a lado com a verdade do espaço no qual estou. E sintonizar-se com o outro, harmonizar-se com o outro, significa aceitar, acrescentar às estratégias desenvolvidas em favor de cada língua regional ou nacional, estratégias de conjunto, que seriam discutidas em comum. No panorama do mundo atual a missão do poeta, do escritor e do intelectual parece-me ser a de refletir e de propor, considerando todas estas coordenadas, todas estas relações, todos estes emaranhados da problemática das línguas (GLISSANT, 1995, p. 35).

No “rizoma” da “Totalidade-Terra”, as noções de “centro” e de “periferia” tornaram-se caducas. Hoje, culturas consideradas antes periféricas produzem e difundem ideias, criações artísticas, literaturas para o “Todo-o-Mundo”. Os antigos centros, mesmo que mantenham ainda o poder econômico de ressonância centrípeta para a totalidade do planeta (são eles que detêm o poder de divulgação do “Diverso” do mundo), não detêm mais a legitimidade do “modelo universalizante”. Não têm mais que ser considerados pela imensa maioria do “Diverso” como centros, mas, sim, como elementos participantes da “Totalidade-Mundo” na qual se inserem.

Penso que os continentes se tornam arquipélagos, ultrapassando, dessa maneira, as fronteiras nacionais. Há regiões que se deslocam e que culturalmente se tornam mais

importantes que as nações fechadas dentro de suas fronteiras. Na Europa, por exemplo, é evidente que as fronteiras das nações tendem a flexibilizar-se, mas que existe uma tendência à constituição de microrregiões culturais. Estas regiões ainda sofrem devido à existência das nações que tendem justamente a reduzi-las a periferias, a considerá-las como dependentes de um centro. Penso que, por exemplo, alguns dos pensamentos mais importantes, nestes últimos tempos, foram formulados a partir do que chamei de periferias, em relação aos centros (GLISSANT, 1995, p. 100).

A “Estética do Universo”, que substituiu a estética abstrata ocidental, é múltipla, diversa e confluyente. Isso significa que os inumeráveis “Lugares” culturais, que estão em mutação permanente dentro da “Relação”, constituem, através do imaginário, os “Invariantes”, os “Lugares Comuns” de que eles necessitam para viver ou expressar as confluências culturais. Os “Lugares” constituem-se em regiões culturais, e estas deságuam na “Totalidade-Terra”.

Cabe aos escritores hoje a responsabilidade de expressar o imaginário do mundo por meio de um pensamento intuitivo, não informativo, que parte das formas particulares de um “Lugar” para reencontrar os “Invariantes” e os “Lugares Comuns”, comuns a todos os povos, agindo, dessa maneira, na matéria mesma do mundo.

Segundo Glissant, os escritores recomeçam hoje a ter uma presença forte na “Totalidade-Mundo”, visto que as culturas, na sua elaboração identitária, recorrem a duas dimensões: a literalidade superficial da mídia, isto é, a ilusão de que conhecemos o mundo porque sabemos o que se passa do outro lado da terra; e a abordagem do imaginário real da “Totalidade-Mundo” a partir de cada “Lugar”.

Glissant cita como exemplos de “Invariantes” presentes hoje no mundo:

- a necessidade de se ultrapassar sua própria subjetividade em direção à “intersubjetividade” do “Todo-o-Mundo”;
- a preocupação da ecologia política: a consciência de que necessitamos transformar as diversas sensibilidades comunitárias, propondo-lhes a paixão pela terra na qual vivemos, a fim de tentarmos salvar o planeta da destruição, bem como salvar o diverso, isto é, salvar as comunidades da uniformização cultural, e de todas as formas de consumo e de modelos generalizantes.

A política da ecologia concerne aos povos dizimados, ou ameaçados de desaparecimento enquanto povos. Porque, longe de permitir a intolerância sagrada, a política da ecologia anima a solidariedade relacional de todas as terras, de toda a terra. O que funda o direito, nesse caso, é a própria solidariedade. As demais considerações tornam-se caducas (GLISSANT, 1990, p. 160).

Cabe à resistência política da “Poética da Relação” “desterrar” estes “Invariantes”, transformando o imaginário das humanidades, elaborando o pensamento poético, *la pensée de la trace* (“O Pensamento do Rastro”).

Entretanto, enquanto a “Totalidade-Mundo” não for realizada, ou seja, enquanto o poder econômico e político dominante e os povos e as culturas do mundo, através do imaginário dessa totalidade, não tiverem concebido que não é necessário aniquilar, demolir uma cultura para afirmar-se a si mesmo, múltiplas culturas estarão ameaçadas.

Mais do que nunca, populações negras são ameaçadas, oprimidas porque são negras; populações árabes porque são árabes; judeus porque são judeus; muçulmanos porque são muçulmanos; índios porque são índios, e assim até o infinito das diversidades do mundo. [...] Na base desses massacres, está a ideia de identidade como raiz única, em nome da qual essas comunidades foram dominadas por outras, mas também em nome da qual muitas delas realizaram suas lutas de libertação. Mas à raiz única, que mata à sua volta, não ousaremos propor a raiz-rizoma, raiz ampla, que abre Relação? A raiz-rizoma não é desenraizada: mas não usurpa à sua volta. Sobre o imaginário da identidade raiz-única façamos crescer esse imaginário da identidade-rizoma. Ao Ser que se enraíza, mostremos o sendo que apenas pousa. Recusemos ao mesmo tempo a volta do recalcado nacionalista e a estéril paz universal dos Poderosos. Em um mundo no qual tantas comunidades vêm mortalmente recusando o direito a qualquer identidade, parece paradoxal propormos o imaginário de uma identidade-relação, de uma identidade-rizoma. Entretanto, acredito que a possibilidade dessa ultrapassagem, o fato de senti-la e defendê-la amalgamada ao seu sofrimento, possa constituir-se em uma das paixões dessas comunidades oprimidas. Não é necessário gritar aos quatro ventos uma vocação humanista para compreender de uma maneira simples essa possibilidade. (GLISSANT,1997b, p.21).

### 3.6 CAOS-MUNDO

Com base no exposto até o momento, é importante ressaltar que a noção de “Caos-Mundo”, em Glissant, não poderia ser de natureza negativa. Ela não significa mundo caótico, desordem. Caos aqui significa enfrentamento, harmonia, conciliação; mas também oposição, ruptura intra e entre a multiplicidade de concepções das culturas que confluem umas com as outras na “Totalidade-Terra” realizada.

A diversidade das culturas em “Relação” concerne aos mais diferentes campos da existência: o espaço-tempo (por exemplo: as culturas chinesas, indianas ou pré-colombianas, que não têm a concepção linear, cronológica do tempo, intervêm hoje nas sensibilidades difratadas das humanidades); a relação homem-natureza; a multiplicidade de formas comunitárias de existência, de sobrevivência, e de imaginários.

Em face dessa transbordante confluência, a função das artes em geral e das literaturas, sobretudo nos países ditos “periféricos” (ainda por referência a um “centro”), é a de entrar na problemática e no movimento acelerado e precipitado do mundo e, por meio da pesquisa e do ato criativo, desvelar o “Invariante” do “Caos-Mundo” e os “Lugares Comuns” da “Totalidade-Terra”, que permanecem ocultos nos e pelos “Lugares-comuns” veiculados pela ideologia dominante.

Todavia, para tanto, é necessário que sejam habitados e orientados por uma “Intenção Poética” que age, visionariamente, no aqui/agora desse movimento do mundo. É essa poética

do “Caos-Mundo” que prolonga o processo de “Crioulização” das culturas, transformando-o em consciência coletiva. Essa poética contém, segundo o autor, as reservas do futuro das humanidades de hoje, e deve constituir-se como objeto de estudo das literaturas.

Por exemplo, os Estados Unidos dominam o mundo no momento atual; o que acontece nos E.U.A é certamente muito importante e fundamental, mas não sabemos se algo acontece em uma pequena etnia, um pequeno povo, uma pequena tribo, completamente ignorada de todos, no momento atual, e que será talvez fundamental para o nosso futuro, intelectual e espiritual, e talvez até mesmo para o nosso futuro material, e para a compreensão dessa dialética que tentei expressar. É isso o que pratico no que chamo de poética da Relação [...] existe algo de interessante que devemos fazer funcionar para vermos sob o que é realmente aparente, ou seja, a dominação, os tratados entre americanos e japoneses, a reunificação da Alemanha, o fim da União Soviética, a hipereuropeização da África, a fim de que possamos perceber a angústia e o desespero dos países africanos, a extinção silenciosa dos povos andinos, a espécie de tremor interno que reina na África do Sul, a agonia sem testemunhos dos índios da Amazônia, etc. E sob esse espetáculo aterrorizante (e para qualquer lugar que voltarmos os nossos olhos, o espetáculo é o mesmo), algo está acontecendo. E o que está acontecendo é que estamos revendo todos juntos - o Ocidente, a África, a América, o Caribe, etc - a antiga concepção do mito fundador, as concepções monolíticas do tempo, e é isto que existe de apaixonante no mundo atual, na poética do mundo atual: que estejamos reconstituindo universos caóticos (GLISSANT *apud* LUDWIG, 1994, p. 123).

A noção de “Caos-Mundo” fundamenta-se na noção de imprevisibilidade presente na relação mundial. A consciência da participação comunitária na “Totalidade-Terra” é uma consciência angustiada, sobretudo nas culturas atávicas, que se confrontam com a difícil e necessária renúncia da terra como território.

Tanto a noção de “Relação” quanto a de “Caos-Mundo” inscrevem-se na ideia de “extensão”. Esta compreende todo existente como “Sendo” e pressupõe, portanto, tanto a amplidão da matéria (vasta, excedente, excessiva, indeterminada e imprevisível), quanto a acumulação do real (maciço, compacto). Nesse sentido, a ideia de “extensão” contrapõe-se à ideia de “linearidade” que, por sua vez, implica transparência, ser singularizado, essência.

Na extensão, a ciência do Caos renuncia à força de dominação do linear, concebe o indeterminado como um dado analisável, o acidente como podendo ser medido. O conhecimento científico, reencontrando os abissais da arte, ou o jogo das estéticas, desenvolve, dessa maneira, uma das formas do poético, reencontrando a antiga ambição da poesia em constituir-se como conhecimento. [...] Na extensão, as formas do Caos-Mundo (a mistura incomensurável das culturas) são imprevisíveis e adivinháveis. Ainda não começamos a calcular suas resultantes: as adoções passivas, as rejeições sem volta, as crenças ingênuas, as vidas em paralelo e tantas formas de enfrentamentos ou de consentimentos, tantas sínteses, ultrapassagens ou retornos, tantas invenções que explodem de repente, nascidas de choques e rompendo aquilo mesmo de onde nasciam, que constituem a matéria fluida, turbulenta e obstinada, e talvez, ordenada, de nosso futuro comum. É significativo, patético ou irrisório que os estudantes chineses tenham sido massacrados diante de uma reprodução

em papel machê da estátua da liberdade? [...] Colocarmo-nos esta pergunta é imaginarmos a inimaginável turbulência da Relação (GLISSANT, 1990, p. 152-153).

Hoje, no mundo, devido à confluência da diversidade dos povos e culturas, o existente, o “Sendo”, contrariamente ao “Ser”, constituem o que as civilizações e culturas têm em comum. O “Ser” propõe “modelos” transparentes de diversas ordens, como científica, espiritual, tecnológica, etc., aos quais toda a “Humanidade” deve ascender, por etapas, dentro de uma concepção linear do tempo, como ideal humanista civilizatório. Ora, a diversidade das “humanidades” substitui-se hoje à ideia de “Humanidade”, e pulveriza o “Ser”, sua transparência e seus modelos universalizantes.

No mundo globalizado, dá-se a convergência das histórias e culturas dos povos, das “humanidades”. Esse encontro processa-se também na nossa consciência. E assim como nenhuma história, nenhuma cultura particular limita-se mais ao seu território, também o pensamento coletivo de uma comunidade não está mais limitado por fronteiras.

Na “Totalidade-Terra”, o movimento maciço e difratado das culturas em “Relação” produz as formas do “Caos-Mundo”, que são resultantes da mistura incomensurável das culturas. Estas formas são imprevisíveis e manifestam-se nas artes bem como em todos os campos das atividades humanas como, por exemplo, na dinâmica das línguas, no entrelaçamento das poéticas dos povos emergentes e no confronto de suas histórias, na relação das culturas com a natureza e com o desastre ecológico, no consumismo do mercado “único”, etc.

Apenas através do imaginário podemos entrar na profusão das formas do “Caos-Mundo”, adivinhá-las e captar a sua ordem oculta. Esta não supõe hierarquias de povos ou de línguas; tampouco supõe regras de funcionamento, pois, no “Caos-Mundo”, toda e qualquer ordem é apenas impulso, não constitui um fim em si mesmo, não é regida por um método, e não revela qualquer estrutura.

Segundo Glissant existe uma correspondência entre as filosofias ocidentais e as concepções elaboradas pelo Ocidente no que concerne às culturas e às relações entre elas. Na era do positivismo, a concepção de “cultura” (no singular) é única e monolítica: existe cultura lá onde a evolução civilizacional levou ao humanismo. A cultura vem a ser considerada como algo abstrato, um ideal a ser alcançado por todos os povos.

A pretensão ao universal é uma das criações do Ocidente para impor aos demais povos a redução a um modelo transparente, ou melhor, aos diversos modelos, pois não existe somente um modelo: há o modelo racionalista e o modelo religioso. Há também o modelo científico, o modelo tecnológico, etc. A partir desses modelos, fica estabelecido que um povo ascende à cultura, à educação, à civilização quando alcançou tal ou tal nível, e que se eleva paulatinamente, em busca desses modelos transparentes. Então eu digo que necessitamos rever as noções de “compreender”, de modelo e de transparência (GLISSANT *apud* LUDWIG, 1994, p. 126).

O relativismo cultural, segundo o qual as culturas humanas valem cada uma no seu meio e equivalem-se no seu conjunto, foi recuperado pelo raciocínio segundo o qual a diversidade das



culturas não impede a formação de hierarquias civilizacionais, nem a idealização de um modelo universal - ou seja, a concretude das culturas humanas “evoluindo”, moldando-se, abstraindo-se mediante o processo da “transparência”, em direção a um modelo abstrato ideal de Humanidade.

Os dolorosos processos de descolonização permitiram a emergência da diversidade dos povos e a reivindicação da diferença, da alteridade, do direito dos povos e das minorias. Entretanto, a totalidade das culturas presentes na cena do mundo em “Relação” despertou o medo do Caos e de suas vertiginosas transformações. A ciência do Caos veio restaurar a confiança e a esperança de que se podia estudar o Caos sem sucumbir a ele.

Diante da dominação histórica desse conceito monolítico de cultura, e considerando a resistência a ele desencadeada pelo movimento da totalidade das culturas presentes hoje, na cena do mundo, e as lutas reivindicatórias pelos direitos dos povos e das minorias, Glissant defende que, somente por meio de uma “estética do Caos-Mundo”, que considera a “Relação”, podemos tentar apreender as culturas e suas transformações.

### 3.7 INVARIANTES DO CAOS-MUNDO, LUGAR COMUM, A DIALÉTICA DA ORALIDADE E DA ESCRITA

A noção de “Caos-Mundo” pulveriza a ideia de “Ser”, de transparência, de linearidade, que, segundo Glissant, coincidem no Ocidente com o processo de elaboração da escrita.

Nos seus primórdios, a escrita no Ocidente registra e recompõe as diferentes obras da oralidade, memorizadas pelos falantes. Uma das funções da memória é a acumulação, a repetição, a redundância (os contadores de histórias na Grécia antiga chegavam a memorizar 40.000 versos) que são, na verdade, características do existente, do “Sendo”, e integram uma visão de mundo.

Entretanto, a escrita aos poucos se separa do “Sendo”, ou seja, do existente, sempre em movimento e em mutação na vida cotidiana da comunidade, e na relação desta com o seu meio. A escrita torna-se, então, gradativamente, abstrata; e sua elaboração passa a orientar-se a partir da idealização de um “Ser” humano racional, habitado por uma essência. Nesse sentido, a escrita passa a perseguir e a reivindicar a linearidade, a acuidade e a clareza do pensamento, eliminando dessa maneira o excedente, isto é, a acumulação do existente.

No processo histórico de dominação, a escrita torna-se a lei e a sentença, pois, enquanto representação do poder, ela é privilégio de alguns e fixa - “grava” - a representação hierarquizada. Igualmente, a escrita representa a paixão pelo universal: por meio dela, ultrapassamo-nos, isto é, ultrapassamos o nosso real concreto que nos diferencia; ela exige, pois, a imobilidade: para que a escrita aconteça, é preciso que o corpo repouse, crie a pausa, fique pousado e não acompanhe o fluxo do dito.

A oralidade, por sua vez, é inseparável do movimento do corpo. O que é dito inscreve-se na postura do corpo: o dito e o corpo formam um todo. Como, por exemplo, o fato de se sentar de



cócoras nas culturas africanas para se ouvir a “palavra” do sábio; o movimento dos corpos do coro grego ou, nos nossos dias, o movimento fragmentado do “rap”.

Passar da oralidade à escrita corresponde a imobilizar o corpo, submetê-lo, possuí-lo: o ser despossuído de seu corpo não pode alcançar a imobilidade que a escrita pressupõe. No sistema escravocrata, o corpo do escravo está alienado ao senhor. O escravo é privado da fala. A tentativa de liberação do corpo, rumo à expressão, passa primeiramente pelo grito, que é explosão do corpo contido. A expressão que dribla a vigilância do senhor será camuflada, sussurrada, marcada pela interrupção e pela reticência.

A língua crioula terá as marcas dessa sintaxe particular imposta pelo grito. Ela é uma espécie de pacto secreto nas suas origens, pacto camuflado no grito extrovertido. Intenção significativa e altura do som fundem-se no universo mudo das Plantações: é o volume do som que significa, e não o semantismo da palavra isolada ou da frase. Ainda hoje, a oralidade antilhana ignora a pausa, a continuidade, a função expressiva que ritma a expressão dos sentimentos. Uníssona com o corpo do antilhano, ela e ele são ruptura, interrupção, precipitação, agitação. As frases são justapostas e podem colidir umas com as outras na fala precipitada do locutor. O desenrolar contínuo torna a frase indivisível. O volume da fala e a precipitação em espiral dos sons organizam o sentido dos vocábulos e a significação do discurso. O sentido é como que ocultado nesse atropelo acelerado dos sons. Mas esse atropelo é significativo: é ele que transporta o significado da fala, que é subtraído dessa maneira, ao ouvido do senhor. O ritmo da fala lembra a cadência alternada de um ritmo executado pelo tambor: não é a estrutura semântica da frase que ritma a fala, e sim a respiração do locutor que lhe imprime a sua cadência.

O crioulo é uma fala imagética, concreta, e não uma língua conceitual. A imagem é uma operação inconsciente, secretada na proibição, na dor, na alienação, e implica o desvio como forma de sobrevivência. Nas condições históricas do aparecimento do crioulo, há uma poética forçada que emerge, ao mesmo tempo, da consciência da presença coercitiva da língua francesa como *arrière-pays* linguístico e da vontade deliberada de renunciar a essa língua imposta, à autoridade de sua escrita, bem como ao seu sistema conceitual, enquanto modo de expressão.

A Martinica representa um caso de país “constituído” a partir do próprio ato colonizador [...] Em matéria de tradições, de organização social, de costumes ou de crenças, não existe na Martinica nenhuma instituição que tenha precedido a colonização, nem que tenha tido “naturalmente” de opor-lhe resistência. O mesmo acontece com a língua falada pela massa dos martinicanos: o crioulo. Língua modulada pelo ato colonizador, mantida em um estatuto inferior, coagida à estagnação, contaminada pela prática valorizante da língua francesa e finalmente ameaçada de desaparecimento.[...] Terra sem produção, a Martinica torna-se cada vez mais incapaz de determinar seu devir. No que tange à língua crioula, mais especificamente, ela é mantida na incapacidade de desenvolver-se funcionalmente e vê-se reduzida ao estado de dialeto afrancesado [...] Os diversos “períodos” da história martinicana parecem desencadear “episódios linguísticos” nos quais percebemos em filigrana esta luta entre o francês e o crioulo (GLISSANT, 1981a, p. 315).

A imagem (a metáfora) constitui na língua crioula um desvio forçado, uma astúcia que é resistência orquestrada pelos locutores.

O conto crioulo constituiu-se no desvio graças ao qual a massa dos martinicanos desenvolveu uma “poética forçada”, ou uma contrapoética, na qual manifestava contraditoriamente sua impotência em libertar-se e a garra em querer fazê-lo.

Na verdade, enquanto o sistema de plantações se manteve, ele permitiu que a classe constituída pelos escravos, e mais tarde pelos trabalhadores agrícolas, impusesse sua expressão na fala, nas crenças, nos costumes, em oposição à escrita, à religião, às normas e leis instituídas pela classe dominante. Segundo Glissant, se o sistema de plantações tivesse sido substituído por um outro sistema produtivo, é provável que a língua crioula se tivesse estruturado e mesmo realizado a sua passagem à escrita e ao conceito.

As línguas conceituais pressupõem a existência da transcendência do conceito ao qual se ascende quando se ultrapassa o real do mundo ainda contido na linguagem imagética. Para Glissant, a imagem na sabedoria popular é uma astúcia através da qual a língua concreta (imagética) mostra que implicitamente concebeu o conceito e tacitamente renunciou a ele.

Entretanto, da mesma forma como o crioulo deixou de ser a linguagem do pacto secreto sem estruturar-se e conseguir manter-se como língua da coletividade, ele não suscita mais o desvio imagético, através do qual exercia uma função no sistema de plantações, tampouco se constituiu em um sistema conceitual. Isto configura uma situação de estagnação que, segundo Glissant, torna o crioulo uma língua dramaticamente ameaçada.

O crioulo foi a fala não sistêmica do sistema de plantações. Ele era uma recusa e poderia, a partir dela, ter definido um modo novo de estruturação linguística, que teria sido uma estruturação “negativa”, ou talvez “reativa”, mas que, de toda maneira, teria sido diferente do sistema de estruturas das línguas tradicionais, que evoluíram naturalmente da condição de fala imagética para a condição de língua conceitual. É neste sentido que o crioulo está organicamente ligado à experiência da “Relação” entre as culturas; “Relação” que hoje é mundial. Ele é forjado na “Relação” e não preexiste a ela.

Com o fim do sistema de plantações e sua morte, a fala crioula deixou de ser um pacto secreto, como já o dissemos anteriormente, mas não se constituiu como língua funcional. Isso significa que a função de comunidade secreta esgotou-se, mas que a função de comunidade aberta não aconteceu.

A Martinica é um país no qual se trocam produtos fabricados alhures. É, por conseguinte, uma terra condenada a tornar-se cada vez mais um lugar de passagem [...] o sistema da língua materna, privado de uma terra cultural sólida e dinâmica, não pode fortalecer-se. O crioulo não pode ser a língua dos grandes supermercados, nem dos hotéis de luxo [...] (GLISSANT, 1981a, p. 241).

Se o crioulo tivesse desaparecido a partir de um processo histórico que não correspondesse a uma espoliação brutal, seu desaparecimento teria talvez causado menos problemas para os

martinicanos do que sua falta de função social. A não continuidade do crioulo, enquanto pacto secreto ou enquanto língua funcional, e a irresponsabilidade social advinda do conjunto de negatividades históricas e do sistema de dependência têm, como uma de suas consequências extremas na sociedade martinicana de hoje, as diversas manifestações de *delírio verbal coutumier*. Tais manifestações não são de ordem patológica, mas, sim, de ordem social, econômica, política e cultural e devem ser interpretadas como técnicas de sobrevivência e de resistência da coletividade.

Linguisticamente, o *delírio verbal coutumier* é marcado por todas as fases da história dramática do crioulo. Enquanto impossibilidade de entrar em diálogo, “espinho da comunicação”, o delírio é uma das mais frequentes metamorfoses da contrapoética elaborada pela fala crioula. Caracteriza-se por rupturas, repetições, aliterações, acelerações, contaminações silábicas, contrassenso da forma em relação ao conteúdo (ou descompasso entre o significante e o significado), ocultação do significado e construções alegóricas.

Segundo Glissant, a fala crioula só se incorporará plenamente na escrita no momento em que as negatividades históricas (o corpo calado e alienado do escravo, o aniquilamento do sistema produtivo, a artificialidade dos grupos sociais, a transformação da Martinica em terra de passagem, onde se trocam verbas públicas contra serviços, terra de consumo passivo) forem enunciadas e trazidas à consciência dos martinicanos. Ainda em 1981, ano de publicação de *Le discours antillais*, os martinicanos consideravam a prática do crioulo como uma atividade sem prestígio, sem distinção social. A única promoção social realizável passava, então, pelo domínio da eloquência, a mais caricatural possível, da língua francesa, que é a língua do consumo passivo, tanto ideológico quanto mercadológico.

Glissant estabelece uma relação entre a “Totalidade-Terra” realizada e a dialética da oralidade e da escrita, afirmando que, na contemporaneidade, a reivindicação da presença da oralidade nas literaturas do mundo expressa a presença maciça do excedente na extensão dessa “Totalidade-Terra” enquanto, paralelamente a esse movimento, o “Ser”, sua intolerância e seu sectarismo são questionados no Ocidente, mediante o próprio questionamento da escrita.

Segundo Glissant (1981a, p. 258), a noção de modernidade é contestável, pois toda época seria moderna em relação às que a precederam. Entretanto, explica que pelo menos um dos componentes de nossa “modernidade” refere-se à generalização da consciência de que dela temos. A consciência da consciência (o dobro, o segundo grau) expressa nossa riqueza e, ao mesmo tempo, nosso tormento.

Nesse sentido, Glissant opõe a “modernidade maturada” à “modernidade vivida”, que correspondem a duas maneiras distintas de frequentar as mutações do mundo contemporâneo. “Modernidade maturada” significa uma modernidade adquirida através de tempos históricos extensos. “Modernidade vivida” significa uma modernidade que se impõe arduamente: os povos que irrompem na cena do mundo não tiveram e não têm tempo durativo para amadurecer a sua linguagem. Têm que constituí-la à força, senão correm o risco de não nomear-se, de terem caladas as suas vozes, sua identidade cultural e seu projeto coletivo.

A reflexão teórica e o questionamento do texto, do sujeito e da escrita da modernidade do Ocidente não têm sentido para os povos da modernidade maturada, vivida, tal como ela é formulada. Os povos emergentes necessitam desenvolver uma poética do “sujeito” posto que foram “objetivados”, isto é, reduzidos à condição de não sujeitos de sua história. E o texto, para esses povos, deve ser questionado porque ele deve ser colocado em comum com a comunidade, da mesma forma que o autor deve ser desmistificado porque deve ser integrado a uma decisão comum. O “Nós” torna-se o lugar do sistema gerativo e o verdadeiro sujeito. O escritor emite sua fala a partir de seu “Lugar”, de sua paisagem, e ela inclui a história que ele tem em comum com outras comunidades. É a história que enraíza a fala do escritor: cada paisagem é uma poética.

Contra o universal generalizante, o primeiro recurso é a vontade rígida de permanecer no lugar. Mas o lugar para nós não é somente a terra na qual o nosso povo foi deportado, mas também a história que ele dividiu (vivendo-a enquanto não-história) com outras comunidades, e cuja convergência emerge hoje. Nosso lugar é as Antilhas [...] O possível de uma paisagem é o que existe nela e que faz com que nos oponhamos à generalização neutralizante. Dito de outra forma, aquilo que descobro que a paisagem depositou em mim, que me permite sair do caminho traçado, sem me perder. O possível de uma paisagem é também o que mereço descobrir nela, quando nela estou (GLISSANT, 1981a, p. 249, 261).

Assim sendo, a modernidade dos povos emergentes vivencia uma problemática cujos eixos de reflexão reencontram certos eixos da “modernidade maturada” em outras zonas de cultura e de reflexão, mas se apresenta de forma diferenciada e não dogmática.

No que tange à crise da escrita, Glissant explica que talvez para um escritor francês, herdeiro de uma história, de um denso conjunto textual, a linguagem se confronte dramaticamente com a língua francesa. E, nesse caso, o debate sobre a não necessidade da escrita, ou sobre a sua “desestruturação”, talvez seja um debate fundamental.

A prática “existencial” da língua não constitui questionamento, porque essa prática modifica realmente a língua. [...] Posso assistir friamente a este questionamento, porque no fundo ele não me interessa, já que a escrita me serve para outra coisa: tentar articular meu grito em linguagem no vasto canto/campo do mundo. As duas atitudes são legítimas. Necessárias à Relação. (GLISSANT, 1981a, p. 322).

Mas esse questionamento não concerne aos povos emergentes. A maioria desses povos ainda não construiu a sua linguagem, o que só será possível primeiramente por meio do ato político que permitirá a sua expressão e, em seguida, mediante a prática livre, criativa e consciente das línguas, dentro de suas respectivas comunidades.

Glissant reitera, também, a necessidade de eliminar-se a dicotomia língua escrita/ língua falada, bem como a soberania da primeira sobre a segunda. Falando de sua própria escrita, explica que a língua crioula vem a todo momento irrigar a sua prática escrita da língua francesa e que a sua linguagem, por conseguinte, provém dessa simbiose voluntária e dirigida por ele.

Tratar-se-á, entre outras coisas, de desfazer a escrita de seu mandato de soberania em relação à oralidade. Uma tal dimensão deveria ser comum a todos nós. A língua francesa deveria desfazer-se completamente da velha bandeira da abstração universalizante, para deixar-se invadir pelas realidades espessas, densas, terra-a-terra [...] Relativizar a língua francesa consistiria nisso. Ela pode ser ou tornar-se linguagem para um, “componente” para um outro, língua acessório para um terceiro. Dessa forma, ela entrará na relação múltipla com o mundo. Aceitar essa relação, ensiná-la, é abrir o possível, sem impor a fixidez tirânica (GLISSANT, 1981a, p. 322).

Ora, as línguas orais como, por exemplo, as línguas africanas e a língua crioula, devido à colonização, vivenciaram um conflito entre a constituição da sua linguagem e o seu sistema produtivo. E é a maneira como tal conflito foi vivido e marcou a consciência de cada povo particular que determina, hoje, os modos da relação língua-linguagem-produção.

Assim sendo, temos que considerar, nos estudos culturais, essa dialética entre a linguagem e o sistema produtivo: se a nação é coagida a não mais produzir, sua linguagem aliena-se e torna-se uma busca inconsciente e dolorosa; se a nação produz, mas a partir de modos e de formas produtivas que oprimem a coletividade, a sua linguagem torna-se reivindicação e exigência cultural. Todavia, se a nação produz a partir de formas liberadas, sua linguagem torna-se seu equivalente, mesmo se ela se articula a partir de uma língua imposta.

A dialética da oralidade e da escrita constitui, segundo Glissant, um dos “Invariantes da Poética do Caos-Mundo”. Ela concerne hoje aos povos periféricos emergentes e aos países ocidentais.

O desenvolvimento tecnológico – as técnicas audiovisuais e a informática - questionam no Ocidente a dialética da oralidade e da escrita, bem como a própria função da arte e da literatura. Nesse sentido, a “estética do universo”, que era ditada pelas literaturas e artes ocidentais, parece estar sendo substituída pela informática, enquanto sistema de dominação, que propõe um “novo” (modo de) “Ser” generalizante, enquanto a escrita, que está vinculada a uma filosofia transcendental do “Ser”, ao humanismo universalizante, unificante e redutor, está sendo investida e substituída pela problemática da “Relação” que nos propõe as “Opacidades” particulares do “Diverso”.

Primeiramente, no que tange ao debate/combate entre estas duas línguas, o crioulo e o francês, sendo que a primeira foi vítima, e continua sendo até hoje, da transcendência da segunda, podemos afirmar que a única prática possível é torná-las opacas uma à outra. Desenvolver em toda parte, contra um humanismo universalizante e redutor, a teoria das opacidades particulares. No mundo da Relação, que se substitui hoje ao sistema unificador do Ser, consentir à opacidade, isto é, à densidade irreduzível do outro, significa realizar realmente o humano, considerando o diverso. O humano talvez não seja “a imagem do homem”, mas, no nosso presente, a trama sempre recomeçada das opacidades consentidas do diverso (GLISSANT, 1981a, p. 245).

O desenvolvimento tecnológico impõe ao mundo a aceleração, o imediatismo do tempo presente, questionando também o tempo linear. O Ocidente vê-se então pressionado a rever a sua concepção de tempo cronológico ao qual estão vinculadas as ideias de filiação a um território e de

legitimidade sobre ele. Paralela e simultaneamente, outros “Lugares Comuns” levam ao questionamento dessa dimensão temporal que nos é imposta pelos meios de comunicação e pela tecnologia.

A violência e todas as demais formas desviantes de resistência (o desequilíbrio comportamental, as neuroses, os delírios verbais), as catástrofes ecológicas, obrigam o Ocidente a reconsiderar sua relação com o existente, o “Sendo”, revalorizando, por exemplo, o tempo natural, que é o tempo que está associado aos episódios da vida da comunidade e de sua relação com seu meio. Revalorização que é atravessada pela confluência das culturas da “Totalidade-Terra” e suas concepções do tempo (o tempo circular, o tempo em espiral, por exemplo) e suas visões de mundo.

A prática moderna da escrita resulta da História imposta pelo Ocidente. Por conseguinte, a relação de cada cultura particular com a escrita será específica - relação de denúncia, relação exploratória, relação delirante, etc. - e dependerá do impacto global que essa História teve sobre a comunidade.

A passagem da literatura oral à literatura escrita coloca-se na contemporaneidade como uma problemática fundamental para as minorias, os povos e nações emergentes, pois ela constitui uma prova iniciática do nascimento de uma comunidade para o mundo. Tal se deve ao fato de a escrita constituir-se como o eco grafado em signos da expressão mais intensa de uma coletividade: o seu ato, o seu agir no mundo, a partir de seu “Lugar”. Não é possível mais se colocarem as equivalências contrastadas “povo, língua falada”, e “indivíduo, língua escrita”. Segundo Glissant (1981, p. 316), “a escrita da nação que se afirma substitui-se hoje à escrita do indivíduo que se confia”.

Glissant acredita e defende que a literatura constitui a estratégia dos povos, e que a audácia da expressão é o signo da audácia dos povos. Segundo o autor, se os povos não “se expressam” realmente através das produções de seus escritores, é que talvez estes tenham abandonado os caminhos de sua história.

Assim sendo, cabe ao escritor forjar a sua “linguagem”, isto é, uma série estruturada e consciente de atitudes perante a língua ou as línguas que sua coletividade pratica, pois toda expressão é, antes de tudo, uma relação com uma paisagem. Mediante tal relação, a paisagem aliena ou enraíza a comunidade.

A mesma língua, falada por diversos povos (o francês: os francófonos; o português: os lusófonos; o inglês: os anglófonos; o espanhol: os hispanófonos), cria uma relação entre esses povos e a “linguagem”, que é específica a cada um, estabelecendo a diferença entre eles. Graças à análise linguística e às teorias literárias, o estudo das múltiplas relações das diversas comunidades com a sua língua é possível e fundamental. Intelectuais, escritores e artistas necessitam conhecer a relação múltipla de uma comunidade com a língua que ela utiliza na sua prática existencial, no seu lugar, na história que ela constrói. É essa relação língua-práxis que Glissant (1981, p. 317, 319) chama de “linguagem”:

Somos frequentemente nós, intelectuais dos países recentemente constituídos, que, imbuídos do gênio da auto-renegação, forjamos nosso mutismo. De tanto nos vermos como apartados do mundo, de considerarmo-nos como o subúrbio do universo, acabamos por

nos encontrar apartados de nós-mesmos. A audácia de expressão é o signo da audácia histórica [...] É necessário, hoje, que defendamos uma quantidade relativizante, isto é, uma quantidade na qual absolutamente nada do mundo, nem de seu sabor, em um mundo total, mas desembaraçado da escala de absoluto, seria omitido. A renúncia a esta forma de universal julgado a priori, abstrato e intolerante, a entrada em Relação, contribuirá também a relativizar a escrita; a corrigi-la, imprimindo-lhe um “não-absoluto”, graças ao qual ela cessaria de ser cúmplice ou serva desse universal doravante negado [...].

A dialética da oralidade e da escrita dá-se de forma diferenciada nas “culturas atávicas” e nas “culturas compósitas”. Primeiramente, as “culturas compósitas” nascem do trauma da legitimidade invasora ocidental, razão pela qual cabe a essas culturas construir a resistência e a luta contra as ideias de filiação a um território e de legitimidade sobre ele.

Em seguida, há de se considerar que muitas dessas culturas são marcadas pelas civilizações africanas, nas quais o Mito fundador não conhece a filiação, nem a legitimidade sobre um território. O mesmo acontece nos mitos ameríndios, uma vez que nas civilizações indígenas a apropriação da terra é inexistente: o homem se vê como seu guardião e protetor. Em consequência disso, quais são os parâmetros que devem orientar, nos países do Sul e nas Antilhas, a dialética da escrita e da oralidade?

É necessário recuperar e repensar a oralidade e o que faz a sua especificidade e diferença e que, na verdade, vem a ser o que caracteriza o existente, o “Sendo”: a “extensão”, o excedente que se manifestam por meio da acumulação, da repetição, do próprio papel do corpo na fala. A cultura do povo, cultura de sobrevivência, que cresce paralelamente a uma economia de sobrevivência, não é uma cultura “conceitual”, nem uma cultura de resoluções técnicas.

Afirmemos que, interpretada neste sentido (um privilégio exclusivo das línguas superiores), a abstração é uma presunção do pensamento ocidental, fundada sobre o conhecimento das técnicas e dos meios elaborados para dominar a natureza. Não existe apenas um meio de organizar o conhecimento e que estaria associado somente ao poder de abstrair e ao domínio técnico, que hoje é questionado de forma difusa, no mundo todo (GLISSANT, 1981a, p. 342).

Para Glissant, na expressão dos povos, isto é, na sua “linguagem”, há margem para uma exploração da dialética da oralidade e da escrita, dentro da própria escrita. Mas para que isto seja possível, é preciso que a escrita passe pelo “tremor de terra” da oralidade, o que significa realizar no tempo imediato, o que o Ocidente realizou lentamente por meio de suas literaturas em um tempo durativo. E é essa dialética da escrita e da oralidade que constitui o que caracteriza a irrupção das culturas da oralidade na Modernidade.

Uma das primeiras derivas de meu trabalho de produção literária concerne à seguinte preocupação: sou de um país no qual se dá a passagem de uma literatura oral tradicional, que vive sob coerção, a uma literatura escrita, não tradicional, também sob coerção. Minha linguagem tenta construir-se no limite do escrever e do falar; ela tenta assinalar uma tal



passagem - o que é, certamente, muito árduo em qualquer abordagem literária. Não discorro sobre a escrita nem sobre a oralidade no sentido que podemos observar em um romancista que reproduz a linguagem cotidiana, e do qual pode-se dizer que ele pratica um estilo próximo do “grau zero da escrita”. Eu evoco uma síntese, síntese da sintaxe escrita e da rítmica falada, da “aquisição” da escrita e do “reflexo” oral, da solidão da escrita e da participação ao canto comum - síntese que me parece interessante de ser tentada. Porque estamos no auge das lutas dos povos. Talvez este seja o primeiro de nossos “eixos” (GLISSANT, 1981a, p. 256).

No romance americano (sul dos EUA, América Latina e Central – aquela que Glissant chama de “a outra América”, a “Neo-América”) dá-se uma dialética “atormentada” entre a oralidade e a escrita, caracterizada por uma relação de desconfiança e de cumplicidade com as palavras.

As lutas particulares dos povos que tentam sobreviver nessa América estão contribuindo para o surgimento de um homem novo que, em termos literários, é um homem capaz de viver o relativo, o “Diverso”, a necessidade opaca de se consentir à diferença do “Outro”, em oposição ao absoluto, que é a busca da imposição de uma verdade ao Outro.

Glissant enumera alguns eixos comuns à escrita dos romancistas da “Outra América”:

a) A obsessão do passado: o autor considera como uma das características fundamentais da produção literária das Américas a obsessão pelo passado, cuja cronologia foi ocultada e obliterada, sobretudo pela colonização. Esse passado emerge em blocos - fragmentos de um tempo durativo que foram devorados e jogados em uma espécie de vala comum da memória.

Por conseguinte, o romancista americano não está preocupado em reencontrar um tempo perdido (*un temps perdu*), mas debate-se em um tempo *éperdu*, ou seja, em um tempo conturbado e perturbante que o convulsiona violentamente. A poética das Américas caracteriza-se, portanto, pela busca do tempo durativo e, neste sentido, contrapõe-se às poéticas europeias que se caracterizam pela inspiração e pela captação da revelação do instante. Para o escritor das Américas confrontar-se ao tempo significa, pois, negar-se à linearidade do tempo cronológico e deixar-se levar pela vertigem desse tempo fragmentado, petrificado; significa penetrar na vala comum da memória, rompendo desta maneira as pedras do tempo.

b) Os espaços transportados, tanto africanos quanto europeus, cujos “resíduos” sobrepõem-se à realidade espacial em que vivemos. O escritor escava a terra em busca da fala da paisagem. A paisagem é considerada por Glissant (1981, p. 255) como o elemento “formalmente determinante” na produção literária das Américas. Segundo o autor, a fala e a escrita do romance americano estão atadas a uma textura e a uma estrutura móveis de suas paisagens. O espaço do romance das Américas é aberto, *éclaté*, *irrué*, ou seja, é constituído de espaços despedaçados, aos quais se acrescentam, de forma cumulativa, fragmentos adventícios que se ramificam



rizomaticamente. São espaços que irrompem violentamente e abrem-se, expõem-se graças ao trabalho acumulativo da escrita e à lucidez da “Intenção Poética”. A relação interna do escritor com a paisagem caracteriza-se pelo movimento, pela metamorfose, pelos jogos de luzes e sombras. Há nesse espaço literário algo violento, que Glissant explica imagetivamente como “um vento forte que cresce e cria uma imensa sombra como se fosse uma árvore” (1981a, p. 256), e qualquer realismo trairia essa paisagem que cabe à escrita significar, relatar.

Assim como se diz de um pintor que este vê a luz do tema presente no seu esboço transformar-se com o movimento do sol, parece-me, no que me concerne, que minhas paisagens transformam-se em mim; isto acontece provavelmente porque elas se transformam ao mesmo tempo em que eu me transformo. Eu não poderia dizer juntamente com Valéry: “Belo céu, verdadeiro céu, olhe-me eu que me transformo”. Existe uma fala da paisagem. Qual é esta fala para nós? Certamente que ela não tem nada a ver com a imobilidade do Ser, que se oporia ao relativo que seria eu, confrontado a uma verdade absoluta para a qual eu tenderia (GLISSANT, 1981a, p. 255).

c) A irrupção na modernidade, sem nenhuma tradição ou continuidade literária. A literatura americana irrompe na modernidade de maneira súbita e brutal, enraizada no seu lugar. O escritor não se “descentra” mais, não vive o *ailleurs* como obsessão idealizante, como uma ideia, um absoluto, mas acumula, pacientemente, a partir da sua paisagem e da memória que ela encerra.

Por exemplo, o drama dos escritores americanos da “geração perdida” não foi o de continuar na literatura o sonho europeu (tão específico de Boston) de Henry James? O enraizamento de Faulkner no “deep South” arranca-o a esse sonho de “europeanidade”. Essa é a verdadeira modernidade de Faulkner em relação a Fitzgerald, por exemplo, ou a Hemingway, apesar dos temas “contemporâneos” presentes neste último (GLISSANT, 1981a, p. 258).

d) A comunhão da mesma linguagem: há uma linguagem do romance americano independente das línguas específicas utilizadas pelos escritores, caracterizada por uma dialética entre a oralidade e a escrita, que Glissant nomeia como uma “relação atormentada”.

No caso da Martinica, devido à neutralidade esterilizante imposta aos martinicanos, o trabalho da escrita talvez seja o de provocar uma “linguagem-choque”, por meio da qual poderiam ser reexpressados os problemas da comunidade.

Esse trabalho pode exigir que o escritor “desconstrua” a língua francesa, a fim de desmistificá-la de qualquer utilização fetichizada e de realizar, a partir da língua francesa, uma pesquisa de linhas de força que tornariam mais visíveis as práticas futuras de uma língua crioula escrita ou revitalizada. Não se trata de “crioulizar” a língua francesa, mas de explorar o uso responsável (a prática criativa) que os martinicanos poderiam ter dessa língua.

Devido à carência de uma linguagem autônoma, cabe ao escritor martinicano a função de *forceur de langage*, ou seja, o escritor é aquele que força o aparecimento da linguagem.

e) A via alegórica: que vai da extrema evidência do símbolo (como os romances camponeses da América do Sul) às grandes máquinas descritivas (Gallegos ou Astúrias). Para Glissant, falta talvez nos romances americanos a abordagem das grandes zonas de culturas ameaçadas, nas quais o jogo do “Diverso” dá-se a uma cadência desesperadamente mortal. Toda poética é uma “etnopoética” segundo Glissant e, como tal, não pode ser dissociada da funcionalidade social e da responsabilidade global e técnica de uma língua. Por isso, em um dado momento toda “etnopoética” confronta-se à política.

Glissant ressalta ainda a necessidade hoje de se ultrapassar a discussão oralidade/escrita para integrá-las uma à outra dentro da questão do multilinguismo, que é um dos dados fundamentais “orgânicos” da nossa modernidade.

Historicamente, a imposição do monolinguismo esteve presente na constituição das nações ocidentais. Na dialética língua/nação a prática de duas ou mais línguas passa a ser considerada suspeita, e a língua nacional torna-se o lugar simbólico, ideológico e excludente das fronteiras nacionais. Assim sendo, o multilinguismo tornar-se-á, nas demais nações europeias, uma distinção social à qual apenas a aristocracia terá acesso.

Para as elites europeias, o fato de expressar-se ostensivamente em uma língua estrangeira em seu próprio meio, através de um circuito no qual a língua francesa predominava, tinha uma grande significação. A língua francesa era falada, por exemplo, na corte dos reis da Inglaterra na Idade Média, e pela aristocracia russa, no século XIX (GLISSANT, 1981a, p. 319).

A Bélgica e a Suíça institucionalizaram o multilinguismo e constituem exceções na constituição das nações europeias.

Nos nossos dias, o multilinguismo é reconhecido pelo próprio Ocidente como uma riqueza dos povos, no momento mesmo em que a constituição de uma coletividade em nação impõe-se como uma necessidade histórica e como a única alternativa capaz de evitar o seu desaparecimento total. Entretanto, e paradoxalmente, é no momento em que a necessidade histórica do multilinguismo é reconhecida, que ele desencadeia problemas terríveis de inter-relação e de dominação de uma língua sobre as outras, como é o caso, por exemplo, no Canadá e na Bélgica. “Quaisquer que sejam os acompanhamentos reais, econômicos ou políticos, de tal debate, este supõe a prática combinada de um multilinguismo como riqueza, e de uma expressão nacional como verdade [...]” (GLISSANT, 1981a, p. 320).

Segundo Glissant, é necessário que se reflita sobre a oposição entre língua e “linguagem”, oposição fundamental no que concerne ao multilinguismo, à crise da escrita no Ocidente, e à dialética da oralidade/escrita. Somente o aprofundamento dessa reflexão permitirá a ultrapassagem desses conflitos linguísticos.

No que tange ao multilinguismo, Glissant exemplifica a oposição língua “linguagem” a partir da distribuição linguística da língua francesa hoje no mundo. O francês é a língua materna

dos franceses e, como tal, não desencadeia nenhum conflito ao nível existencial coletivo. É também a língua natural, ameaçada e reivindicada pelos habitantes do Quebec, no Canadá, e da Wallonia, na Bélgica; a língua falada oficialmente por uma parte dos suíços, juntamente com o italiano e o alemão; a língua optativa da Luisiana, nos EUA; e a língua historicamente imposta a povos sem tradição nacional antecedente como, por exemplo, nas Antilhas, ou a povos de tradição milenar, como na África.

Trata-se da mesma língua, mas de uma “linguagem” diferente: a língua cria a relação e a “linguagem” cria a diferença. A “linguagem”, conforme já dissemos, é uma série estruturada e consciente de atitudes perante a língua que uma coletividade pratica, seja ela língua materna, língua ameaçada, língua optativa ou língua imposta.

Talvez os jovens antilhanos tenham dificuldade com a escrita simplesmente porque a utilização do francês lhes deixa na garganta um gosto de necessidade não satisfeita [...] O apelo ao multilinguismo como hipótese de ultrapassagem não poderia ser confundido com uma “evolução rápida” através da qual seriam camufladas as coerções existentes no que tange ao fenómeno da diglossia. Uma tal perspectiva multilingue não poderia ser imposta nem teleguiada, ela deveria, por exemplo, resultar de um livre exercício da “socialidade” martinicana (GLISSANT, 1981a, p. 321, 356).

Consideramos também pertinente ressaltar que, ao estudarmos estas noções, pudemos identificar alguma convergência entre elas e os paradigmas apontados por Jameson (1995) em sua abordagem acerca das literaturas do Primeiro e Terceiro Mundos na contemporaneidade.

Ao tratar a questão da cultura dentro do processo de globalização cultural característico da pós-modernidade, Jameson explica que o –pós-modernismo é o momento em que o significado social e o histórico investidos na técnica, ou na inovação formal, bem como a noção de “influência” de um autor, de um artista sobre um outro, perdem-se, devido à disseminação da tecnologia e das formas estéticas.

A “morte” do sujeito psíquico consciente, decretada pela psicanálise, já tornara sem sentido as relações individuais de “influência” e, com a globalização, a possibilidade de “influência” específica de um “sujeito”, cuja existência já havia sido questionada, sobre outro “sujeito”, acaba de soçobrar, pois os modelos estéticos, amplamente dominados pelas formas culturais do Primeiro Mundo, são exportados e adotados pela diversidade dos povos.

Entretanto, Jameson demonstra, por meio de exemplos extraídos do cinema e das formas literárias, a maneira como o Primeiro e o Terceiro Mundos apropriam-se diferentemente das formas disseminadas pela globalização, inscrevendo a nova luta global dentro da própria forma.

No que concerne ao Terceiro Mundo, a forma incluirá, dentro de si mesma, seu contexto social. Jameson cita como exemplo o cinema contemporâneo independente, que considera como pós-moderno, elaborado pelos cubanos, e que propõe um novo tipo de estética política a partir da noção de “cinema imperfeito”. Este, mediante a introdução da estratégia da imperfeição formal, revela a

carência das condições materiais e econômicas em que foi criado e, ao mesmo tempo, funciona como uma recusa e uma denúncia da perfeição hollywoodiana e, por conseguinte, do imperialismo cultural.

A partir desta noção de “cinema imperfeito”, Jameson aponta qual seria o seu equivalente linguístico e literário na literatura do Terceiro Mundo, mostrando como os escritores ditos periféricos apropriam-se de formas literárias do Primeiro Mundo, inserindo nessas formas a realidade sócio-histórica das culturas periféricas.

Partindo da possibilidade da apreensão das formas literárias como mídia, ou seja, como máquinas de produção de subjetividades, por meio das quais a ideologia constrói uma visão específica da natureza humana, Jameson contesta a concepção da linguagem neutra, esvaziada de toda e qualquer ideologia, imposta pelos poderes imperiais, e afirma a importância da conotação política e ideológica da linguagem e sua centralidade nas lutas revolucionárias.

O advento de uma era da mídia deixou claro, em retrospectiva, que tudo o que era considerado até agora como literário ou clássico não passava, na verdade, de um estágio primitivo no desenvolvimento da mídia... Mas o argumento para apreender as formas literárias como mídia deve ser colocado em termos absolutos e referido à própria linguagem, que os poderes imperiais pós-vernáculos sempre trataram de considerar como um meio transparente e natural, livre da mancha da ideologia ou da infra-estrutura mecânica. Porquanto não somente a grande variedade dos atuais debates terceiro-mundistas, mas também a história das várias línguas européias, no momento de seus renascimentos e inscrições, sugere que a questão da linguagem, longe de oferecer a versão clássica da tecnologia neutra, tem grande conotação política. É ideológica e constitui um componente crucial na maioria das lutas revolucionárias... De fato, se a revolução dos meios de comunicação foi capaz de ensinar e revelar a materialidade da forma literária, talvez a obrigatoriedade de se incluir a revolução da linguagem nas discussões sobre a literatura do Terceiro Mundo venha a ter um efeito positivo nos hábitos dos intelectuais do Primeiro Mundo (JAMESON, 1995, p 98-99).

Assim sendo, em sua análise da autobiografia como forma literária, Jameson mostra como a valorização da infância, enquanto fase da vida em que se dá a formação e o desenvolvimento do indivíduo, e a valorização da memória individual, enquanto nexos privilegiados do indivíduo com o “seu” tempo, foram produzidos ideologicamente visando à construção do sujeito centrado (o “indivíduo”) burguês, portador de uma identidade pessoal, subjetiva, abstrata, exclusiva de seu ser, de sua essência. Na autobiografia, a memória e a temporalidade individualizadas veiculam uma visão melancólica do passado e uma postura contemplativa diante da existência, extirpando do passado a práxis social e, por conseguinte, a visão utópica concreta do futuro.

Essa concepção de memória e de temporalidade surge na Europa, no modernismo clássico como modelo ideológico da subjetividade burguesa, e sua função é propiciar um novo sentido cultural ao indivíduo atomizado, desvinculado de sua comunidade, vítima da experiência da fragmentação social provocada pela modernização, que destruiu as coletividades pré-capitalistas.

Ainda segundo Jameson, a fragmentação das coletividades e a atomização do indivíduo, experimentadas pelo Primeiro Mundo no modernismo clássico, estariam sendo vivenciadas pelo

Terceiro Mundo no nosso século. Então, em face dessa condição histórica, as literaturas do Terceiro Mundo apropriam-se dos paradigmas da infância, da memória e da temporalidade, utilizados ideologicamente pela autobiografia, desmistificando o valor universal generalizante desses paradigmas, e recontextualizam-nos histórica e socialmente, reinserindo, dessa maneira, em tais paradigmas consagrados pela autobiografia, o seu conteúdo específico.

Jameson (1995, p.109-110) indica também como característica das culturas do Terceiro Mundo, que as diferenciam das culturas do Primeiro Mundo, a questão dos anseios presentes na vida cotidiana. Esse autor aponta que, em oposição à autobiografia, de tradição europeia, na qual o desejo é uma preocupação virtualmente metafísica do ego burguês, as literaturas do Terceiro Mundo retomam o desejo como anseio, reinserindo-o na dinâmica social. Ou seja, resgatando a especificidade do conteúdo político da vida cotidiana, da fantasia e da experiência individual, estas superam a redução do desejo ao meramente subjetivo.

Uma outra característica das literaturas do Terceiro Mundo citada por Jameson concerne à questão da despersonalização e do retorno ao anonimato do “sujeito centrado”.

O sujeito coletivo, que o autor chama de o novo “sujeito descentrado”, substitui-se à identidade pessoal, à subjetividade, propriedade privada do indivíduo burguês.

O termo anonimato não significa aqui, assim, a perda da identidade pessoal, do nome próprio, e, sim, sua multiplicação; não mais a média sociológica ou exemplo sem rosto ou o mínimo denominador comum, mas, sim, a associação de um indivíduo com uma pluralidade de outros nomes e indivíduos concretos. Esse é, então, um conceito tanto literário (pois se relaciona à natureza de um tipo de discurso narrativo e sua categoria básica do personagem, ou mais especificamente do protagonista – o herói ou a heroína) quanto social, uma vez que oferece o que considero como uma nova concepção da coletividade e da vida coletiva (muito diferente das turbas ameaçadoras e das multidões sem rosto da fantasia do Primeiro Mundo), peculiar à cultura e à experiência do Terceiro Mundo. No entanto, essa despersonalização, pelo menos em alguns de seus aspectos, também é característica do pós-modernismo do Primeiro Mundo. A retórica do pós-modernismo inclui um certo programa populista e repudia muito especificamente o velho mito dos gênios ou demiurgos do modernismo clássico, com seus papéis elitistas visionários ou proféticos e seus gestos de Mestre em volta do qual se reúne um pequeno grupo de vanguarda... Pode ser que o radicalismo dos pós-modernos politizados do Primeiro Mundo, que se apropriaram dos textos e intertextos de uma sociedade de imagens e meios de comunicação, não se assemelhe ao radicalismo da cultura política do Terceiro Mundo. Acho importante, porém, destacar pelo menos a coincidência de ambos nessa questão do despojar-se da velha pele de uma subjetividade ou psique mais antiga e abrir caminho para uma nova forma de anonimato. Esse anonimato não é algo em que se possa submergir, mas, sim, algo a ser conquistado (JAMESON, 1995, p 108, 109).

Para nós, esses temas paradigmáticos, identificados por Jameson, correspondem aos “Lugares Comuns” da “Totalidade-Terra” ou aos “Invariantes” do “Caos-Mundo”, podendo ser observados, claramente, tanto na escrita de Glissant, quanto na de Mia Couto.

## 4 A COLONIZAÇÃO FRANCESA NA MARTINICA

Situada a oeste da América Central, no Arquipélago das Antilhas banhado pelo mar do Caribe, a pequena ilha da Martinica, a exemplo do ocorrido em todas as Américas, traz uma história marcada pelo crivo da colonização europeia. Instituída como colônia francesa, em 1635, assim permaneceu até 1946, quando, então, foi transformada em departamento francês ultramarino. O processo de colonização se inicia com a chegada dos franceses (nobres e burgueses) - colonos, proprietários de terra, dos *engagés* - trabalhadores franceses contratados, que irão processar um verdadeiro massacre dos índios Caraíbas e *Arawaks*, habitantes da ilha, por não se submeterem ao trabalho dentro do sistema de plantação. Inicia-se neste mesmo período o tráfico de escravos, que com a dizimação dos índios, intensifica-se de modo a efetuar a substituição dos *engagés* pela mão-de-obra escrava - mais eficaz e lucrativa - nas duras tarefas da plantação.

Assim, a escravidão marcou de forma indelével a fragmentação identitária da Martinica, pois, como as demais colônias francesas da América (Guadalupe, Haiti, Guiana Francesa), foi uma arena de choques, de rupturas, de conflitos e de imbricações étnico-culturais. Os primeiros escravos foram adquiridos dos portugueses ou vieram com os holandeses quando estes foram expulsos do Brasil; posteriormente, vieram sobretudo de Angola e de Cabo Verde e, em seguida, de toda a Costa Ocidental da África: Senegal, grandes reinos do *Dahomey* e Congo. Não se conhece a origem exata dos africanos que vieram para a América, pois os navios negreiros embarcavam escravos de diferentes etnias em diversos portos e estes, quando chegavam à América, eram dispersados em diferentes plantações e tornavam-se trabalhadores da terra. Alguns eram utilizados nos trabalhos domésticos, outros na construção ou no engenho; uma décima parte ficava na cidade, adquirida pelos homens de negócios, comerciantes, artesãos, funcionários da administração ou oficiais.

Empilhados, acorrentados, jogados no bojo do navio, despojados de suas referências identitárias - a terra, a paisagem, a família, a casa, a língua, as tradições, os ritos, os ritmos e itinerários espaço-temporais - os escravos tiveram também rompidos os elos comunitários de sangue, de lugar. Travessia de separação, de ruptura, de dor, de perda. Homens e mulheres reduzidos à condição de carga, reificados. “Do que o africano sentia e percebia acorrentado não há documentos, exceto os relatos transmitidos oralmente de geração em geração” (DAMATO, 1986, p. 38-39). O povoamento a partir do tráfico determina certas constantes: uma população de vencidos, de deportados e desenraizados, já que a triagem da travessia selecionava não só os mais resistentes, mas também os mais passivos. A mentalidade geral da coletividade foi marcada por esses “resíduos” provocados por esse tipo de povoamento.

Os escravos, dispersados na cidade ou nas plantações em uma terra que não era parte deles, e da qual não faziam parte, vivenciaram nas plantações uma relação com a terra diferente da estabelecida pelos colonizadores europeus. Para estes a terra significava mercadoria, lucro – assim era o homem ocidental, comerciante, já separado da natureza, transformando e dominando a terra, tendo em vista o seu interesse. Para os escravos africanos aquela terra representava o não lugar e era associada à pulsão de morte: as mulheres africanas comiam terra para abortar. Pertencentes a culturas orais, comunitárias, de tradições seculares, nas quais o homem é parte da natureza, parte da totalidade, encontravam-se desenraizados: tudo lhes parecia estranho naquela terra estrangeira que não abrigava seus ancestrais, seus deuses tutelares, sua memória. Haviam sido despojados de todos os elementos de sua vida cotidiana, de seus objetos pessoais, de seus instrumentos de trabalho, transplantados e submetidos às ordens de um “senhor” ou de um capataz, não necessariamente “branco”, e não mais à convenção, ao pacto do direito natural. Reduzidos apenas à sua continuidade espaço-temporal e reificados – calaram-lhes a língua materna, receptáculo simbólico de suas comunidades - “esses escravos – *phoenix*” só re-existiram, renascendo das cinzas.

Os escravos passaram a conviver com esse não lugar cultural e com a ruptura da unidade; e a resistência ao estado de mercadoria a que haviam sido reduzidos traduziu-se em alternativas diferenciadas, na maioria das vezes dramáticas e até mesmo extremas. No elenco das alternativas de resistência, destacam-se: a morte por suicídio – significativamente, através da “asfixia com a própria língua”, da inanição ou do envenenamento; a interrupção da linhagem familiar – através do aborto voluntário ou da asfixia dos recém-nascidos – atos corriqueiros de resistência praticados pelas mulheres para subtraírem seus filhos da escravidão; *le marronage* – a fuga individual ou em bando em direção à floresta, na tentativa de recuperação de seu vínculo orgânico com a natureza.

A partir desses exemplos, é possível observar que as atitudes e/ou práticas de inconformismo/resistência dos escravos africanos, no que tange à defesa de sua identidade, perseguiram um duplo caminho: o primeiro, podemos qualificá-lo como de negação – a morte; o segundo como de afirmação – a fuga. No segundo caso, conforme nos aponta Damato, “na palavra *marron*, no Caribe, coabitam os semas de insubmissão, fuga, refúgio num lugar de difícil acesso, rapina noturna, vida selvagem, liberdade” (1996, p. 40). Entretanto, na Martinica, seu significado foi introjetado apenas negativamente pela população, já que o *marron* foi apresentado pela História oficial como um “fora da lei” (contrariamente ao Haiti onde o *marron* é um personagem positivo).

Os *marrons*, escravos fugitivos, deviam ser caçados, recuperados, mas não punidos de morte: “o Conselho pretendia inicialmente condenar à morte todos os *marrons*, mas encontrou oposição por parte dos proprietários que não queriam perder bens tão valiosos” (DAMATO, 1986, p. 40). *Le Code Noir*<sup>6</sup>, inspirado no antigo Direito Romano, considerava os negros escravos como “bens móveis”, consagrando juridicamente a sua condição de mercadoria. Entretanto, apesar de serem juridicamente considerados como mercadorias, deveriam ser batizados na fé católica<sup>7</sup> e, enquanto

<sup>6</sup> *Le Code Noir*: estatuto dos escravos editado em 1685, cf. Petit Larousse Illustré. Paris: Lib. Larousse, 1975.

<sup>7</sup> Desde a revogação do Edito de Nantes, em 1685, só os cristãos podiam ser proprietários de escravos.



mercadorias caras, deveriam ser bem “armazenadas”: nesse sentido, o Código assegurava-lhes alimentação, roupa e habitação. Podiam unir-se pelo casamento, mas só entre si, dentro de sua classe ou raça. Mas, quando no século XVIII, devido ao cultivo intensivo e exclusivo de cana-de-açúcar, a fome aumentou (os escravos eram mais numerosos que os brancos e os gêneros alimentícios haviam desaparecido) os senhores das plantações ignoraram o epifenômeno batismal, através do qual os escravos tinham-se tornado “criaturas” portadoras da essência divina, e instauraram na Martinica a mais dura violência e repressão.

Como os escravos haviam sido juridicamente reificados, tornou-se fácil a instauração da política do “preconceito de cor”, fundamental para a manutenção da ordem nas colônias. Os brancos eram seres superiores e destinados a comandar; a raça negra era inferior e condenada ao trabalho escravo, pois, reduzida à condição de “coisa”, não era dotada dos atributos humanos e, por conseguinte, não usufruía dos direitos do ser individualizado. Na escalada da sedimentação desses pressupostos, os negros e mulatos foram proibidos de ter acesso a títulos (1703), de se vestirem bem (1720), de possuírem terras ou bens (1774). Foram também proibidos de viajar para a Metrópole (1777) acompanhando seus senhores, pois as ideias liberais, a apologia do individualismo, da liberdade, da igualdade e da independência pululavam em Paris, e os escravos podiam ser por elas contagiados – sendo proibido também seu acesso à instrução.

As ideias político-filosóficas do Iluminismo – o indivíduo singular de Locke, substancializado por Leibniz – juntamente com a propagação das ideias abolicionistas e o advento da nova era capitalista, caracterizada pela transformação do capital agrário em capital industrial, repercutiram na conceituação ontológica dos escravos das colônias. Assim, quando Luís XVI, no século XVIII, instituiu a pena de morte para o assassinato de escravos, parecia que algo mudara na visão do europeu sobre a escravidão; embora de fato a lei não tenha sido cumprida.

No novo ciclo capitalista, as Antilhas passaram da economia baseada na plantação intensiva de cana-de-açúcar para a produção industrial do açúcar, do rum, do índigo, do café, do algodão, adquirindo uma importância crescente no final do século XVIII e propiciando o enriquecimento às cidades portuárias francesas. Nesse período, o centro de decisões deslocou-se das plantações para as cidades, o que gerou uma grande competição e rivalidade entre a mais antiga cidade da Martinica, *Saint-Pierre*, e a cidade de *Fort Royal* que emergia nessa nova era industrial. Os senhores das plantações haviam se tornado dependentes dos negociantes instalados nas duas cidades, o que aumentava as tensões entre aqueles dois pólos econômicos. Dos conflitos dessa sociedade emergente participavam os brancos e os homens “de cor” (mulatos) que exerciam profissões liberais ou eram funcionários e que, por isso mesmo, já se “dessolidarizavam” dos negros escravos. Os mulatos lutavam para serem reconhecidos enquanto indivíduos: reivindicavam a igualdade civil e política que lhes era recusada, pois, no imaginário dos brancos, continuavam associados aos negros.

Finalmente, os homens “de cor” compreenderam que somente com a abolição da escravidão teriam direitos e deveres na sociedade juridicamente branca da Martinica. E, de toda maneira, a



escravidão na nova era capitalista era vista pelos franceses como um freio ao progresso tecnológico, em face da ameaça da potência industrial da Inglaterra, que suprimira a escravidão em suas colônias em 1833. Paralelamente a essa mudança de postura da burguesia “de cor”, uma nova classe de escravos recém-alforriados, constituída de operários, de artesãos e camponeses, constituía-se em classe intermediária entre os homens “de cor” livres e os negros escravos.

Em Paris, as pressões em prol da abolição aumentavam e o proletariado brandia a bandeira tricolor e defendia a aplicação das ideias humanistas do Iluminismo nas colônias francesas, pedindo o fim da escravidão e afirmando que “nenhuma condição era pior que a falta de liberdade” (NICOLAS, 1969, p. 30 *apud* DAMATO, 1986, p. 56). O governo francês possibilitou a indenização dos proprietários que libertassem seus escravos em virtude da abolição que ocorreu em maio de 1848, pressionada por insurreições que aconteciam na Martinica. Estas foram, posteriormente, recuperadas ideológica e politicamente pela pequena e média burguesia “de cor”, que se estruturara identitariamente, assumindo os valores societários franceses: “sua reivindicação principal é o acesso à cidadania francesa e à assimilação ao que já denomina de minha pátria” (NICOLAS, 1969, p. 30 *apud* DAMATO, 1986, p. 56).

O golpe de estado de Luís Napoleão, em 1851, declarou o trabalho obrigatório e passou a reprimir duramente a “vagabundagem” de acordo com a apologia da ideologia capitalista, segundo a qual a integração da “criatura” (Leibniz) ao padrão societário - o trabalho - agrada a Deus. Nas Antilhas, essa lei foi vivenciada pelos negros e mulatos como uma volta à escravidão. As tensões e a luta pelo poder entre *bekés* (minoría branca dos proprietários de plantações) e pequena e média burguesia “de cor” (que liderava a massa de trabalhadores negros e hindus, estes recém-chegados) atingiram seu clímax com o advento da 3ª República na França, em 1870 – que marca a passagem da sociedade escravocrata para a sociedade capitalista.

Nesse momento, na sociedade martinicana, os conflitos se travavam entre a pequena e média burguesia de cor com seus conflitos raciais e identitários internos, e a massa das classes populares. Na chamada Insurreição do Sul, que ocorreu em setembro de 1870 e da qual participavam negros e hindus, jovens e mulheres, a burguesia “de cor” aliou-se aos *bekés* na repressão aos trabalhadores revoltosos: quinhentas prisões, setenta e cinco condenações, das quais oito à morte e vinte e oito a trabalhos forçados. Nas eleições que se seguiram à Insurreição, em 1871, a burguesia “de cor” conseguiu eleger a maioria dos representantes nos Conselhos Regionais bem como os representantes da Martinica na Assembleia Nacional Constituinte: “constituíram uma burguesia progressista defensora dos ideais do partido radical, solidamente republicana, que reivindica todas as liberdades” (PLUCHON, 1982, p. 113 *apud* DAMATO, 1986, p. 61). Imbuídos do liberalismo e das ideias e valores humanistas, os burgueses “de cor” defendiam “o direito”, “a justiça”, “a igualdade racial”, mas não lutavam concretamente pela melhoria das condições de trabalho nem por melhores salários para os trabalhadores. Sua principal reivindicação continuava sendo a assimilação à sociedade francesa: a luta pelo serviço militar obrigatório, por exemplo, ilustra sua exigência de reconhecimento político-identitário enquanto “filhos da pátria”.

Nesse contexto, a criação do ensino primário leigo gratuito, em 1881, permitiu o aparecimento de uma pequena burguesia negra mais próxima do proletariado, do que da pequena e média burguesia “de cor”. Essa pequena burguesia negra cria um Partido Progressista, vitorioso nas eleições de 1898, passando a liderar as massas trabalhadoras. Em consequência disso, as greves alastram-se e a repressão a elas, evidentemente, torna-se mais violenta.

Em 1902, a grande catástrofe provocada pela erupção da montanha *Pelée* destrói a cidade de *Saint-Pierre*, pólo econômico central da Martinica. Com a catástrofe, a maior parte da oligarquia local - os intermediários e comissários entre a Colônia e a Metrópole - desapareceu. Contudo, a tragédia (1902) beneficiou as grandes famílias das plantações e as de usineiros que se enriqueceram durante a 1ª Guerra Mundial graças à demanda internacional por açúcar e álcool. No final da 1ª Guerra Mundial, os EUA, que já haviam ocupado Cuba, Porto Rico, Haiti e São Domingos, propõem à França a compra da Martinica e de Guadalupe. Enquanto a metrópole admite tal possibilidade, os antilhanos reagiram indignados, uma vez que haviam lutado na guerra e contribuído com seu “imposto de sangue”: exigiam assim o reconhecimento identitário que, simbolicamente, passava pelo sacrifício do derramamento de seu sangue em nome da pátria, a França.

O “reconhecimento” identitário e político que os antilhanos solicitavam não tardou a acontecer devido a diversos fatores internos e externos: o ideário comunista propagara-se nas Antilhas francesas e houve conflitos violentos entre usineiros e trabalhadores agrícolas, que culminaram em fevereiro de 1935 com a *grève marchante*<sup>8</sup> dos trabalhadores. Nesse mesmo ano, é criada na Martinica a seção do Partido Comunista Francês. Paralelamente às tensões internas, a relação dos franceses com as Antilhas mudara: elas tinham-se tornado “o seu outro” exótico e como tal eram exaltadas através da imprensa e da literatura.

Na 2ª Guerra Mundial, durante o Governo de *Vichy*, aproximadamente 5000 antilhanos e guianeses, com o apoio dos EUA, juntaram-se deliberadamente às forças de resistência do General De Gaulle. Assim sendo, ao assumir o Governo Francês, De Gaulle, em sinal de reconhecimento, criou os departamentos ultramarinos da Martinica, da Guadalupe e da Guiana Francesa - medida que foi felicitada até pela esquerda. Através desse ato, foi legalizado, em maio de 1946, um processo de assimilação que se propagara da burguesia “de cor” para a pequena burguesia “de cor” e, posteriormente, desta para a pequena burguesia negra, para os trabalhadores agrícolas e o proletariado negro e hindu. Nessa época somente os *bekés* se colocaram contra a departamentalização. Se haviam reivindicado a especificidade da Martinica, certamente o fizeram não por razões culturais, mas exclusivamente econômicas.

A originalidade política das Antilhas, se é que isto constitui uma originalidade, é que a vontade de salvaguardar a especificidade antilhana foi primeiramente uma preocupação dos colonos, em seguida da direita antilhana, antes de tornar-se o principal argumento dos autonomistas antilhanos (LÉPINE, 1978, p. 181 *apud* DAMATO, 1986, p. 70).

<sup>8</sup> Segundo Edouard Lépine, citado por Damato (1986, p. 68), nas Antilhas, a mencionada forma de luta é uma espécie de síntese da insurreição popular, da revolta contra a servidão, da fuga e resistência dos escravos, e da revolta popular.

As discussões em torno da questão da independência das Antilhas emanaram dos estudantes antilhanos que estudavam nas universidades francesas no momento em que esse ideário propagava-se na África e nas Américas. Na América aconteciam os movimentos independentistas do Caribe e a vitória de Fidel Castro em Cuba. Na África, as lutas pela independência, como em Angola e na Argélia, tornavam-se acirradas. Em 1960 foi criado o *Front Antillo-Guianais*, que exigia a independência desses povos, sendo, entretanto, dissolvido em 1961 por um decreto do General De Gaulle. Édouard Glissant e Paul Nègre (Albert Bévère), seus dirigentes, foram expulsos das Antilhas e obrigados a residir na França.

A Martinica esteve, pois, sempre inserida em uma História e em uma cultura do “outro”: liberou-se do status de colônia para tornar-se Departamento Francês. A partir dos anos setenta, o Governo francês investiu na Martinica, modernizando o Departamento e reestruturando assim os laços de ferro da dependência econômico-sociocultural. Os martinicanos passaram a ter direito aos mesmos benefícios sociais que os franceses (salário-família, salário-desemprego, auxílio-aluguel, bolsas de estudo e, mais recentemente, direito à remuneração mínima de inserção social, a RSA – Remuneração de Solidariedade Ativa, trata-se de uma remuneração garantida pelo Estado às pessoas sem trabalho, e às que trabalham cujo salário é insuficiente); os funcionários públicos locais passaram a receber um adicional em seus vencimentos como os que vinham da Metrópole; o sistema escolar continuou integrado ao sistema francês, inclusive nos programas. Atualmente, o aumento desenfreado do consumo de produtos importados da França e a estagnação da produção local reduziram os martinicanos à simples condição de “consumidores”.

#### 4.1 A QUESTÃO IDENTITÁRIA NA MARTINICA

A questão identitária na Martinica passa pela elucidação dos fundamentos históricos de sua alienação e suas repercussões hoje na coletividade como um todo: nas instituições sociais, políticas e educativas, na situação econômica e cultural, e nos indivíduos, enquanto membros “deslocados” da coletividade desestruturada. Segundo Glissant, um dos traços marcantes da coletividade martinicana é a força de impacto, sempre inconsciente, do dado histórico, sobre a mentalidade geral. Os elementos ocultados, negados, e não criticados da história comum, ecoam surdamente em “traces” (rastros, resíduos), hábeis em camuflar sua intensidade e seu significado. Na elucidação e conscientização dos mecanismos da alienação, necessárias aos povos que foram colonizados e aos povos que emergem do próprio ato colonizador, caso da Martinica, Glissant propõe, em *Le Discours Antillais* (1981), uma abordagem que reúne a historicização, a técnica psicanalítica e a análise linguística.

A História (com H maiúsculo, ocidental) foi imposta aos Antilhanos como sendo a sua História. A “consciência histórica” foi interiorizada como a relação da coletividade, em suspensão em “sua” terra, a um “Outro” exterior a ela, que lhe foi imposto como modelo transcendente, como

diferença a ser alcançada. Os Antilhanos não construíram uma cultura própria em interação com o seu meio, da qual teria podido emergir a sua consciência histórica. Por conseguinte, a história da Martinica não resultou de um processo societário dialético, e isso vem ocorrendo desde a sua emergência através do ato colonial. O que a caracteriza é a não relação entre os indivíduos, entre os grupos sociais e entre a coletividade e o seu meio.

A proposição básica desta comunicação é a de que toda comunidade vive um espaço-tempo que é mais ou menos mediatizado, e que esta proporção de mediação singulariza o comportamento de cada membro da comunidade “através” dos episódios da história individual e as determinações fisiológicas. Em seguida, e indo ainda um pouco mais longe, que uma coletividade insulada, geográfica e mentalmente, comporta-se por sua vez como um indivíduo; e que, se essa coletividade não domina o seu espaço-tempo (isto é, se este não é vivido globalmente por ela como um espaço-tempo que lhe oferece segurança), este indivíduo-coletividade sofre formas específicas de desequilíbrio (GLISSANT, 1981a, p. 86).

Esta não consciência histórica é vivenciada como uma conjunção quase que insuportável de narrativas não ainda narradas. Os Antilhanos confrontam-se à necessidade de, por um lado, ter que reatar “suas histórias” à trama complexa de seu passado, cujos fios permanecem ocultos, embaralhados, desvelados-velados num jogo contínuo de claro-oscuro, constituindo o que Glissant intitula de *le refoulé historique*; e, por outro lado, à necessidade de ter que conquistar um conjunto textual autônomo, já que aos períodos históricos que não foram articulados a partir de um processo autônomo da sociedade correspondem conjuntos textuais alienantes, definíveis temática e ideologicamente. O trabalho de historicização dos povos, necessário ao processo de descolonização, deve, por conseguinte, ser acompanhado da análise linguística dos textos históricos constituídos pela História ocidental, bem como da análise dos diferentes “discursos” produzidos pela coletividade, já que no conjunto textual e nos discursos, podem-se captar as negatividades que impregnam a coletividade como um todo.

O discurso de semelhantes comunidades oprimidas (a trama obscura onde seu silêncio nos fala) deve ser estudado quando queremos compreender profundamente o drama dentro do qual a Relação mundial acontece [...] O irracional mórbido e a vivaz necessidade nos igualam face ao projeto global. A bomba H é para todos. O discurso dos povos mede e ritmiza este tormento lancinante; a Relação é primeiramente consciência que não sabe o que é relatado/relacionado. O irracional pode ser vivaz, e a necessidade, mórbida. Demonstram-nos, por exemplo, o interesse dos países em se constituírem em grandes conjuntos supranacionais; e eu acredito no futuro dos países pequenos. Em tais comunidades, os esquemas da relação se decantam em desregramentos observáveis, estruturam-se em tentativas legíveis de liberação. A análise do discurso evidencia o que sobressai, pouco a pouco, através de evidências obscuras, da imensa trituração planetária, e que permite a estas comunidades continuar ainda a resistir (GLISSANT, 1981a, p.12, 13).

A partir da análise da realidade cultural da Martinica, Glissant defende que a compreensão do que se passa hoje nas comunidades particulares que enfrentam a questão da descolonização

cultural e, simultaneamente, vivenciam o movimento da “Relação” mundial das culturas, passa obrigatoriamente pela compreensão de seu conjunto textual e discursivo. Por conseguinte, as literaturas dos povos emergentes têm um papel fundamental nessa compreensão e nutrem-se da produção escrita e falada que é específica a cada coletividade particular.

Na Martinica, a “problemática” da língua crioula é indiscernível de uma análise histórico-poética. (Poética: porque o essencial da história rasurada da Martinica só pode ser lida através da hipótese criativa.) Os períodos (ou “fragmentos”) de história são articulados, sobretudo, por mudanças decididas fora da Martinica pela política do sistema colonizador, e não através e a partir de um processo da própria sociedade martinicana. Esta intervenção não constitui um simples elemento de interrelação: trata-se na verdade de uma “sobredeterminação”<sup>9</sup> absoluta. A estes fragmentos históricos observáveis correspondem “conjuntos textuais” definíveis. As variantes de nossos sistemas de discurso estão predeterminadas na nossa história passivamente vivida. A conquista de um conjunto textual autônomo (a árdua busca de uma linguagem) constitui um dado importante do trabalho de libertação. Restabelecer uma continuidade: se não nos é possível restabelecê-la entre os sistemas de discursos, restabelecê-la pelo menos na consciência que temos desta continuidade (GLISSANT, 1981a, p.161).

O estudo baseado na psicanálise sobre a coletividade martinicana permitirá a compreensão da maneira como os mecanismos dessa engrenagem infernal de “desrealização” marcaram o comportamento global da comunidade. Este é caracterizado por atitudes inconscientes, observáveis tanto nas manifestações de recusa das estruturas impostas pelo colonizador (grupos sociais, instituições, estado civil), quanto nos diversos tipos de neuroses e de desequilíbrios, latentes ou manifestos, dos martinicanos<sup>10</sup>, bem como nos mecanismos de resistência a essa engrenagem, que se materializam através de formas comportamentais desviantes, como os diversos tipos de *delírio verbal coutumier* (habitual) e a rejeição e a violência em relação ao mais próximo, “o vizinho”.

O desenvolvimento da memória histórica é fundamental, permitindo à coletividade erigir a sua vontade comum em projeto coletivo, adquirindo o domínio sobre o seu espaço-tempo, bem como a capacidade de refletir sobre a necessidade da elaboração de suas próprias estruturas coletivas, dominando e ultrapassando a ambiguidade traumática das recusas e rejeições inconscientes das estruturas impostas. Tal ambiguidade atinge também o intelectual, e este não consegue vencer a sua alienação e provocar, por meio do seu questionamento, a ultrapassagem necessária à sociedade como um todo.

A ação, que é ação cultural profunda, e que vem a ser ação política, na verdade, surgiria da responsabilidade coletiva, popular, e o intelectual, que necessariamente terá sido o desencadeador desta terapêutica global, reencontraria, por sua vez, o seu próprio equilíbrio, graças ao fato de reencontrar enfim a vontade comum doravante elucidada: vontade cuja

<sup>9</sup> “Sobre-determinaçãoSobredeterminação”: termo psicanalítico que remete aos fatores determinantes na formação do inconsciente.

<sup>10</sup> Glissant (1981a, p. 289-291) trata de explicitar que a adoção de um método sistemático de abordagem referido ao quadro psiquiátrico na Martinica, não constitui uma espécie de capricho anticientífico, mas sim enfatiza que é possível uma investigação indutiva que possibilite captar, simultaneamente, sintomas, significações e relações.

ausência é tão lancinante, e age dentro desse intelectual como uma morte secreta. Tudo o que sabemos das tensões em geral, e em particular das tensões de grupo, mostra-nos que, no interior desse sistema constituído pela sociedade martinicana, nenhuma solução que não permita, primeiramente, que os próprios martinicanos elucidem seus sistemas de valores, não será nunca viável (GLISSANT, 1981a, p. 92).

As técnicas psicanalíticas podem permitir a compreensão da “morbidez geral”<sup>11</sup> e dos fundamentos do desequilíbrio coletivo e individual que, segundo Glissant, resultaram do processo histórico de formação da coletividade e das modalidades originais de seu sistema econômico. Igualmente, podem levar à elucidação dos “resíduos” culturais - *les traces* - que a história não assumida, na qual não se agregou nenhuma consciência comum, depositou no inconsciente coletivo. A sociedade martinicana emerge do ato colonizador e sua análise sócio-histórica necessita transcrever a história produzida por esse ato e negada pela História ocidental. É preciso remontar aos primórdios da colonização e desvelar a alienação econômica, a artificialização dos grupos sociais e a “francização” da coletividade martinicana.

Segundo Glissant, é possível observar, no funcionamento das instituições e no comportamento dos martinicanos (na fala, no modo de agir, de reagir e de sentir em sua vida cotidiana), a marca de uma intrincada acumulação histórica que abrange: os “resíduos” das culturas africanas, os terríveis primórdios do ato colonizador, o sistema de plantações, o aniquilamento do setor produtivo, o processo de assimilação, enfim, as negatividades sofridas e armazenadas por essa coletividade ao longo dos séculos. Alguns exemplos dessa profunda relação entre a história e a sociedade martinicana de agora foram repertoriados por Glissant a partir do tipo de povoamento processado por meio do tráfico e da relação mestre-escravo. É necessário, entretanto, ressaltar que, no que concerne à Martinica, a relação mestre-escravo foi sempre sobredeterminada pela Metrópole. A França foi sempre a principal articuladora dessa relação, embora simulasse ser o “árbitro” dos conflitos e revoltas entre escravos e senhores, ou tentasse fazer-se aceitar como uma alternativa possível a essa relação.

Um dos exemplos da relação história/sociedade analisados por Glissant concerne à “despossessão” sofrida pelos africanos ao serem transplantados para as Américas. À “despossessão”, tanto da terra africana quanto da acumulação cultural e técnica de suas diferentes culturas, adiciona-se o sofrimento dos homens e mulheres arrancados de suas comunidades e a relação negativa do escravo com o seu instrumento de trabalho, dentro do sistema escravocrata. A relação do escravo com o seu instrumento de trabalho, cuja função é intermediar a relação do homem com a terra, foi de não responsabilidade, de desinteresse, de humilhação. Por conseguinte, é uma relação

<sup>11</sup> Glissant (1981a, p. 110) enfatiza que o desequilíbrio entre oficialidade e realidade, advindo do fato de que a sociedade martinicana é uma sociedade “forjada”, é vivido dramaticamente pelo indivíduo isolado e enquanto membro de um grupo ou “classe” social. Esclarece, ainda, que a colonização na África não desencadeou uma morbidez associada à estrutura social, mas, sim, reforçou as contradições existentes na sociedade africana tradicional. Na África, a colonização preparou a liderança nacional da burguesia, no estágio do neocolonialismo, sob as formas que vemos hoje: tiranias sanguinárias, ditaduras espirituais, castas militares, governos étnicos, oligarquias do dinheiro - todas heranças da ação colonial. O neocolonialismo instaura na África uma luta acirrada entre a burguesia e a massa, e não contra a morbidez.

interiorizada através de uma série de sentimentos negativos, e isso explica a não relação, o não interesse atual dos martinicanos pela instrumentalização do trabalho (seu conhecimento, controle e aperfeiçoamento). E tal desinteresse favoreceu, segundo Glissant, a fascinação pela mimese dos valores e modelos franceses, e a conseqüente desvalorização dos valores de origem africana. Esse mesmo desinteresse técnico manifesta-se em relação aos objetos de seu cotidiano, dos quais não se apropria, o que os mantém estagnados em suas formas e funções.

O senhor feudal, pilhante e guerreiro, está raramente interessado na exploração da terra e nos problemas que esta suscita. Ele se contenta em retirar a parte que lhe cabe dos produtos do trabalho; cabe ao servo se virar para aumentar suas rendas. Os servos, dentro de suas condições desumanas de trabalho, encontram, enquanto classe, a ocasião para conseguir um avanço técnico e reforçar lentamente a sua responsabilidade. O escravo de 1848, neste ponto, encontra-se no mesmo nível de irresponsabilidade que o escravo de 1700. [...] Se tomarmos o exemplo da cuia, instrumento básico, que serve de prato, de copo, de recipiente no qual se preserva a água, etc., e talhado na fruta da cabaceira, e se compararmos os diferentes tipos de cuias presentes na África com as cuias presentes nas Antilhas, ficaremos chocados com a extrema pobreza da gama de cuias antilhanas [...] A cuia não inova a partir da cabaça. São formas imutáveis: dir-se-ia que a cuia foi voluntariamente “esquecida” e “reduzida” à sua função literal de instrumento usual. E, com efeito, a cuia é o próprio símbolo da miséria sem esperança (GLISSANT, 1981a, p. 102, 103).

Também a relação dos martinicanos com o trabalho não pode ser compreendida sem a elucidação da relação senhor-escravo. Por tradição, como acontece no Brasil, o trabalho é “recompensado” a partir de um consenso afetivo mestre-escravo. Não existe o costume de uma equivalência trabalho-salário. A atitude histórica geral dos martinicanos em relação às implicações sociais do trabalho é a de desinteresse no que tange à produtividade, à rentabilidade, às melhorias técnicas, etc.; e esse comportamento é explicável através da despossessão histórica coletiva da terra e do sistema de produção.

Com o fim do sistema de plantação, em 1848, os escravos tornaram-se trabalhadores agrícolas, mas encontraram-se impossibilitados de produzir por e para si mesmos, uma vez que nenhum sistema produtivo substituiu-se ao anterior. E isso ocorreu porque os *bekés*, que sempre representaram o sistema mercantil francês, não foram também capazes de criar meios que favorecessem sua independência em relação à metrópole. A Martinica não conheceu um processo de industrialização. O sistema favoreceu o desaparecimento das profissões artesanais sem permitir sua substituição pela indústria. A conseqüência da morte do sistema produtivo foi o desenvolvimento na Martinica da generalização de uma sociedade de “assistidos”, na qual o princípio da “ajuda” francesa, estatal, substituiu-se à ação autônoma dos martinicanos. Ora, considerando-se esse contexto histórico, a atitude de desinteresse e de irresponsabilidade manifestada hoje pelos martinicanos em relação ao trabalho constitui, na verdade, segundo Glissant, uma forma concertada de resistência. Entretanto, tal resistência é recuperada ideologicamente pelo colonizador e pela elite martinicana que estigmatiza os trabalhadores martinicanos como “preguiçosos”, “lentos”, “irresponsáveis”, etc.



Uma outra manifestação dos resíduos do ato colonizador no comportamento atual dos martinicanos pode ser observada na sua não relação com a terra. As mulheres africanas, conforme já dissemos, na sua ação coletiva de resistência, recusavam-se a procriar para a escravidão, provocando o aborto mediante a absorção da “terra”. Em consequência desse ato, para os martinicanos, a terra “dá a morte”, e não a vida. Esse “resíduo” cultural associado à não posse da terra pelo escravo constitui uma das explicações da não relação do martinicano com a sua terra.

Após a abolição, as práticas de sobrevivência dos trabalhadores agrícolas poderiam ter sido transformadas em resoluções técnicas através da solidariedade e da participação das elites. Mas isso não se deu. Os valores culturais acumulados nas plantações desapareceram com a sua dissolução, e as práticas de sobrevivência elaboradas pelos trabalhadores agrícolas não foram sistematizadas pela elite. Até os nossos dias, para o martinicano, a terra é não produtiva: ela é marcada pela esterilidade.

Este “resíduo” cultural da “terra tornada estéril” está também presente na instituição familiar. Medidas oficiais impuseram a evolução da família de tipo africano para o tipo de família nuclear. A família africana é caracterizada pela forte presença da mãe no período iniciático, pelo papel ativo da mulher no mundo do trabalho, e pela família extensa. A família nuclear – e seu complexo de Édipo – é, por conseguinte, na Martinica, uma instituição europeia imposta de cima para baixo. A consequência disso é que os dois modelos culturais de “família” chocam-se um com o outro, no cotidiano da existência, gerando desequilíbrios e tensões. Há de se considerar ainda a forte presença, na mulher antilhana, da pulsão antifamília, e da resistência à escravidão através do aborto. Esse resíduo cultural, por sua vez, choca-se com ambos os modelos de família acima expostos. Tem-se, então, como resultado, o paradoxo manifestado hoje pela instituição familiar na Martinica e que se apresenta da seguinte forma: de um lado, a relativa estabilidade institucional da família e, de outro, a impressionante instabilidade emocional que a rodeia.

Minha proposição [...] é que a relação edípica com a mãe não constitui um problema na Martinica (ou geralmente se diz que o Édipo problemático é uma criação do Ocidente) enquanto a sociedade martinicana não foi realmente obrigada a adotar o modelo ocidental (triangular) de organização familiar. Na família “étendue”, a relação edípica não é problemática. Mas na família nuclear imposta, que vai contra os reflexos culturais coletivos, a relação edípica “artificializada” deve hoje ser estudada minuciosamente. O pai e a mãe estão em conflito realmente na família martinicana? Conclusão possível desta hipótese: quanto mais a sociedade martinicana é assimilada a um modelo francês importado, não integrado à sociedade, mais os desequilíbrios situacionais se tornam incontornáveis (GLISSANT, 1981a, p. 286).

A sexualidade masculina constitui um outro exemplo da importância da elucidação histórica na compreensão, hoje, do comportamento dos martinicanos. A prática sexual, tal como ela se apresenta, só é compreensível, segundo Glissant, se considerarmos a terrível viagem do tráfico que avilta e reduz o ser a condições não humanas e esfacela nos deportados, oriundos de diferentes regiões, as diversas práticas culturais da sexualidade. A sexualidade faz parte do que no



transplantado desaparece como atavismo, como tradição, e será marcada pela negatividade no sistema de plantações. Nas plantações, o encontro sexual organiza-se sob a forma de encontros clandestinos arrancados nos campos de cana-de-açúcar. A proibição do ato sexual faz com que ele se torne uma obsessão a ser satisfeita em um tempo imediato, subtraído ao “senhor”. Estabelece-se então um curto-circuito no qual o apetite incontável do ato sexual exclui o prazer. Dessa forma, o ato sexual, subtraído à autoridade do senhor, é semelhante ao estupro (não consciente, mas permanente) da mulher. O machismo antilhano, que não se sustenta em uma autogestão econômica, mas em simulacros através dos quais os homens se dão a ilusão do poder, é um machismo brutal, agressivo, do qual todo erotismo foi esvaziado.

As mulheres antilhanas são, por conseguinte, mulheres marcadas historicamente pela violência sexual masculina: estupradas, durante o tráfico, pelos marinheiros e, nas plantações, pelo senhor de engenho e pelos escravos. Vítimas hoje do machismo martinicano, refugiam-se na indiferença sexual, e investem em sua realização profissional, optando por formas diversificadas de vida que lhes permitem escapar a esse machismo. Na interpretação de Glissant, historicamente, o “lucro” do prazer sexual é esvaziado porque o tempo lucrativo pertence ao senhor. Essa obsessão do tempo imediato, para além da questão do prazer, repercute na própria concepção que o martinicano tem do tempo, e é esse caráter global da alienação da coletividade martinicana que necessita ser elucidado.

Na sociedade martinicana de hoje, o martinicano, neste como em outros campos de atividade, “não tem tempo”. Essa obsessão do instante subtraído, do “prazer” em um tempo imediato e não em um tempo durativo, ofusca todos os campos da atividade humana. O martinicano não domina o seu espaço-tempo, não é dono do seu tempo pessoal, e também não domina o tempo coletivo: este é marcado pela ausência de sentido histórico, e de memória coletiva acumulada. Não domina tampouco o seu espaço, a sua terra, a sua paisagem, e essa falta de densidade em sua própria terra gera desconfiança e ausência de projeção no que concerne ao seu futuro. Essa não relação com a terra tem suas raízes culturais, conforme já dissemos, na não relação do escravo com a terra antilhana (a terra é sinônimo de dor e pertence ao “Outro”, e o escravo liberto prefere as imediações das cidades), e na relação, que é pulsão de morte, da mulher africana com a terra.

A coletividade martinicana se equilibraria se ela soubesse que entre o ideal perdido de uma volta à África e o ideal da promoção à cidadania francesa, uma real e densa dimensão foi colocada entre parênteses ao longo da história imposta à coletividade: trata-se da posse sofrida da nova terra. Da mesma forma que não há presença (ou sentido) da história, nem memória coletiva, não há o que constitui o seu legítimo corolário, isto é, a projeção em relação ao futuro... A falta de confiança em seu próprio futuro na Martinica está associada à falta de densidade em sua própria terra: o espaço está atado ao tempo e ambos exercem sobre a coletividade uma coerção extenuante e estéril (GLISSANT, 1981a, p. 88).

Segundo Glissant, se os grupos sociais numa dada sociedade constituíram-se graças à participação ativa dos agentes históricos, isso significa, conseqüentemente, que a coletividade

difundi-se em direções e opções diversificadas. E, nesse caso, a relação dos indivíduos ou dos grupos com o espaço-tempo vivido pela coletividade é mediatizada pela produção (artesanal, e em seguida, industrial), assim como pela multiplicidade dos agentes culturais que emergem desse sistema produtivo, ou pela diversidade dos produtos de consumo. Mas se, em uma dada sociedade, a estruturação dos grupos sociais foi, ao contrário, imposta e dirigida por uma força exterior à coletividade, esta fica prisioneira de opções não diversificadas. E, nesse caso, a mediação entre a comunidade e seu espaço-tempo reduz-se ao mínimo.

Na Martinica, os grupos sociais não emergem da luta social interna, e, conseqüentemente, não se diferenciam pela função que exercem dentro do processo produtivo, mas pela vocação definida e determinada pelos grupos capitalistas franceses, que controlam todo o circuito da produção e da distribuição. Por conseguinte, não se pode compreender a sociedade martinicana a partir do esquema tradicional “burguesia – classe média – proletariado”. É preciso, portanto, a fim de se buscar uma real política de transformação, elucidar, concretamente, o caráter específico das “classes sociais” na Martinica.

Há uma distância entre a organização social e o meio: ou seja, não é o meio que secreta os usos que vão decidir a formação social. [...] Assim, por exemplo, não é o esforço de capitalização nem o espírito empreendedor que dão origem ao que se poderia chamar de classe média da Martinica, mas sim uma vontade deliberada, uma política “elitaire” do poder francês. [...] Conseqüência: há uma ausência total de vínculos autônomos (de oposição ou de convívio) entre os diversos grupos sociais até os seus enfrentamentos são orquestrados pelo poder metropolitano. Em um tal contexto, o ato colonial não é apenas perturbante e alienante. Ele vai ainda mais longe, ele priva o indivíduo ou o grupo social da possibilidade de elaborar perspectivas. Só lhes restará uma saída: a de viver de maneira neurótica as contradições da situação (GLISSANT, 1981a, p.209-210).

Os grupos sociais não se constituem em agentes políticos transformadores. As elites mestiças e negras, em nenhum momento da história martinicana estiveram em condições de pensar numa perspectiva coletiva. Preocuparam-se sempre em assegurar salvagens pessoais. Esse reflexo da “salvação pessoal”, segundo Glissant, constitui também um resíduo cultural: foi gerado pela necessidade de se escapar como se podia da condição servil, através de meios individuais. As elites mestiças e negras aliaram-se sempre aos *békés*<sup>12</sup>, contra a massa dos trabalhadores, quando essa coalizão servia aos seus interesses. Sua existência supõe uma ideologia e reflexos: aceita o que emana do poder central, seus valores são e serão sempre os valores humanistas franceses, os universais generalizantes, sobretudo quando afirmará “defender os direitos do povo”.

Da abolição, em 1848, à assimilação, em 1946, a sociedade martinicana é organizada em torno da monocultura da cana-de-açúcar e a partir do sistema de plantação. A elite que representa este sistema é constituída dos *békés* (os descendentes de colonos, donos das plantações de cana-de-açúcar) que, encorajados pelos subsídios do governo francês, reciclaram-se no setor terciário,

<sup>12</sup> “*Békés*”: os descendentes de colonos, donos das plantações de cana-de-açúcar.

na prestação de serviços, de profissionais liberais (professores, médicos, advogados, etc.) e de funcionários, e caracteriza-se pela “representação”, tanto política, quanto de fachada. Esta passa pelo domínio perfeito da língua francesa e pela eloquência retórica.

Há usinas, mas não necessitamos de engenheiros martinicanos. Necessitamos de uma classe média sem nenhuma relação com uma produção econômica que ela nunca seria chamada a dirigir ou controlar. Chegamos até a exportar, para a África, os indivíduos formados para exercer estas modestas necessidades “élitares”, o que é uma vantagem, pois, dessa forma, estende-se o campo de utilização desta elite. [...] O questionamento dessa situação se expressa inconscientemente através da caricatura irracional do comportamento mimético, e do barroco redundante da expressão (GLISSANT, 1981a, p. 337).

A maior parte da população foi formada, até os anos 1970, pela grande massa de trabalhadores agrícolas que, paralelamente à organização das plantações, praticavam uma cultura (tanto no sentido produtivo, quanto no sentido cultural) de sobrevivência, agitada por revoltas e opressões sucessivas.

Este sistema funciona muito bem. Ele forma duas categorias de indivíduos: 1. Os membros das profissões liberais ou os funcionários (professores primários, professores do secundário, médicos, advogados, etc.), geralmente tranquilos dentro de sua alienação [...] 2. Um pequeno número de indivíduos que, “através das malhas do sistema”, e de forma mais ou menos lúcida, começam a questionar o sistema. O sistema exclui uma massa humana que, após uma passagem mais ou menos formal pela escola primária, retorna ao analfabetismo crônico [...] A cultura do povo não é uma cultura de elaboração ou de ultrapassagem (conceitual ou técnica), mas, sim, uma cultura de sobrevivência, que nasce junto com a economia de sobrevivência que os martinicanos praticaram paralelamente à organização das plantações. Uma cultura de sobrevivência, apesar da intensidade de suas expressões possíveis, não tem condições de, dentro de um processo contínuo, tornar-se cultura nacional, senão através de uma revolução (GLISSANT, 1981a, p. 336).

Ora, uma camada social não pode constituir-se como puro parasita da sociedade, sem assumir uma função no sistema produtivo, sem que disso resulte em desequilíbrios na coletividade como um todo. Um exemplo desse desequilíbrio nos é fornecido por Glissant, através da constatação de que, na Martinica, os reflexos ideológicos e os reflexos situacionais conflituam no mesmo indivíduo. Cita como exemplo desse conflito o fato de que um mesmo indivíduo que vota pela França (reflexo ideológico) agride um branco na rua (reflexo situacional); e o fato de que uma pessoa religiosa, que afirma que “a cor negra é uma punição dos nossos pecados” (reflexo ideológico), declara mais tarde que “não gosta dos brancos e que eles não se lavam” (reflexo situacional). Por outro lado, as lutas populares, porque privadas de um eixo de concertamento coletivo, sempre foram condenadas ao fracasso. Foram recuperadas ao longo da história pelas elites e reforçaram os privilégios “superestruturais” dessa elite sem função social. Devido a esse insucesso das revoltas sucessivas, desenvolveu-se uma incapacidade coletiva de inscrever uma ação possível em uma continuidade.

Segundo Glissant, só o reajustamento do estatuto dos grupos sociais à sua função na produção, o que pressupõe uma transformação profunda do sistema, ou melhor, do não sistema de produção, poderia combater a desordem estrutural da sociedade martinicana resultante do ato colonizador.

A sociedade martinicana não preexiste ao ato colonial, mas, sim, é literalmente criada por ele. Não podemos dizer que nela observamos estruturas que a colonização perturbou, tradições que tenha desenraizado, nem um processo qualquer que tenha interrompido. [...] O que “determina” a sociedade martinicana é que ela foi estruturada na e pela desordem colonialista [...] Esta desordem não significa “falta” de estrutura, mas “in-structure” (estrutura imposta, instruída, incrustada pela força). A verdadeira desordem resolutória introduziria a sociedade martinicana em uma re-estrutura autonomizada (GLISSANT, 1981a, p. 209).

Assim, na Martinica e em Guadalupe, paralelamente ao processo de desenvolvimento da dominação econômica, instalou-se, em nível ideológico:

- A crença de que os seus habitantes são franceses. Esse sentimento interiorizado pelos habitantes dessas duas ilhas “francesas”, isolou-as do resto da população do Caribe e da África. Igualmente, permitiu ao governo francês enviar às suas colônias africanas militares e técnicos do Caribe “francês” para colaborar na colonização. Após 1848, data da abolição, a luta pela liberdade foi substituída pela reivindicação da cidadania francesa. E até 1946, quando a Martinica e a Guadalupe se tornaram departamentos franceses ultramarinos, os antilhanos foram levados a se negar como coletividade para conquistar uma ilusória igualdade individual. A “francização” explícita, através da departamentalização, já estava, na verdade, implícita desde 1848.
- A crença de que as duas ilhas não conseguem mais sobreviver sem a ajuda da França, o que significou a morte da vontade de produzir e de criar. A não produtividade tornou o martinicano tão estéril, tão não criativo, quanto à terra martinicana. Essa morte da criatividade foi reforçada pelo consumismo passivo dos produtos estrangeiros, e a força criativa, ausente da coletividade, concentrou-se em indivíduos marginalizados, e se manifesta através de atitudes, comportamentos, delírios verbais que são na verdade manifestações de uma vontade latente de resistência.

A departamentalização da Martinica, em 1946, consagrou a assimilação e determinou mudanças econômicas e culturais profundas na sociedade martinicana. Conforme já apontamos, do ponto de vista econômico, o sistema de plantações já tinha sido aniquilado devido às pressões dos produtores franceses do açúcar de beterraba, e não fora substituído nem por uma política de industrialização, nem por uma reconversão global da economia. O êxodo do campo não propiciara a emergência de uma burguesia que impulsionasse uma dinâmica social e econômica, nem a constituição de um proletariado urbano. Em torno das cidades e dos burgos, aglomerara-se uma camada social sem

status e sem vocação profissional definida. Os mulatos haviam ascendido socialmente, constituindo a classe de pequenos funcionários necessários à burocracia da política assimilacionista e a “classe média”, “a elite martinicana”, que veio a constituir uma representação política de fachada.

Ao ideal de volta à África se substitui, sem hiato algum, o ideal da cidadania francesa. A lei de departamentalização consagra o fracasso dos *békés*<sup>13</sup> e institucionaliza a representação política “pequeno-burguesa” (GLISSANT, 1981a, p. 107).

Do ponto de vista cultural, o processo assimilacionista instalara-se burocraticamente, transformando a maneira como os martinicanos se viam e concebiam suas relações com os demais povos do Caribe e com os povos africanos. Entretanto, nas duas décadas que se sucederam à 2ª Guerra Mundial, graças à emergência dos povos que passaram a se expressar na cena do mundo, à luta dos negros americanos, às novas relações entre os povos da terra, à reivindicação dos direitos das minorias, dentre outros aspectos, os martinicanos começam a se dar conta de que existiam outras maneiras de pensar e de participar do mundo, e não apenas a forma mimética de ser. Tornou-se, então, cada vez mais difícil consentir no mimetismo como projeto societário; e, mesmo dentro da própria elite, da qual emana o projeto mimético, já se encontram indivíduos que são atravessados por processos desviantes que vêm a ser, na verdade, formas de resistência.

Paralelamente a tais questionamentos, os jovens começam, então, a confrontar-se com a angústia profissional de terem que se marginalizar, ou tornarem-se pequenos funcionários na Martinica ou artesãos “exportáveis” para a França. Essa realidade demonstrava que o mercado profissional das profissões liberais estava saturado, e que não poderiam inserir-se em um circuito de produção e participar, no seu país, de uma responsabilidade coletiva. Acrescente-se a isso o grande vazio cultural, devido à ausência de qualquer prática cultural global que emanasse da coletividade martinicana. A “consciência”, ainda inconsciente, da alienação generalizou-se, e o consentimento passivo desencadeia hoje reações coletivas que são de duas ordens: o *laissez-faire* cotidiano e a pulsão periódica incontrolada.

Continuamos a aprovar tacitamente a expulsão dos trabalhadores haitianos do território martinicano, enquanto qualquer europeu pode exercer sua atividade sem nenhum entrave e com muitos privilégios; mas sentimos cada vez mais vergonha de tais consentimentos. Coletivamente, torna-se difícil continuar compactuando com esta situação. O consentimento elitista de antes, que aparentemente não parecia ser perturbado pelas revoltas populares periódicas, entretanto desencadeava reações individuais de reajustamento de que não poderíamos sequer suspeitar: a preciosidade “literária” e as suntuosidades do barroco crioulo me pareceram sempre, vamos repeti-lo, serem determinadas por este sentimento individual e inconsciente de sermos um outro, diferente daquele que acreditamos ser [...] Acrescentamos para melhor nos persuadirmos. Hoje, a consciência inconsciente da alienação tende a se generalizar, e não concerne mais apenas às elites. Ela é banalizada. Tal “consciência” exclui o brilhantismo barroco e inclui o tormento esvaziado, privado de qualquer

<sup>13</sup> “*Békés*”: os descendentes de colonos, donos das plantações de cana-de-açúcar.

força reativa e o marasmo cotidiano. Nossos extraordinários, ridículos e “barroquizantes” mestres-escolas de 1939 desapareceram. Não restam mais que consciências já cansadas do que comunicam [...] (GLISSANT, 1981a, p. 339).

Em suma, as negatividades acumuladas pelos martinicanos, ao longo da história, sedimentaram uma espécie de vazio coletivo no plano nacional e individual, que se agravou desde 1946. O inconsciente coletivo dos martinicanos<sup>14</sup> resulta de experiências comuns negativas e de relações deterioradas com o seu meio: ausência de tradição ligada à terra, de mediação técnica, de violência coletiva resolutória, de ultrapassagem política. Assim sendo, segundo Glissant:

a) O martinicano é um americano real, mas não vivencia essa condição. A comunidade desconhece o seu espaço-tempo e manifesta esse desconhecimento sob a forma de pulsões: a pulsão de partir fortemente presente em todas as camadas sociais, a violência sem causa, a agressividade, a pulsão de morte. Esse paradoxo, histórico e sociológico, está expresso na dualidade da expressão “departamento francês da América”.

A expressão “violência sem causa” expressa o processo, já estudado por Fanon, através do qual o homem colonizado volta contra si mesmo o instrumento, a ferramenta, transformada em arma, que não pode utilizar contra o seu opressor. [...] A experiência martinicana confirma dramaticamente a verdade desta afirmação. Não se trata de uma violência sem causa pontual: mas sem causa justificável ou conhecida. Uma pesquisa dos resumos de ocorrências publicadas nos jornais, em um período qualquer (fora da época das festas, por exemplo, quando os pretextos para a violência são múltiplos) mostra a impressionante porcentagem de rixas sangrentas entre vizinhos ou pessoas que se conhecem. Se tais combates terminam frequentemente marcados pela morte, parece, no entanto, que, de uma maneira geral, o simples fato de ferir ou de mutilar um dos protagonistas já coloca um ponto final, talvez por um breve tempo somente, na rixa. Como se o mais importante não fosse abolir o adversário, mas, sim, diminuí-lo. Ou diminuir a si mesmo através dele. De punir-se de um impossível que perfura (GLISSANT, 1981a, p.311, p. 125)

b) O martinicano é um europeu impossível, mas satisfeito. Tal europeização se dá a partir do consumo passivo, da dependência não contestada da ideologia oficial adotada sem nuances, mas não sem estragos. Sua existência é confrontada a uma ruptura irreversível com a terra África, ao conforto material da “francização” e à ruptura necessária com a terra que os assimilou cultural e economicamente e que os aniquila coletiva e individualmente.

c) O martinicano é um antilhano cego sobre a sua realidade antilhana. Vê com os olhos do “Outro” conforme expressa o ditado popular: *Zié béké brilé zié nèg* (“Os olhos do colono queimaram os olhos do negro”). Essa realidade está explícita nos anúncios publicitários,

<sup>14</sup> Segundo Glissant (1981a, p. 285) não há como defender a existência determinante de arquétipos universais, mas é possível acreditar que dados socioeconômicos repercutam nas crenças, costumes, ideologias e, em certas condições, na formação de um campo de pulsões “comuns” que pode ser denominada de inconsciente de uma coletividade.

citados por Glissant, do tipo: “A arte negra é revelada na feira de Paris” ou “O que é bom para a Europa é bom para as Antilhas”; ou ainda “Para permanecer francês vote Valcin” (GLISSANT, 1981a, p. 121).

d) O que reúne os martinicanos, por referência à insegurança no espaço-tempo coletivo, é a rejeição inconsciente das estruturas historicamente impostas que são contestadas através da passividade, da apatia, do traumatismo, do desequilíbrio, das tensões entre os indivíduos e entre os grupos sociais (o conflito estruturado inter ou intragrupos é inexistente). Glissant cita como exemplo dessas tensões a posição dos “funcionários” martinicanos dentro da coletividade: esse grupo social criado pela França polariza o “ideal” da população, devido a todos os privilégios de que desfruta.

Um exemplo probante (e ambivalente) da recusa das estruturas históricas impostas está na vida política, também pressentida pela coletividade como alienante. As tensões entre grupos políticos são vividas de maneira periódica, espetacular e semicarnavalescas (as eleições). Trata-se, na verdade, de um ritual propício ao transbordamento do recalcado. É necessário ressaltar a propósito desse exemplo, e de outros mais, que o caráter de ironia ou de “circo”, de ambiguidade ou de passividade que caracteriza a recusa das estruturas de grupos, não significa que a intensidade das tensões não seja realmente dramática (GLISSANT, 1981a, p. 91).

As manifestações de desequilíbrio, entre o martinicano e o seu espaço-tempo, que caracterizam a “miséria mental” da coletividade, podem ser observadas na textura da existência cotidiana, e são provocadas pela falta de referência a si mesmo, pela ausência de um *arrière-pays-culturel* e de perspectivas resolutórias. Nesse contexto alienante, surgem formas desviantes de resistência, às quais já nos referimos, tanto comportamentais quanto discursivas. A questão da busca da identidade é adiada e acaba sendo desviada para a autoagressão, ou a agressão do “outrem” mais próximo, já que não existe nenhuma organização da produção, ou estrutura de trabalho autônoma a partir da qual expressar essa busca. E a dissolução coletiva é acompanhada pela dissolução individual. A população habitua-se à não-produção, à irresponsabilidade; instala-se na passividade, na renúncia coletiva, compensando-as através da auto-renegação e da pulsão mimética que, segundo Glissant, age fortemente sobre a coletividade martinicana, devido ao fato de que, como as “classes sociais” não correspondem ao seu status, não têm função real na sociedade, a sociedade tende a uma supervalorização da aparência.

Ao impasse da morbidez, da recusa e do desequilíbrio, as elites intelectuais refugiam-se nos universais generalizantes (os valores “humanistas”, as ideologias, etc.), o que não as impede de serem também atravessadas por pulsões inconscientes.

Podemos perceber o quanto lucraríamos se algumas formas de tensões fossem, na Martinica, exacerbadas até desencadear o conflito aberto, transformado em ato: até que



desaparecesse o ambíguo, o ambivalente, tudo que é dúbio e perturbante; enquanto outras formas de tensões deveriam ser resolvidas, isto é, elucidadas, através da terapêutica global e contínua do reajustamento mental: o que seria realizado através de uma ação cultural de base. Neste último caso, uma outra forma de violência é imperativa: violência das ideias novas, corrosivas dentro de sua inovação, tranquilamente agressivas, constitutivas, de forma profunda, de uma “ordem” e de uma consciência inéditas. O drama do intelectual martinicano, qualquer que seja a sua determinação, é que ele não ousa nunca ir além, até esta renovação fundamental. Nem o ornamento intelectual, que sempre acompanha um certo humanismo fútil, nem o militantismo, mais insensato ainda porque desprovido de orientação e de perspectiva, não podem, na Martinica, substituir-se à longa, difícil e desestimulante necessidade desse retorno sobre si mesmo (GLISSANT, 1981a, p. 91).

Os martinicanos desaprenderam os gestos coletivos da solidariedade e os gestos técnicos da sobrevivência. O consumo absolutamente passivo e a adoção acrítica de produtos estrangeiros, tanto culturais (jornais, literatura, programas de televisão e rádio, etc.) quanto de consumo geral (produtos alimentares, de vestuário, eletrodomésticos etc.) levam o martinicano a importar também “modos de ser, de sentir e de pensar”. A Martinica não possui nenhum produto que tenha valor de troca no mercado internacional. É dependente dos créditos públicos injetados na ilha, e os lucros privados do setor terciário são reexportados para a França. O nível de vida de seus habitantes é o mais elevado do Caribe, mas a coletividade martinicana é a que apresenta o maior índice de “miséria mental” em todo o arquipélago.

É que o martinicano só conhece do mundo este imperativo-mercadoria que lhe impõem. O mundo na Martinica é contabilizado em contêineres, ele é apenas isto, e estes talvez funcionem como o melhor dos filtros possíveis (a “containerização” do mundo significa o nivelamento rigoroso do movimento do mundo em volumes idênticos, que podem ser identificados, que são impossíveis de serem evitados pelos povos, e que são controlados a todo momento por uma vontade niveladora do mais baixo nível.) (GLISSANT, 1981a, p. 167-168).

Segundo Glissant, a morte da capacidade produtiva da coletividade decidida pelo capitalismo francês condenou à morte a cultura e a criatividade do povo martinicano, uma vez que a produção cultural específica de um povo está enraizada na sua relação produtiva com o seu meio. Nesses termos, Glissant enfatiza a questão do desapossamento cultural. Para o nosso autor, significativa desse “desapossamento” cultural foi, por exemplo, a forma como se deu a “concessão” do estado civil após a abolição, quando agentes oficiais do governo francês passam a atribuir “nomes franceses” à população de escravos. Dessa forma, e literalmente, o registro civil alterou a natureza dos homens denominando-os autoritariamente.

É provável que a implantação do nome (o enraizamento patronímico em um passado, o aparecimento progressivo de séries nominais) reforce o equilíbrio de uma comunidade. E talvez a coletividade seja vítima de um traumatismo quando o conjunto dos patronímicos se deve a uma circunstância precisa (para nós, a cerimônia de atribuição de um estado



civil em 1848) e, sobretudo, quando o nome foi outorgado. Os negros americanos sentiram a necessidade de exorcizar este traumatismo (Malcom X). Não ter podido nomear-se a si mesmo constitui certamente uma limitação para uma comunidade (GLISSANT, 1981a, p. 285-286).

Também significativa dessa despossessão é a redução da função produtiva das línguas da coletividade. Para Glissant, a língua é o primeiro instrumento cultural de uma comunidade. Se para Saussure, a língua é “um instrumento de comunicação”, para Glissant a língua é “um instrumento de produção”. O uso da língua crioula foi socialmente esvaziado de uma função produtiva e a língua francesa é usada de forma não responsável.

Quando uma língua contamina uma outra língua, as contaminações resultantes só são negativas em um contexto de não-responsabilidade e de não-criatividade. O dado fundamental do multilinguismo deveria ser a liberação do falante em relação a toda e qualquer submissão linguística. (Consequentemente teríamos: “a igualdade” entre as línguas em relação umas com as outras). Mas isso não acontece quase nunca: a diglossia constitui a tentação de todo e qualquer multilinguismo. Precisamos combater esta tentação por toda parte. Para que isso seja possível, a primeira das regras é que toda e qualquer língua falada por uma comunidade, quaisquer que sejam as suas condições de existência, deve ser respeitada dentro da mais ampla dignidade. A segunda regra é que toda e qualquer língua deve ser promovida em instrumento de produção. Ou dito de outra forma: que qualquer produção em uma comunidade deveria dar-se nas línguas dessa comunidade (sem exclusões nem privilégios)... O bilinguismo real é a relação existencial e de comprometimento entre duas línguas em uma comunidade que as controla. [...] (E é por isso que a relação entre elas é política.) E é por isso que a resolução desse compromisso pode fundar uma poética (GLISSANT, 1981a, p. 325).

O processo de erradicação cultural na Martinica passa hoje pela manipulação e pela promoção de “eventos”<sup>15</sup>. Enuncia-se que “a cultura é universal” e que a Martinica dela participa consumindo eventos e produtos culturais estrangeiros, essencialmente da França, e que a coletividade vivencia a sua “cultura específica, através do seu folclore”. A cultura torna-se o que restou quando tudo já foi esquecido de si e de seu país, e a ação cultural torna-se uma ação política manipuladora, como vem acontecendo por toda parte no mundo.

Entretanto, na Martinica, essa situação agrava-se devido à fragilidade das infraestruturas (a falta de *arrière-pays-physique* produtivo, industrial), e das superestruturas (a falta de *arrière-pays-culturel*). Estas são hiperbolizadas e utilizadas ideologicamente pelo “monocolonialismo” francês, instaurado na Martinica, que Glissant define como a redução de um povo à semelhança caricatural de um outro, através da redução do sistema produtivo ao vazio monolítico de uma área de consumo. Assim, o monocolonialismo utiliza, ideologicamente, essa política de eventos para continuar impondo seus valores ao povo martinicano.

<sup>15</sup> A definição de Glissant (1981a, p. 100) sobre o que constitui um evento é expressa como um fato que se produz alhures e que repercute na Martinica e em seu povo. O evento é a forma através da qual o que se faz no mundo, no mesmo grau que aquilo que não se faz na Martinica, isola-a, e aos martinicanos, do mundo.

Se a situação da Martinica é a tal ponto desgastante, se estamos ligados a este monocolonialismo (mono: pela redução de um povo à semelhança caricatural de um outro, pela redução de um sistema de produção ao vazio monolítico de uma área de consumo - e talvez este constitua sem dúvida uma espécie muito particular destas relações de povo a povo que marcarão um dos aspectos mais admiráveis do século XX), não estamos, entretanto, constatando este estado de coisas, para concluirmos que tudo está morto e enterrado. Primeiramente, porque o povo martinicano sempre lutou contra esta louca “lógica” histórica (articulada em torno do combate entre o açúcar de beterraba e o açúcar de cana) que conduziu o país da regulamentação colonial da produção de açúcar à organização departamental do setor terciário, orquestrando dessa forma e em todas as situações a frustração-na-produção (GLISSANT, 1981a, p. 177).

O cultural torna-se hoje um dos vetores da busca da identidade, busca que não se confunde com uma vaga aspiração metafísica à autenticidade, mas que é a reivindicação de um equilíbrio entre a estrutura de um sistema de produção e a responsabilidade da comunidade dentro desse sistema. Na Martinica, como não há mais processo produtivo culturalmente determinante, a ambiguidade domina essa busca identitária. A ambiguidade provém da impossibilidade de se suportar sem estragos o impacto dos elementos de cultura estrangeiros, devido ao fato de que seu consumo se dá em um contexto de não responsabilidade: consumo passivo que leva à standardização dos valores culturais (a comunidade dobra-se à transparência, ao absoluto, ao “modelo” dos valores estéticos impostos), e à neutralização e aniquilamento das reivindicações que são específicas às particularidades da coletividade martinicana. Essa ambiguidade manifesta-se no consumo cultural, na vida sociopolítica, na folclorização, isto é, na artificialidade caricatural do folclore martinicano. Este desaparece com o fim do sistema de plantações quando a Martinica deixa de ser uma terra produtiva, e hoje é mantido pelos meios oficiais de propaganda (rádio, televisão, jornais) que, recuperando o folclore dentro do próprio sistema, incitam os martinicanos a reencontrar a “autenticidade” e o “dinamismo” das tradições.

(Nunca ouvi dizer que um pianista amador, apresentando um concerto solene durante uma tournée em Fort-de-France, tenha sido julgado pelo público como sendo ruim). [...] Mas a ambiguidade aumenta devido ao fato de que a denúncia de tais práticas alienantes é assimilada a um obscurantismo (“Como? O Senhor se nega a participar de manifestações da cultura universal? Propomos-lhe Mozart, e o Senhor grita que se trata de aculturação?”). [...] Entretanto, o desenvolvimento atual da criação folclórica não é uma resultante de uma prática social: não se trata de uma criação folclórica que acompanha o trabalho coletivo, nem de um rito da crença popular, nem de um ritmo da existência. O folclore, que contrariamente a outras formas de expressão, deve necessariamente resultar de uma atividade coletiva, não canta mais, na Martinica, um deus comum a todos, não acompanha nascimentos e mortes, não marca mais a cadência de uma profissão. A partir daí, por mais brilhante que possa parecer, ele não é “funcional”, mas, sim, paira em suspensão sobre a atualidade (GLISSANT, 1981a, p. 169-170).

No nosso tempo histórico, constitui-se, segundo Glissant, em todas as coletividades, um inconsciente coletivo que desencadeia processos pulsionais “desrealizantes” que afetam tanto

a coletividade como um todo, quanto os indivíduos. Esse inconsciente coletivo corresponde à formação de pulsões comuns, provocadas pela ação dos dados sócio-históricos, sobre os indivíduos (GLISSANT, 1981a, p. 284). Nos países desenvolvidos tal inconsciente não encontra as comunidades desprovidas: o seu impacto é mediatizado pelo domínio técnico que a coletividade tem sobre o meio. E, nesse caso, são os indivíduos que se “desrealizam” em uma solidão tanto mais angustiada quanto mais o meio está saturado pela técnica. Nos países do Terceiro Mundo, observam-se repercussões desrealizantes, provocadas por esse inconsciente coletivo, que afetam diretamente os indivíduos e as comunidades: as crianças, os idosos, os que combatem nos inúmeros conflitos e guerras, os jovens, os excluídos atingidos pela miséria total, etc. Estas pulsões agem sobre a coletividade em função das suas condições imediatas de vida (quando a relação ao meio não é mediatizada, entre outras coisas, pela prática técnica, elas provocam nos indivíduos um estado de apatia, uma “neurose de imobilidade”); e em função das condições de passividade na qual se encontra a coletividade (quando, por exemplo, há bloqueio de um ato coletivo resolutório e/ou um ato de ordem política).

As pulsões coletivas remetem-nos a um conjunto de negatividades e de formas desviantes, alienantes ou de resistência, que necessitam ser analisadas pela coletividade, no seu processo de desalienação. No caso da Martinica, houve um acúmulo destas negatividades, e muitas delas condicionam, conforme já demonstramos, a maneira de ser e de reagir do martinicano de hoje. São questões fundamentais na questão identitária martinicana, por exemplo:

- a) a questão do nome: há talvez traumatismo quando os nomes, além de impostos, são associados a uma circunstância precisa, que é a cerimônia de atribuição de um estado civil, tal qual ela aconteceu em 1848;
- b) a artificialização da relação edipiana aplicada à família martinicana;
- c) a inexistência do instrumento técnico mediador entre a coletividade e o seu meio;
- d) a degenerescência das grandes festas populares que perderam seu caráter contestatório (nenhuma coletividade pode equilibrar-se, encontrar em si mesma as razões de seu devir, sem festejar-se);
- e) o uso vazio da língua crioula, que é pressionada pelo sistema a uma não funcionalidade social, o que a impede de desenvolver-se e adquirir uma estruturação sintática;
- f) o uso irresponsável da língua francesa, cristalizada em um respeito e em um uso não questionante da língua;

g) a falta de inserção da coletividade no seu espaço-tempo e a ausência de memória coletiva e de uma prática cultural que concilie natureza e cultura;

Do ponto de vista do espaço: sonhar com o alhures, com o estrangeiro. O fato de o país real ser deixado de lado transporta o ser “em suspensão” (devido à falta de responsabilidades econômicas globais em seu entorno) em um sonho projetado que o desnaturaliza, em uma geografia fantasmada. Do ponto de vista do tempo: Não datar [...] Pode-se negar o tempo? Pode-se reduzir o tempo a um calendário de fatos naturais? O princípio que defendemos aqui é o de que a resposta coletiva a uma tal problemática exige que a comunidade concilie natureza e cultura dentro de uma prática coletiva liberada - o que ainda não é o nosso caso (GLISSANT, 1981a, p. 287-288).

h) a relação frustrada da coletividade com o “ato” transformador: desenvolveu-se uma incapacidade coletiva de se inscrever qualquer ação possível dentro de uma continuidade;

i) a distorção entre “status social” e funções das classes sociais: a alienação global do sistema de produção privilegia a importância da aparência e do *rôle* (da representação), ao invés de atribuir uma função real na sociedade.

Este “papel representado” nos permite analisar o bizantinismo torturado do racismo tal qual ele desenvolveu-se em todas as camadas da população. (As infinitas nuances da coloração determinam status em camadas, do negro básico ao branco transcendental.) As camadas sociais não mantêm entre si relações dialéticas autônomas. Elas são determinadas, dominadas, orientadas por fatores externos, mas não conseguem, entretanto, dar-se conta desse processo (GLISSANT, 1981a, p. 288).

Devido às negatividades históricas acumuladas pelos povos colonizados, esse impacto planetário sobre suas culturas exige a força de um projeto coletivo, sustentado em uma identidade forte e aberta à Relação com os demais povos. A busca identitária dos martinicanos, devido à alienação global da sociedade, passa pelo artifício da reflexão e da teoria. Esta necessita preceder o ato político, embora apenas por meio desse ato, a coletividade possa reinserir-se na sua realidade cultural.

A vantagem decisiva do ato político é a de que ele associa este artifício violento da reflexão à violência da inclusão na experiência vivida. A violência ideológica da reflexão impediria que o ato político simplesmente contribuísse para engrossar o campo das condutas compulsivas (o que acontece quando este ato nada mais faz do que prolongar uma alienação global, o que o torna incapaz de resolver esta alienação). Somente o ato político reinsere o ser na experiência real da vida: trata-se de constituir essa experiência real de vida como “natural” por meio desse ato (GLISSANT, 1981a, p. 291, 292).

A violência sobre a sociedade martinicana manifesta-se de forma diversificada: a violência camuflada e estratégica do sistema; a violência global da erradicação econômica (motor negativo de

toda a formação social); a autoviolência alienada; a violência lúcida da prática política (diferente da prática política pulsional); a violência neurótica da recusa das realidades da sociedade martinicana; a violência do desejo de ser Outro e de estar Alhures (nos quais o outrem mais próximo da comunidade e o país real são eliminados) presente nos discursos da coletividade, e a violência desestruturante da recusa desse desejo (visto que o homem não renuncia, na sua consciência e no seu instinto, ao poder de refletir e de orientar a sua relação ao seu meio); a violência do olhar do Outro (que determina como o martinicano se vê e se realiza); a violência da destruição do ecossistema e do isolamento das Antilhas francesas dentro do Caribe.

Cabe, então, à reflexão teórica captar e estudar todas as formas, manifestas ou latentes, dessa violência produzida pela desestruturação geral do projeto colonizador.

# 5 DIÁLOGO ENTRE AS NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT E SUA ESCRITA LITERÁRIA

Este capítulo subdivide-se em duas partes. A primeira parte é consagrada à análise do romance *La Case du Commandeur* (LCC). Nela analisaremos os procedimentos linguísticos e literários por meio dos quais o autor-narrador constrói a sua Intenção Poética. Sua Intenção Poética em LCC organiza-se em torno da premissa de que toda cultura particular fundamenta-se e estrutura-se a partir da relação dos homens com a natureza. No caso específico da coletividade martinicana, conforme já indicamos no capítulo 4, a problemática identitária e cultural é analisada por Glissant a partir da não relação dos homens com o seu entorno, com a sua história, com a sua língua, ou seja, a partir da despossessão do espaço, da história e da linguagem. Nossa análise tem como objetivos: observar e repertoriar, no romance LCC, os temas, os procedimentos linguísticos e as imagens poéticas mais recorrentes, mediante os quais o autor constrói a trama de sua Intenção Poética; e estabelecer um diálogo entre as noções glissantianas estudadas no capítulo 3, e os temas, procedimentos linguísticos e imagens poéticas que selecionamos para a análise.

No que concerne ao “desapossamento”, a perda da memória coletiva constitui um dos temas centrais da narrativa de LCC. A denúncia dessa perda, e as suas consequências perversas sobre os indivíduos isolados e a coletividade como um todo, constitui o fio condutor da narrativa. As imagens glissantianas da memória esquecida, não elucidada, ocultada, caracterizam-se pela sua ambivalência, pois, no momento mesmo em que denunciam a perda, enunciam os rastros/resíduos da memória cultural e histórica preservados no bojo da terra, do país/paisagem. Aqui consideramos o tema da memória como um dos Invariantes glissantianos, conforme apontamos anteriormente.

A segunda parte é consagrada à análise crítica realizada por Glissant sobre o conceito de História e dos métodos utilizados pela pesquisa historiográfica ocidental, os quais ocupam uma posição hegemônica nos meios acadêmicos, bem como entre os historiadores martinicanos. Para Glissant, a emergência do Diverso dentro da Totalidade-Terra realizada questiona os pressupostos da História e possibilita a confluência na contemporaneidade das histórias das humanidades. No pensamento glissantiano, as literaturas dos povos têm uma função primordial no resgate de suas histórias coletivas. Entretanto, contrariamente à objetividade perseguida pela metodologia da História, os escritores e poetas que buscam captar a consciência histórica ocultada e negada de suas respectivas comunidades, apreendem suas histórias e seu imaginário, servindo-se do pensamento poético e da visão profética do passado.

Nesses termos, nossa análise aborda a crítica de Glissant às narrativas da História (com H maiúsculo) e seu ocultamento da história das Antilhas Francesas; e o papel da literatura na constituição necessária da consciência histórica do povo martinicano. Tendo como foco o tema da abolição da escravatura nas Antilhas Francesas, propomos, igualmente, uma análise comparada entre o texto histórico, da historiadora martinicana Marie-Hélène Léotin, o texto jornalístico de Pierre Dessalles, citado pela historiadora, e o texto literário relativo a este tema presente no romance *Le Quatrième Siècle*, de Édouard Glissant.

### 5.1 O ROMANCE *LA CASE DU COMMANDEUR*

A narrativa de LCC apresenta-nos a cartografia da sociedade martinicana, remontando ao tempo histórico a partir do presente e a ele voltando em um movimento circular. Dois artigos do jornal “Quotidien des Antilles” estão contidos na estrutura do romance. O primeiro artigo abre a narrativa e refere-se ao episódio no qual Mycéa, a personagem principal, por apresentar sintomas de profundo desequilíbrio, é internada num grande hospital psiquiátrico da Martinica. O segundo artigo, que fecha a narrativa, descreve a organização da instituição psiquiátrica, considerada a melhor de todo o Caribe, e onde são internados os loucos das diferentes ilhas do arquipélago.

O narrador, inscrevendo-se em um tempo descontínuo, a partir do presente (1978), volta paulatinamente ao passado (1715), quando Odon, o primeiro africano, teria sido desembarcado nas Antilhas Francesas. Nesse mergulho no tempo, LCC narra as histórias de vida entrecruzadas das personagens unidas por laços de sangue: a família Longoué – o primeiro *marron* que se rebela refugiando-se na floresta da montanha; a família Béluse – o africano desembarcado do mesmo navio de Longoué e que se submete à condição de escravo (1788); e a família de Anatolie Celat – depositário de fragmentos de um conto ancestral, cujo enigma não consegue decifrar, e que se casará com Liberté Longoué, filha do *marron* Melchior.

LCC estrutura-se em três partes, e cada qual se subdivide em quatro tempos históricos: 1ª parte - *La tête en feu (A cabeça em chamas): Trace du temps d'avant (Rastros do tempo de antes); Chemin des engagés (Caminho dos engajados); Contes de la foi qui sauve (Contos da fé que salva); Reliquaire des amoureux (Relicário dos enamorados)*; 2ª parte - *Mitan du temps (No meio do tempo): Mémoire des brûlis (Memória do que foi queimado); Bestiaire de jour et minuit (Bestiário do dia e da meia-noite); Registre des tourments (Registro dos tormentos); Actes de guerre (Atos de guerra)*; 3ª parte - *Le premier des animaux (O primeiro dos animais): Procession des dédoublés (A Procissão das dualidades); Inventaire des outils (Inventário das ferramentas); Bruit de l'ailleurs (Barulho do alhures); Roche de l'opacité (Rocha da opacidade)*.

*La tête en feu: Trace du temps d'avant* narra a vida da família de Mycéa: Pythagore, o pai; Cinna Chimène, a mãe; e Mycéa, a filha. Pythagore sofre na pele a falta de vínculos com o seu passado, a sua terra e a sua coletividade. É atravessado por esse passado obliterado que lhe causa alucinações,

delírios verbais, sendo por isso motivo de risos na coletividade. Sua esposa, Cinna Chimène sofre o mesmo tormento. Povoada de perguntas sem resposta, refugia-se no silêncio, no alheamento e na altivez, numa atitude de autopreservação. Mycéa, introvertida e silenciosa como a mãe, já desde menina fecha-se ao discurso de representação reproduzido na escola. Mycéa representa, no romance, a lucidez – na busca de “nomear” as negatividades que permeiam a coletividade como um todo.

*Chemin des engagés* narra a vida dos pais de Pythagore, Ozonzo Celat e Ephraïse Anathème com seus onze filhos. Cinna Chimène é criada como filha adotiva pela família, desde que fora encontrada abandonada no mato por Ozonzo e Pythagore ainda criança. Ephraïse Anathème é uma mulher magra e sisuda que vende os produtos de sua horta com a filha adotiva Cinna Chimène. Ozonzo cria mulas e, por isso, é chamado de *papa-mulet*. Será morto por uma de suas mulas.

*Contes de la foi qui sauve* narra a vida de Augustus Celat (1850) e Adoline Alphonsine (1848), pais de Ozonzo. Adoline é filha do capataz mulato Euloge e da “mulher sem nome” de origem *marron*, que se expressa sempre no pretérito perfeito. Adoline irá trabalhar no burgo e Augustus morrerá ao atravessar um rio transbordante, carregando dois carneiros.

*Reliquaire des amoureux* relata a vida do escravo Anatolie Celat, que ousa ultrapassar as fronteiras da Habitação em busca de uma nova terra. Anatolie dorme com todas as escravas e a cada uma narra fragmentos de um conto, que serão por elas repassados ao Senhor durante o coito ao qual eram, por ele, submetidas. O Senhor, por sua vez, relata esses fragmentos difusos do Conto à sua esposa que os registra, através da escrita. Anatolie encontra sua mulher Liberté Longoué, a filha do *marron* Melchior Longoué, no ano anterior ao da abolição. Liberté Longoué – descendente do primeiro africano desembarcado do navio negreiro *Rose-Marie* – é depositária do enigma do conto, e conduzirá o marido Anatolie à elucidação de sua história. Anatolie morrerá, entretanto, perseguido pelos cães do Senhor de escravos, caindo em um poço profundo e seco. Liberté Longoué e Anatolie Celat são os pais de Augustus Celat.

*Mémoire des brûlis* em *Mitan du temps* narra a aliança dos africanos marrons com os índios Arawaks e os Caraíbas, a partir da história de Aa – o *marron* que constrói seu barraco no alto do monte, lá onde termina a queimada provocada pelo colono que parte para sua captura com cães adestrados guiados por escravos e *engagés*. A história registra o desprezo dos índios Arawaks pelos africanos que se submetem à condição de escravos. Seu convite à liberdade se expressa na fala dos velhos Arawaks que apontam as falésias como caminho seguro de fuga para os escravos insurretos.

*Mémoire des brûlis* registra o espaço da cana-de-açúcar, onde estão preservados e ocultados os sofrimentos dos africanos escravizados. Trata-se desse passado obscuro que a sociedade martinicana rejeita ou sufoca no cotidiano de sua existência, o que gera, como consequência, tantos desequilíbrios psicológicos e comportamentais no presente.

*Bestiaire de jour et minuit* apresenta uma sequência de contos. O primeiro narra a loucura de Ceci Celat (filho de Anatolie Celat) pelas formigas. Será acusado de incitar a rebelião de escravos e, conseqüentemente, será deportado para a prisão mantida pela França na Guiana. O segundo conto



narra a intolerância entre Cocognon e seu vizinho Alivon, criador de serpentes. Em um combate, Cocognon matará Alivon, por meio da serpente que este traz junto ao corpo. Alivon morrerá do veneno de sua cobra, cuja cabeça é decepada por Cocognon. O terceiro conto narra a história do cão de raça (descendente dos cães que perseguiram os escravos foragidos) chefe do bando de cachorros crioulos, que serão envenenados pelo velho Saint Yves Béluse (descendente do primeiro africano que se submete à escravidão). O quarto conto é narrado pelo filho de Saint Yves Béluse, guardador de rebanhos. Trata-se da história de dois touros, Chinois e Soldat, que se enfrentavam em lutas sangrentas pela posse das fêmeas. Ambos morrerão em um combate mortal.

*Registre des tourments* narra a história de resistência de uma africana estuprada pelos marinheiros durante a travessia. Ao chegar às plantações, dá a luz ao filho - contrariamente às demais escravas, mas decide matá-lo antes de vê-lo reduzido à condição de escravo. Em função desse ato extremo, será torturada, pelo Senhor, até a morte.

*Actes de guerre* relata a resistência e a captura do *marron* Aa, após ter sido denunciado por um escravo. Em sua visão profética do passado, Aa narra a longa história de traição entre os africanos, desde a África, envolvidos no comércio do tráfico de seu próprio povo. Na profecia de Aa, a dor da deportação, a resistência dos Caraíbas e Arawaks e, sobretudo, a lenda de Odonon permanecerão, como um tormento, nos corações e mentes dos martinicanos: “que [a lenda] se torne Odonon que morre e Odonon que sobreviverá” (LCC, p. 167).

*Procession des dédoublés* remonta ao período pós Segunda Guerra Mundial, momento em que a Martinica se torna cada vez mais dependente da metrópole, com o fechamento das usinas e a redução dos martinicanos a simples consumidores. Esse episódio narra a juventude de Mycéa e seus amigos: Mathieu e Raphaël Targin, retomando as personagens dos primeiros romances de Glissant, *La Lézarde* e *Le Quatrième Siècle*. Nesta parte são abordados os temas da fragmentação e descentramento do eu, a fascinação pelo alhures – o desconhecido, o buraco identitário, a paródia das eleições, a crítica do discurso dos jovens intelectuais amigos de Mycéa e a vida de Pythagore e de Cinna Chimène. Mycéa, contrariamente a seus amigos, busca resgatar os rastros culturais de seu povo, penetrando as histórias submersas na terra. Nesse sentido, subirá à montanha para dialogar com o velho Longoué, em busca da resposta à pergunta enigmática que atormenta seus pais: quem é Odonon?

*Inventaire des outils* retoma os mesmos personagens e aprofunda as mesmas questões presentes em *Procession des dédoublés*. A modernidade da Martinica traduz-se na improdutividade, no aumento do número de carros, estradas, supermercados e funcionários públicos a serviço da metrópole. O consumismo torna-se o modo de ser do martinicano. Mycéa (ou Marie Celat) e o intelectual Mathieu casam-se, têm uma filha (Ida), mas separam-se. Mathieu parte para a França e Mycéa junta-se a outro homem que também a deixará e com o qual terá dois filhos.

*Bruit de l'ailleurs* narra a vida de Patrice Celat, um dos filhos de Mycéa, o qual é habitado pela “violência sem causa”. Ele é fascinado pela velocidade e pelas crônicas policiais que narram a violência que permeia a coletividade. Morrerá em um acidente de moto. Aqui são tratados o tema do racismo entre os martinicanos, a fragmentação coletiva, a destruição ecológica, a morte

do sistema produtivo, o buraco identitário e a falta de perspectivas dos jovens. “Bruit de l’ailleurs” narra, também, o início da crise psicológica de Mycéa, desencadeada pela morte do filho.

*Roche de l’opacité* narra a vida do segundo filho de Mycéa, Odonno Celat, cuja personalidade é oposta à de seu irmão. Odonno Celat é gracioso, distraído, etéreo. Sua paixão é a pesca submarina, a contemplação das profundezas do mar: encontrará a morte por afogamento. Mycéa cairá na prostração e se tornará obcecada pela pergunta enigmática, questionando seus vizinhos: – você viu Odonno? Estes, conforme relata a enquete jornalística que inicia LCC, denunciá-la-ão como louca, e ela será internada num hospital psiquiátrico. Mycéa, no entanto, sairá do hospital graças à intervenção de um jovem médico psiquiatra. Retomará sua vida cotidiana reunindo, em sua casa, a filha Ida, sua mãe Cinna Chimène –“que estava cheia de uma luz que havia acumulado no tempo de antigamente” (LCC, p. 237) – e seu pai Pythagore. Nesse momento, Mathieu, seu ex-companheiro, escreve anunciando seu retorno ao país.

LCC apresenta ainda um Apêndice, onde são elencadas as expressões em língua crioula e uma tentativa de classificação das relações entre as famílias Béluse, Targin, Longoué e Celat.

### 5.1.1 A MEMÓRIA

Em LCC, o narrador, que representa a voz do autor, escava na terra, na rocha, a espiral do tempo abismal da memória coletiva, incorporando as imagens das forças dos elementos da natureza (o fogo, as águas do oceano, do mar do Caribe e dos rios, o vento, a noite, a montanha, as rochas, a terra) para expressar a presença e a força da memória esquecida, e não elucidada, que atravessa os diversos “eus” disseminados que constituem a coletividade martinicana e impossibilitam a constituição de um “nós” orientado por um projeto comum. Os indivíduos são trespassados pelos rastros de sua história não incorporada ao “nós” coletivo, orientados por um projeto comum, pela consciência histórica. A memória abre-se em “campos de fogo” como um vulcão em erupção, areias obscuras, lavas que consomem os “eus” disjuntos, que são atormentados, queimados por dentro, conforme explica Glissant (1990, p. 142) ao expressar-se sobre o caminhante da praia do Diamant, no sul da Martinica:

*Le marcheur sans voix continue de charroyer son sable noir, d’un volcan lointain, de lui seul connu, jusqu’aux plages qu’il feint de partager avec nous.*

O caminhante sem voz continua carregando, dentro de si, sua areia negra, de um vulcão longínquo, só dele conhecido, até às praias que finge partilhar conosco.

Na “cabeça em fogo”, *un linge de piments sur la peau* (“um pano apimentado colado à sua pele”) pululam perguntas *enrafales* (“em rajadas”) não respondidas pela coletividade, e as negatividades ocultadas, negadas pela História e pela ideologia dominante. Esse cataclismo interno vivenciado pelas personagens no seu cotidiano, expressa-se mediante imagens que conotam:

a) a metamorfose, a convulsão: como as imagens construídas a partir do elemento fogo e suas derivações:

*Une volée de feu marquée d'éclairs blancs, qui flotta devant elle dans la nuit empestée de la course, avant qu'on la jette dans le réduit aux odeurs de vomit et de sel de mer où elle croupit le temps de ce qu'il fallait bien appeler le voyage. Et dès ce moment les marins la violèrent, jour après jour et nuit après nuit ainsi que les deux femmes, l'une contre l'autre (LCC, p. 154).*

Um rastro de fogo, marcado de relâmpagos brancos, que dançava diante dela na noite empestada do corredor do navio, antes que a jogassem no pequeno reduto cheirando a vômito e a sal de mar no qual ela ficou apodrecendo durante o tempo do que se chamava, qual outro nome dar àquilo, a viagem. E, a partir desse momento, os marinheiros a estupraram, dia após dia e noite após noite bem como as duas mulheres, uma colada na outra (LCC, p. 154).

*Or cet homme à la croisée s'entête. Il voit par saccades; ça fourmille à sa gorge. Ni ouvrage tranquille ni enquête minutieuse, mais un débouler de feu, le linge de piments à même la peau (LCC, p. 18).*

Ora esse homem no cruzamento se obstina. Ele vê de forma fragmentada; aquilo formiga em sua garganta. Nem trabalho tranquilo nem enquete minuciosa, mas um despencar de fogo, um pano apimentado colado à sua pele (LCC, p. 18).

O vulcão e o sol:

*Et nous qui ne le comprenons pas, nous qui nous moquons, voilà qu'il nous emporte avec lui, autant de moi chahutés sur les mornes et les volcans, sur les souches enracinées dans l'océan (LCC, p. 18-19).*

E nós que não o compreendemos, que debochamos, eis que ele nos arrasta com ele, tantos eus desvairados sobre os morros e os vulcões, sobre as hastes enraizadas no oceano (LCC, p. 18-19).

*Le soleil mélangeait dans sa tête l'eau de source et la cendre de volcan. Le souvenir récent ouvrait alors sur d'autres champs de feu dans la mémoire. Mais lesquels? - toute son hébétude grandissait de ne pouvoir le préciser (LCC, p. 23-24).*

O sol misturava dentro de sua cabeça a água da fonte e a cinza de vulcão. A lembrança recente abria então sobre outros campos de fogo na memória. Mas quais? - todo o seu estupor crescia em não poder precisá-los (LCC, p. 23-24).

*Patrice Celat (dont l'offrande fut a Lumumba, le martyr du Congo) grandit dans une violence sans fond. Un volcan dont on ne voyait pas la fin du tumulte (LCC, p. 204).*

Patrice Celat (cuja oferenda foi feita a Lumumba, o mártir do Congo) cresceu habitado por uma violência sem limites. Um vulcão do qual não se via o fim do tumulto (LCC, p. 204).

Os vocábulos cujo semantismo está associado a este elemento, como, por exemplo, o verbo *flamber* (chamejar):

*Dans la tête de l'homme, debout à la croisée de l'autoroute et de l'entrée du Lamentin, c'est ce souvenir de Marie Celat qui flambe comme une apparition* (LCC, p. 19).

Na cabeça do homem, em pé no cruzamento da auto-estrada com a entrada do Lamentin, é esta lembrança de Marie Celat que chameja como uma aparição (LCC, p. 19).

O verbo *brûler* (queimar) e o adjetivo *brûlant* (que queima):

*Il récapitulait que dès le jour de la naissance (alors donc que le bruit avait couru qu'une éruption du volcan allait s'abattre à nouveau sur la terre là-haut et qu'en ce matin, selon ce que racontaient les fuyants, des bombes de roches et des cendres avaient dévalé la rivière Roxelane comme un prélude brûlant à cet accouchement qu'il imaginait bien avoir été une éruption incontrôlable) il avait surtout craint de trouver dans la fille ce qui sans répit le pétrifiait devant la mère [...]* (LCC, p. 24).

Ele recapitulava que, a partir do dia do nascimento (quando o ruído havia corrido de que uma erupção do vulcão ia se abater novamente sobre a terra lá em cima e que naquela manhã, segundo o que contavam aqueles que fugiam, bombas de rochas e cinzas haviam deslizado pelo rio Roxelane como um prelúdio flamejante a este parto que ele bem imaginava ter sido uma erupção incontrolável), ele havia sobretudo temido encontrar na filha aquilo que sem trégua o petrificava diante da mãe [...](LCC, p. 24).

b) a ideia de massa, de acumulação, de transbordamento como, por exemplo, os verbos *déborder* (transbordar), *entasser*, *amasser*, *s'accumuler* (acumular) e expressões como *untas*, *un amas* (um amontoado):

*Nous débordons de tant de moi solitaires en un seul nous taraudé de savoirs flous* (LCC, p. 19).

Nós transbordamos de tantos eus solitários em um só nós perfurado de saberes vagos (LCC, p. 19).

*Ce calme énoncé supposerait que toutes choses depuis ce jour du transbord se sont émues du même puissant et paisible souffle où la mémoire de tous se serait renforcée; que les années se suivirent et s'entassèrent tranquilles dans le morne à secrets où chaque peuple garde la trace de sa route. Mais l'amas de nuit pèse et nous couvre. Nous disons que c'est folie* (LCC, p. 18).

Este calmo enunciado suporia que todas as coisas desde este dia do transbordo emocionaram-se tocadas pelo mesmo sopro potente e calmo no qual a memória de todos teria se reforçado; que os anos teriam se seguido e se acumulado tranquilos no mesmo morro de segredos no qual cada povo guarda o rastro de sua estrada. Mas o acúmulo da noite pesa e nos cobre. Nós dizemos que se trata de loucura (LCC, p. 18).

[...] ainsi accumulèrent-ils entre eux, l'enfant opiniâtre et l'homme analphabète - parce qu'ils étaient la même nature disloquée en deux corps irréconciliables - tout ce qui d'inconnu leur était donné à même la peau [...] (LCC, p. 49).

[...] assim eles acumularam, entre si, a criança obstinada e o homem analfabeto - porque possuíam a mesma natureza deslocada em dois corpos irreconciliáveis - tudo aquilo de desconhecido que lhes era dado viver na própria pele [...] (LCC, p. 49).

*Cinna Chimène était pleine d'une lumière qu'elle avait amassée au temps jadis* (LCC, p. 237).

Cinna Chimène estava repleta de uma luz que ela havia acumulado no tempo de antigamente (LCC, p. 237).

c) a ideia de movimento precipitado, de queda como, por exemplo, os verbos *bouleverser* (perturbar), *débouler* (“desvalar”), *dérivée* (“derivar”), ou o substantivo *débandade* (“debandada”);

*Il bouleverse en nous le boucan de jours, d'années, de nuits sans cris où nous avons chaviré* (LCC, p. 19).

Ele perturba em nós o barulho de dias, de anos, de noites sem gritos em que naufragamos (LCC, p. 19).

d) a noção e a sensação de *accablement* (de peso, de opressão), se expressa, por exemplo, através do emprego dos verbos *tomber*, *détomber* (“cair”) e do particípio presente *tombant*, (que corresponde em português ao gerúndio “caindo”) para determinar o movimento do tempo, dos quatro elementos, das situações cotidianas:

*La nuit était tombée comme une roche, vers dix heures du matin* (LCC, p.99).

A noite havia caído como uma rocha, por volta de dez horas da manhã (LCC, p. 99).

*Augustus vivait comme l'un quelconque de nous, riant à la paye du samedi, tombant avec nous dans la nasse des jours qui passent sans dépasser* (LCC, p. 92).

Augustus vivia como um qualquer de nós, rindo no pagamento do sábado, caindo conosco no cesto dos dias que passavam sem ultrapassar (LCC, p. 92).

*La surface des eaux va pour s'ouvrir et déboucher la couche. Nous sommes détombés ici, et nous avons cassé le plat des eaux* (LCC, p. 91).

A superfície das águas vai abrir-se e desembocar a camada. Nós caímos aqui, e quebramos a platitude das águas (LCC, p. 91).

Na constituição dessa trama significativa, observamos a recorrência dos vocábulos em “dé”, “des”, “dis”. O prefixo latino “dis” indica a separação, a diferença, e em LCC, está associado

à fragmentação da coletividade e dos “indivíduos”. O prefixo “des” (ou “dé”, ou “de”) em francês, que corresponde em português ao prefixos “de” ou “des”, nos remete a signos-conceitos tais como “deportação”, “departamentalização”, “descobrimento”, “descobrir” e, neste sentido, introduzem na narrativa uma espécie de ação corrosiva que ataca e desmancha a realidade cultural colonizada, foco central da Intenção Poética que orienta a escrita glissantiana.

Em *Micropolítica: cartografias do desejo*, Rolnik e Guattari (1986), ao explicar o uso em Deleuze e Guattari do adjetivo *décodés* na expressão “indivíduos descodificados” (isto é, a massa de indivíduos despersonalizados, anônimos, intercambiáveis, descodificados), propõe uma revisão de sua própria tradução desse termo, realizada anteriormente em *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo* (ROLNIK; GUATTARI, 1986):

Proponho substituir “decodificado” pelo neologismo “descodificado”, por ele ressaltar a diferença de sentido que tal termo adquire no pensamento de Deleuze e Guattari. Tais autores não se referem a *décodé* enquanto “código analisado, apreendido, traduzido em outro código” – seu sentido usual. Explico: em francês, os prefixos “dé” e “des” têm um mesmo sentido, variando seu uso apenas em função de precederem vogal ou consoante. Por essa razão, o uso de *descodage* seria não só infrutífero, mas também incorreto. Já em português é possível usar “des” antes de consoante. Os prefixos “de” e “des”, por um lado, equivalem-se também em português enquanto designam “ação contrária”, sentido este perfeitamente apropriado para o uso do termo feito por Deleuze e Guattari – ação contrária à de codificar. Mas, por outro lado, tais prefixos se diferenciam: “des” significa “transformação, negação, etc.”, sentidos apropriados para o uso que nos interessa aqui, mas “de” significa “movimento de cima para baixo, origem, procedência”, o que torna seu uso inadequado. Portanto a opção por “descodificação” é não só possível, mas também mais correta (ROLNIK; GUATTARI, 1986, p. 57, nota 7).

Para nós, portanto, a utilização de Glissant dos vocábulos em “de”/ “dé”/ “des” e “dés” em LCC, significando transformação, retoma o sentido atribuído por Deleuze e Guattari a esse prefixo em francês. Glissant integra também a esse paradigma os vocábulos em “dis”, que em francês indica a separação, a diferença, o defeito, mas que em português indica a separação e a negação, como também o movimento para diversos lados. Queremos, entretanto, ressaltar que o prefixo “de” é bastante recorrente na língua crioula, e que, por conseguinte, Glissant, ao utilizá-lo, fundiona, intencionalmente, a estrutura lexical da língua crioula e da língua francesa.

Em LCC, o narrador, ao desencadear a acumulação de imagens que convulsionam o real e os homens (o movimento precipitado e apocalíptico dos elementos da natureza, o resvalar de rochas, a queda, a erupção, o cataclismo, o transbordamento, o descentramento interno dos homens, etc.), utilizando nesta desintegração uma profusão de imagens construídas com vocábulos em “de”/“des”/, opera uma espécie de implosão virtual do real colonizado, implodindo, do mesmo modo, os signos-conceitos que veiculam e mascaram a ideologia colonialista; como, por exemplo, quando se refere ao “descobrimento” da América:

*Un recommencement d'espaces dilatés, que les découvreurs par prétention de découverte appelèrent le Nouveau Monde* (LCC, p. 42).

Um recomeçar de espaços dilatados, que os descobridores, por pretensão de descoberta, chamaram de o Novo Mundo (LCC, p. 42).

Ao inseri-los em um paradigma de termos que nos remetem à fragmentação da coletividade martinicana e à problemática de sua questão identitária, Glissant iconoclasta, desvela e revela a perversidade ocultada nesses signos-conceitos, bem como nas mentes e no real colonizados. Em sua obra *Le Discours Antillais* (1981), Glissant tece a trama do sofrimento dos homens no nosso mundo contemporâneo em face da destruição e devastação dos povos do planeta, utilizando-se também dos vocábulos em “dé”, “des” e “dis”. Simultaneamente à denúncia do estado caótico da sociedade martinicana, Glissant expressa o quanto o imaginário dos homens em qualquer parte da Totalidade-Terra é atingido hoje por este tremor do mundo, já que estamos urdidos ao mesmo tecido que interliga todos os povos e o planeta Terra. E, ao fazer essa denúncia, Glissant explicita que a função hoje de todo e qualquer discurso é a de relatar/reatar os povos, seus sofrimentos e suas particularidades, dentro dessa teia global, contribuindo para a transformação do imaginário dos homens e para a construção da Relação dentro da totalidade do Diverso do mundo:

(Sim. A inquieta tranquilidade de nossas existências, atadas por tantos obscuros fios, aos tremores do mundo. Quando estamos em estado de vacância, algo se desloca de algum lugar, de um sofrimento, de um grito, e se deposita em nós. O sal de morte sobre os rebanhos carcomidos, em um deserto nômade, imagem que, certamente, nada tem a ver com a liberdade. A devastação de povos inteiros. Os povos cujas populações são traficadas. As crianças cegas de sua incompreensível agonia [...] A lama que se acumula. Estamos à margem, nos calamos.

Mas todo este movimento provoca um barulho de silêncios em nossas cabeças. O voltejar sangrento do planeta nos estupefica, sem que dele, entretanto, ouçamos falar. Podemos intuir quantos povos no mundo, alertados ao mesmo tempo por esta mesma emoção, estão entregues a esta condição comum.

Consequentemente, eis aqui exposto ao que todo e qualquer discurso contribui. Não importa se aqui são nossas matérias- primas que são esgotadas, se as multinacionais nos trituram, e a poluição ainda é suportável, se nossas multidões não são metralhadas a torto e a direito, e se nem mesmo somos capazes de imaginar as terríveis técnicas elaboradas por toda parte para obterem-se lucro e morte - nós comungamos entretanto com o descontrolo do mundo. O irracional mórbido e a necessidade vivaz nos igualizam face ao projeto global. A mesma bomba H é para todos [...] Mas cada abordagem crítica do modo de contato entre povos e culturas nos leva a intuir que um dia os homens cessarão talvez, estupefatos diante da extraordinária inteligência da Relação da qual estarão impregnados [...] (GLISSANT, 1981a, p. 12-13).

Em LCC, na voz do narrador, podemos observar a recorrência de vocábulos em “dé”, “des” e “dis”. Os vocábulos em “dé” podem expressar um transbordar dos limites, tanto dos homens, quanto do real, como se o real e a coletividade fossem uma acumulação, um magma e transbordassem das formas humanas e linguísticas.

*De ce nous le tas déborderait* (LCC, p. 15).

O amontoamento deste “nós” transbordaria (LCC, p. 15).

*Euloge criait à Adoline qu'elle était débournée de préférer ainsi l'eau dormante à l'eau courante* (LCC, p. 90).

Euloge gritava para Adoline que ela era sem bordaduras para preferir dessa forma a água adormecida à água que corre (LCC, p. 90).

E um deslocamento interno e externo, como se este magma da memória não elucidada deportasse os homens de dentro de si mesmos e de sua terra:

*La foule des mémoires et des oublis nous déporte* (LCC, p.137).

O acúmulo das memórias e esquecimentos nos deporta (LCC, p.137).

As energias transbordam na festa coletiva do carnaval, já esvaziada, desenraizada do conteúdo do seu lugar cultural, e transformada em espaço de manifestação do recalco histórico, conforme expressa a construção *les vidés du carnaval* (“o esvaziar das tripas” do carnaval). *Vider* se origina da palavra latina *vuidier*, que significa “retirar de um lugar”:

*[...] les vidés du carnaval: [...]car en ce si absolu moment où il nous était donné de déborder partout hors des limites réglées, nous nous renfermions dans le tournis de la course et ne regardions pas plus autour de nous* (LCC, p. 58-59).

[...] os cordões-esvaziamentos do carnaval [...] porque neste tão absoluto momento no qual nos era permitido transbordar por toda parte, fora dos limites regulamentados, nos fechávamos nesta corrida alucinada e continuávamos sem olhar para as coisas à nossa volta (LCC, p. 58-59).

O prefixo “dis”, bem como os vocábulos em “dis” podem expressar a erosão interna e o descentramento das personagens, tanto das que representam as vozes dos excluídos, quanto das que representam as elites dominantes.

*Ils étaient la même nature disloquée en deux corps irréconciliables* (LCC, p. 49).

Possuíam a mesma natureza deslocada em dois corpos irreconciliáveis (LCC, p. 49).

A memória é uma energia imensa, instintiva, não nomeada e, por conseguinte, não controlada coletivamente. Em consequência disso, ela age corrosivamente sobre os indivíduos provocando uma tropelia em suas cabeças que se manifesta em suas falas e comportamentos. O narrador transmite essa precipitação de uma força descontrolada, instintiva, servindo-se de vocábulos em “dé” e de vocábulos que expressam a ideia de acumulação e transbordamento como,



por exemplo, *les troupeaux, la troupe*, nas frases que expressam as seguintes imagens: “rebanhos que rolam/resvalam da cabeça”; e “o tropel de suas lembranças fendidas”

[...] *nous n'évoquons pas en bordure de savane, avec les troupeaux qui déboulent de la tête*  
[...] *Marie Celat s'efforce non loin de cette croisée de rameuter elle aussi la troupe lézardée de ses souvenirs et de s'en aider pour supporter la vie* (LCC, p. 16, 20).

[...] Não evocamos nas bordas das savanas juntamente com os rebanhos que nos resvalam da cabeça [...] Marie Celat se esforça, não muito longe deste cruzamento, para juntar o tropel de suas lembranças fendidas, auxiliando-se delas para suportar a vida (LCC, p. 16, 20).

A coletividade traspassada por rastros opacos da memória é uma multiplicidade, um amontoado confuso e transbordante de solidões, de eus fragmentados, descentrados, que não se estruturam em um Nós:

*nous débordons de tant de moi solitaires en un seul nous taraudé de savoirs flous* (LCC, p. 19).

Transbordamos de tantos eus solitários em um só nós traspassado de saberes vagos, inconsistentes (LCC, p. 19).

Desterritorializados, desatados “do País-de-Antes”, a África; assimilados, e “des-plantados” da sua terra-paisagem, os diferentes grupos sociais “dessolidarizados” perseguem um hipotético “Nós”, “encarniçando-se uns contra os outros” e, ao mesmo tempo, “encarniçando-se uns em direção aos outros”, o que denota um movimento de atração e de rejeição<sup>16</sup>:

Pythagore havia se refugiado nos sonhos errantes, desconectados de sua paisagem, e desancorados de qualquer argila. Ou seja, Pythagore havia perdido para sempre a possibilidade de distinguir entre a paisagem do país de antes - [...] e a paisagem do país daqui [...] e que nunca saberia que este país de hoje representava também [...] a abertura sobre um outro infinito - a América -, sobre um recomeçar de espaços dilatados, que os descobridores por pretensão de descoberta chamaram de o Novo Mundo: e que dessa forma, esta terra que lhe dava chão, sem que ele nela nada plantasse de maneira cômoda e favorável, era uma mediação original, um compromisso concentrado entre dois infinitos presentes em seu coração. E o fato de não ter sabido disso, e de se sentir, ao mesmo tempo, torturado por este saber, levou Pythagore a refugiar-se na errância do sonho. E com ele, nos aprisionou, (eus disjuntos que perseguíamos, cada um, este nós: os homens das encostas e morros, dedos crispados no barro vermelho, as mulheres de ancas domadas carregando seus balaios de legumes, funcionários insolentes batendo a poeira de suas brancas vestes, os administradores e os capatazes das plantações eretos, duros, montados em seus magros cavalos, os vagabundos das comunas tocando uma flauta imaginária, as crianças recitando nos bancos das escolas comunais este privilégio de serem alçadas à civilização, e até os mulatos inocentes que acreditavam, com tão pouca graça, representar algo, e cujos salões eram ornamentados com as mesmas tapeçarias vendidas pelos sírios ambulantes, repetindo

<sup>16</sup> O sentido dúbio é obtido pelo narrador através da alteração de *s'acharner contre* (“alguém encarniçar-se contra alguém”) para *s'acharner vers* (“alguém encarniçar-se em direção à alguém”). O primeiro sentido permanece como que latente na forma poética glissantiana.

sem cessar suas cenas de caça ao leão no deserto ou suas paisagens de neve pontuadas de alces, de bétulas ou de pinheiros cinza) na mesma impossibilidade desenvolva e torturada (LCC, p.41-42-43).

Corpos deslocados, devorados pela dor do cataclismo primordial (expressão utilizada por Glissant para expressar a dor da deportação e do Tráfico) ocultado e negado pela História, e que recobre os homens e mulheres como se fora uma pele, um invólucro ardente:

*Ce qui remonte non pas à sa mémoire mais au long de son corps disloqué, ce qui le dévore, [...] ce n'est certes pas le clair dessin du passé, ni les lieux ni les dates ni les filiations en ordre sec et visible [...] Et comme il s'était séparé de Cinna Chimène [...] pour la raison qu'elle et lui souffraient le même manque, ainsi accumulèrent-ils entre eux, l'enfant opiniâtre et l'homme analphabète - parce qu'ils étaient la même nature disloquée en deux corps irréconciliables - tout ce qui d'inconnu leur était donné à même la peau [...] (LCC, p. 17-49).*

O que sobe, não à sua memória, mas ao longo de todo o seu corpo deslocado, o que o devora [...] não é certamente o claro desenho do passado nem os lugares nem as datas nem as filiações em ordem seca e visível [...] E como ele se tinha separado de Cinna Chimène [...] porque ele e ela sofriam o mesmo buraco, da mesma forma, acumularam entre eles, a criança obstinada e o homem analfabeto - porque eram a mesma natureza deslocada em dois corpos irreconciliáveis - todo o não conhecido que lhes era dado viver na própria pele [...] (LCC, p. 17-49).

A fala também transborda de suas estruturas. A massa compacta do esquecimento desterra a coletividade, condenando-a à não relação com sua terra/paisagem e com a sua linguagem. Nesse não lugar, a linguagem é precipitação, fluxo contínuo, delírio *coutumier* na voz das personagens populares:

*Les interrogations débridées de Pythagore [...] (LCC, p. 31).*

As interrogações desenfreadas de Pythagore [...] (LCC, p. 31).

Este não lugar se verifica também na fala e nas atitudes das personagens que representam as elites e a ideologia dominante cujo discurso “descentrado”, “desafinado”, expressa, de forma particular (em versão martinicana), as “ideias fora de lugar” que, como bem demonstrado por Schwarz (1977, p. 13-25) em brilhante ensaio, não correspondem à realidade vivenciada pela coletividade. A escola reproduz esse discurso que é ironizado pelo narrador em LCC:

*Il en était gêné d'avoir à dévider devant Marie Celat son chapelet civilisationnel [...] Mycéa baissait la tête [...] pour se fermer à ce discours qu'elle n'aurait su contredire mais [...] Elle était incapable de trouver dans sa pensée l'endroit précis où les flux des paroles du directeur bifurquaient vers des territoires de néant (LCC, p. 48).*

Ele ficava incomodado de ter que despejar diante de Marie Celat o seu terço civilizacional [...] Mycéa abaixava a cabeça [...] para fechar-se a esse discurso que ela não saberia contradizer

[...] Ela era incapaz de encontrar no seu pensamento o lugar preciso no qual os fluxos das palavras do diretor bifurcavam em direção a territórios do nada (LCC, p. 48).

Os gestos que ritmam a oralidade rodopiam desnorteados, devido ao descentramento das personagens. São moinhos de gestos que se esvaziam:

*Les moulins de gestes qu'il dévidait en se parlant* (LCC, p. 51).

Os moinhos de gestos que ele [Pythagore] despejava enquanto falava a si mesmo (LCC, p. 51).

A relação do locutor com a linguagem é de luta, de guerra com as palavras para arrancá-las de si mesmo e nomear o não dito. A fala rodopia – *tourne en rond* – em torno de si mesma, em torno da espiral do buraco negro da memória e do tempo.

Pythagore estava só para sofrer o seu próprio combate de palavras (LCC, p.31).

Mycéa voltava para casa, acendia sua lamparina e retomava em um cantinho do barracão essa corrida em busca das palavras, corrida que ela havia começado tão bem desde há tanto tempo, que ela se tinha como que visto dispensada de ter que pronunciá-las muito, reservando-as para o seu silencioso combate. Marie Celat abaixava a cabeça não para confessar sua insuficiência nem esconder seu fracasso; para fechar-se a esse discurso que ela não queria contradizer, mas que uma disposição dolorosa de seu corpo de criança recusava [...] Somente seu corpo, porque ela certamente não sabia o que é que, através da cerimônia que o diretor se representava a si mesmo muito mais do que a destinava a seus alunos boquiabertos, atingia-a como uma rocha [...] Ela estava sentada, vontade egrégia de vencer as palavras em sua disparatada corrida ou de vencê-las no corpo a corpo (LCC, p. 48).

Em LCC, as personagens estão condenadas ao delírio verbal, ao solilóquio, ao monólogo e ao silêncio.

Em seguida tudo retornava à sua ordem, isto é, o silêncio, os monólogos, as ausências pontuadas com o trabalho de ancinhar (LCC, p. 35).

Tanto as personagens que representam as elites, quanto as que representam o povo não têm acesso ao diálogo, que pressupõe um locutor e um interlocutor sujeito e agente de seu discurso.

Desde sempre nós a havíamos ouvido desfiar suas palavras sem uma interrupção, não deixando a ninguém o espaço para responder às perguntas que ela fazia [...] Talvez ela nos ensinasse esta verdade válida para todos: que não tínhamos inclinação para as conversas eruditas, o que a filha do colono teria chamado de diálogos (LCC, p. 89).

Traspassados por esse vazio identitário, a cabeça em ebulição obsedada por um fluxo de perguntas sem respostas, ilhados em seus tormentos e na sua miséria mental, as personagens oriundas das camadas populares, deslocadas em sua terra, destituídas de uma linguagem em língua crioula ou francesa que lhes seja apropriada, são “devoradas” pela busca desesperada de si mesmas,

e de seu lugar cultural. A memória é um buraco sem comportas, do qual desbordam entrançadas multidões de memórias e esquecimentos, e a partir do qual a coletividade tenta reconstruir sua história despedaçada:

*C'est à partir de ce trou débordé que déferla sur nous la foule des mémoires et des oublis tressés, sous quoi nous peinons à recomposer nous ne savons quelle histoire débitée en morceaux. Nos histoires sautent dans le temps, nos paysages différents s'enchevêtrent, nos mots se mêlent et se battent, nos têtes sont vides ou trop pleines* (LCC, p. 126).

Foi a partir desse buraco “destampado” que desandou sobre nós o acúmulo das memórias e esquecimentos trançados, sob o qual penamos em recompor não sabemos qual história discorrida em pedaços. Nossas histórias saltam no tempo, nossas paisagens diferentes se entrelaçam, nossas palavras se misturam e se chocam, nossas cabeças são vazias ou cheias demais (LCC, p. 126).

*La femme du commandeur criait que Cinna Chimène connaissait seule la réponse aux questions de Pythagore. C'est que nous ne voulons pas connaître la réponse. Nous voulons nous émerveiller ou nous étourdir de la question.* (LCC, p. 28).

A mulher do capataz gritava que Cinna Chimène conhecia, só ela, a resposta à pergunta de Pythagore. É que nós não queremos conhecer a resposta. Nós queremos nos maravilhar ou nos desatinar com a pergunta (LCC, p.28).

A visão de si e de seu universo, introjetada pelo olhar do outro, é pejorativa, desvalorizante. Esta visão e o estado emocional que ela provoca na personagem de Cinna Chimène são também expressos pelo narrador por meio de vocábulos que contêm o prefixo “dé”: “o denegrir”, que significa literalmente “tornar negro”, e a “desolação”, que remete a um estado emocional, mas que também significa devastação, destruição.

Mas Cinna Chimène desnaturalizava sua insustentável beleza [...] Cinna Chimène se inventava perguntas [...] Depois ela ultrapassou este momento da desolação, instalou-se tranquilamente no denegrir de todas as coisas à sua volta, e organizou, sem que ela mesma percebesse, suas perguntas que balizavam as interrogações desenfreadas de Pythagore em uma suntuosa soma de renegações. O senhor já viu, dizia ela a Pythagore, que sofria sozinho seu combate de palavras, uma raça mais degradada do que a raça negra? A raça mulata tem sorte, ela embranquece do dedão do pé à ponta do nariz. Ela tem os cabelos mais doces do que pêlos de milho. O senhor já viu alguém que nada no negro e que traz a beleza? (LCC, p. 31-32).

*C' est à présent un nègre défistolé, disaient-ils en riant* (LCC, p.83).

Agora ele é um negro desremendado, diziam rindo (LCC, p.83).

Segundo Deleuze e Guattari, o rosto não é um invólucro exterior àquele que fala, que pensa e que sente. O ouvinte guia suas escolhas no nível da linguagem pelo rosto daquele que fala, e os

rostos não são individuais, mas delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes. Os rostos formam lugares de ressonância que selecionam o real mental ou os sentimentos, conforme uma realidade dominante:

O rosto é o Homem branco médio qualquer e as primeiras desvios são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria devem ser cristianizados, isto é, rostificados. Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até a extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio). Sua crueldade só se iguala à sua incompetência ou à sua ingenuidade (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 45).

Cinna Chimène procurava no mesmo livro representações de tipos humanos, para melhor defender e ilustrar sua convicção de que os Negros estavam condenados à feiúra [...] Ela perscrutava longamente a menor imagem, e em particular um quadro ilustrado das raças humanas, tão claro e explícito na sua representação. Em contraste com a figura pensativa e profunda de um Branco se estendia o beijo grosseiro de um Negro que se diria atacado de variola (LCC, p. 33).

*Nègre est un siècle et bien dénaturé* (LCC, p. 103).

Negro é um século e bem desnaturalizado (LCC, p. 103).

Esta visão pejorativa do negro está presente também nas representações religiosas. Segundo Schwarcz e Queiroz (1996), as representações do diabo como sendo negro começaram a surgir na Europa quando o imaginário europeu começou a “viajar” no que se referia às Américas, conforme se pode constatar, por exemplo, nos relatos da Inquisição, que descreviam o Diabo como negro, a partir do século XVI.

Man Sosso preferia o pinçar dos lábios da religiosa, que ela adivinhava, ao pesado olhar do satan negro, que ela sentia cair sobre ela do alto do tridente dourado (LCC, p. 94).

O narrador expressa a introjeção ideológica dessa visão inferiorizante da raça negra e do elogio à fineza, transparência e beleza da raça branca erigida em modelo humano, presente nos manuais escolares e nas atitudes e discursos da classe média, constituída de pequenos funcionários e profissionais mulatos e negros. O narrador descreve com ironia as atitudes miméticas dessas personagens aculturadas e alienadas, definidas por Fanon como existindo dentro de “peles negras e máscaras brancas”. A ironia nasce da justaposição, na mesma narrativa, dessas personagens “fora do lugar” e de objetos do quotidiano. Esvaziados de sua função cultural e estagnados, uma vez que perderam, como a coletividade, a sua capacidade criativa, os objetos transformam-se igualmente em objetos “fora do lugar”. Esses objetos pretendem evocar interiores franceses, mas parecem deslocados, deformados, ridiculamente prisioneiros, como as personagens, de imitação caricatural.

Apesar do esforço das elites revelarem sobriedade e rigor, seus gestos e atitudes resvalam e revelam a face “popular” que desejam ocultar, provocando o riso do leitor. Um exemplo disso é a descrição ironicamente realista (repleta de assonâncias e aliterações) da cena entre a personagem negra, Pythagore, atormentada em busca de seu passado, e a atmosfera que reina no guichê de informações. Toda a descrição revela a dissimulação, tanto do funcionário (através de sua postura, de seu terno e de sua fala) quanto da vendedora (através de seu olhar indireto), quanto dos objetos, das coisas que são só pela metade, e da própria luz que ali penetra, não claramente, mas sub-repticiamente, através de frestas.

Das dez vezes que tomou este barco, sete ou oito vezes, Pythagore o fez somente para reencontrar este rei, para tentar, dessa maneira, arrancar de seu próprio corpo o pano embebido de pimenta [...] ele desembocou um dia nas salas empoeiradas do guichê de informações. Um empregado vestido de metade-branca se fazia servir um sorvete de coco por uma vendedora ambulante, seu copo de cristal colocado sobre uma toalhinha de renda, com uma colherinha de prata ao lado, na cavidade de uma bandeja que se assemelhava mais a uma cabaça de metal cuja camada de estanho fora refeita. A vendedora comprimia o sorvete no copo e olhava Pythagore de esguelha com a desenvoltura do comerciante que compreende que o que está vendo não é uma prática possível. Quando ela se foi [...] o homem empreendeu a degustação de seu sorvete com pequenas lambidas sonoras, ouvindo sonhador e embrutecido a história de Pythagore, que durou (o contador de estórias calculava seu ato) tanto quanto o sorvete. O sorvedor recolocou seu copo sobre a mesa e permaneceu lá sem mexer nem falar. A poeira zebra através das riscaduras do sol tramadas pelas persianas na quase-penumbra do cômodo. A roupa um pouco suja do homem, com zebruras cinza nas dobras, tornava cômico, por contraste, o almofadismo do terno metalizado impecavelmente bem passado de Pythagore. O empregado parecia perdido em evocações sobrenaturais. “Béhanzin, qual Béhanzin, quem o senhor está pensando que nós somos, nós não somos uma gazeta municipal” (LCC, p. 40, 41).

O narrador serve-se também do prefixo “dé” para expressar o desenraizamento em relação ao país de antes – a África – e o não enraizamento da coletividade na América: os homens são como corpos-barcos desancorados de sua terra, e não enraizados na nova terra. A coletividade vivencia o tormento de sentir-se em estado de suspensão numa terra, com a qual não pôde criar vínculos produtivos e culturais.

*Il cherchait dans le livre aux feuilles jaunes épaissies par l'usage la trace de ce pays jadis marqué d'immensité. L'immensité nous a quittés. Nous taraudons le même carré de terre qui s'offre aux eaux de deux mers. Ce pays-d'avant nous démarra de nos corps, que nous n'avons pas ensouchés dans le pays-ci* (LCC, p. 32).

[Pythagore] procurava no livro de folhas amarelas espessas, devido ao uso, o rastro deste país antigamente marcado pela imensidão. A imensidão nos deixou. Nós perfuramos o mesmo quadrado de terra que se oferece às águas de dois mares. Este país-de-antes nos desancorou de nossos corpos, que nós não enraizamos neste país-daqui (LCC, p. 32).

*[...] ces éléments d'un pays qu'il connaissait bien dans ses fonds et détours mais dont il n'était pas capable de concevoir l'ensemble, il les décortiquait et les réajustait pièce par pièce [...] il s'entêtait à son report et à son décalque et projetant sur les cartes de Bretagne ou du ballon d'Alsace son rêve touffu et en même temps simplifié, où seul flottait un permanent soleil (LCC, p. 32).*

[...]estes elementos de um país que ele [Pythagore] conhecia bem em suas profundezas e sinuosidades, mas cujo conjunto ele não era capaz de conceber, ele os decorticava e os reajustava peça por peça[...]se obstinava em remeter a algo conhecido e em fazer colagens e projetava, sobre os mapas da Bretanha ou sobre o morro da Alsácia, seu sonho denso e ao mesmo tempo simplificado, no qual apenas pairava um sol permanente (LCC, p. 32).

O naufrágio em um tempo abismal e o não enraizamento na nova terra são fatores históricos que impedem que a coletividade insira-se na Relação com a outras comunidades do Caribe, da América e do mundo.

*Voilà que le monde avance, si déformé dans nos songes, si vrai dans nos visions. Il bouleverse en nous le boucan de jours, d'années, de nuits sans cri où nous avons chaviré (LCC, p. 19).*

Eis que o mundo avança tão deformado em nossos sonhos, tão verdadeiro em nossas visões. Ele faz estremecer dentro de nós o ruído de dias, de anos, de noites sem grito, onde naufragamos. [...] (LCC, p. 19).

Nessa busca solitária e desesperada de sua relação com seu passado e sua terra, as personagens populares defrontam-se com a indiferença e as simulações, bem como com o simulacro de um “Nós” coletivo, produzido pela ideologia dominante. Em regra geral, a coletividade não deseja questionar o seu *status quo* e, ao invés de tentar conhecer e interpretar lucidamente o grito dos que vivenciam esse mal-estar social, prefere atribuir à miséria e ao desequilíbrio mental as manifestações individuais de resistência e de recusa da situação alienada e alienante em face de este não lugar cultural.

*pythagore va damer la terre pour se prouver qu'elle est à lui, nous n'accompagnons pas son geste ni ne déchiffrons ce cri. nous feignons qu'il se moque, ou que la folie du cyclone a détourné sur lui son oeil fixe ou que le soleil a pointé dans sa tête. [...] ce qui remonte non pas à sa mémoire [...] ce qui le dévore [...] ce n'est certes pas le clair dessin du passé [...] alors viennent ceux qui veulent tout compter sur leurs doigts [...] qui même concluent que le mot déchiffré là ne peut rien avoir à faire avec leur tourment [...] (LCC, p.17-29).*

pythagore vai pisotear a terra para provar a si mesmo que ela é dele, nós não acompanhamos seu gesto, nem deciframos esse grito. nós fingimos que se trata de um deboche, que a loucura do ciclone desviou sobre ele o seu olho fixo ou que o sol despontou na sua cabeça. [...] o que remonta, mas não à sua memória, o que o devora, não é certamente o claro desenho do passado [...] então vêm aqueles que querem tudo contar nos dedos [...] e que até mesmo concluem que a palavra decifrada neste caso não pode ter nada a ver com seu tormento [...] (LCC, p. 17, 29).

Essa hipocrisia coletiva, que se manifesta através da fala deslocada e dos gestos dissimulados, é causticamente ironizada pelo narrador ao longo da narrativa.

A escola reproduz e introjeta a visão pejorativa dos brancos em relação à raça negra, trata com desprezo os membros da população negra e pobre que não interiorizaram a imagem e a cultura do branco:

E o devotado diretor da escola pretendia cruamente que não se deviam instruir criaturas tão cheias de “desdiscernimento”; ele queria dizer: tão pouco preparadas para receber com gratidão e distinção o saber que uma vontade complacente pensava distribuir não a todos, mas aos mais merecedores (LCC, p. 47).

A essa introjeção pejorativa da imagem de si mesmo, e à desvalorização e descrédito da língua crioula, contrapõe-se a valorização da civilização judaico-cristã, a defesa dos valores universais e da língua e cultura francesas como ideais a serem alcançados pela coletividade:

Este Negro de talentos (que talvez tenha armado um complô para que Marie Celat não fosse apresentada ao Concurso) estimava que a rudeza dos gestos devia ser tão bem polida e simultaneamente que a rudeza das linguagens. Ele teria de coração proibido uma vez por todas e por toda parte o que ele chamava de dialeto crioulo (mesmo se abusava dele abundantemente em sua vida privada) persuadido de que o tal dialeto constituía obstáculo ao progresso rumo ao caminho certo. Ele odiava Mycéa, por ser obrigado a admitir que ela representava uma exceção às suas teorias [...] Que o saber e o bom gosto tinham ao pé da letra nascido no e entorno do Mediterrâneo, que a cristandade tinha sido salva em Poitiers onde os bandos árabes haviam sido “martelizados”, que a concordância de tempo nos verbos era uma música do céu, que dissimular (o delicado rapto) comandava o complemento direto, que devíamos nos esforçar para subir, ascender à (por ter vindo de tão debaixo, nosso mérito seria ainda maior) escala vertiginosa dos valores universais. “O homem, senhores (de uma certa forma as mulheres da classe não contavam), o homem. O universal. Ah! Senhores, o orgulhoso programa” (LCC, p. 47-48).

A recusa instintiva a esse *status quo*, introjetado pela coletividade, e a não dissimulação estão presentes na personagem Mycéa criança, cujo olhar perturba, “deporta” a coletividade obrigando-a a ver-se através desse olhar:

Talvez fosse uma criança magra, estatuada que devesse alçar o seu olhar para além das coisas conhecidas: Mycéa [...] seus olhos fixos te empurravam até o ponto ao qual não querias recuar, e no qual te encontravas de repente, gritando que uma criança não tinha o direito de deportar assim as pessoas (LCC, p. 44-45).

### 5.1.2 A FORÇA DAS METÁFORAS DA MEMÓRIA NA DENÚNCIA DO NÃO LUGAR CULTURAL

Segundo Bachelard, a imaginação acelera o psiquismo, deslocando a existência de sua inércia, destruindo as imagens já cristalizadas da percepção humana:



[...] toda imagem é uma aceleração, dito de outra forma, a imaginação é “o acelerador” do psiquismo. A imaginação vai, sistematicamente, rápido demais. Se considerássemos melhor este limite impreciso, móvel, das imagens entorno da realidade e, correlativamente, esta ultrapassagem, este ir além do ser que a atividade “imaginante” implica, compreenderíamos melhor que o que especifica o psiquismo humano é a sua força propulsora. Então, a simples existência está como que em recuo, ela é apenas uma inércia, um peso, um resíduo do passado e a função positiva da imaginação é a de dissipar esta soma de hábitos inertes, de despertar esta massa pesada, de abrir o ser a novas energias que possam nutri-lo. A imagem é o ser que se diferencia para poder certificar-se de seu próprio devir. Uma imagem literária destrói as imagens preguiçosas da percepção. A imaginação literária “desimagina” para melhor imaginar (BACHELARD, 1947, p. 25).

Bachelard explica que, no psiquismo humano, as imagens terrestres são comandadas pela dialética da matéria dura, hostil, que resiste ao homem, e da matéria que cede à compressão, macia, elástica. No que concerne ao elemento terra (a rocha, a pedra, a ravina, etc.) a sua principal característica é a resistência. E como não existe imagem da matéria em que não esteja presente a dialética da exclusão e do convite à inclusão, ao enfrentamento (dialética que a imaginação transforma em uma diversidade de metáforas), a terra desafia a vontade humana e constitui-se, por conseguinte, no parceiro objetivo e cúmplice de nossa vontade. E é na matéria dura, na duração da matéria, que o homem apreende o tempo durativo, e se realiza prioritariamente como devir, mais do que como ser. É, portanto, por meio de imagens construídas a partir do elemento terra, que ensina aos homens a resistência no tempo, que o narrador investe contra o esquecimento e a morte da memória.

“Saltar as rochas” despedaçadas e compactas do tempo para remontar ao longo do buraco-ravina seca da memória, e interromper esse resvalar interno vertiginoso, que impede a sedimentação de todo e qualquer “eu” e de todo e qualquer “Nós”, sujeitos de sua própria história. Remontar aos rastros da erupção da noite da memória talhados na montanha, nas rochas do tempo.

Nós saltamos nós destruimos a rocha nós somos aqueles que espatifam as rochas do tempo. [...] Nenhuma clareira: nem no calor úmido das folhas nem na espessura das palavras. Nem um “raio”, uma luz na cabeça, nenhuma sombra de um país, ainda que apagado. Somente o abatimento (LCC, p. 143).

O movimento precipitado, a queda, o cataclismo convulsionam o real. As rochas e as cinzas da erupção vulcânica resvalam o rio Roxelane que é *Roc* (rocha), e *élan* (impulso):

*des bombes de roches et des cendres avaient dévalé la rivière Roxelane* (LCC, p. 24).

Bombas de rochas e cinzas haviam despencado no rio Roxelane (LCC, p. 24).

As personagens derivam no espaço:

*Elle [Liberté] ne bougea pas plus ni ne ferma les yeux jusqu'à sa mort [...] étendue à travers tant d'espaces qu'elle avait dévalés, dont son seul regard mesurait le fond* (LCC, p. 133).

Ela [Liberté] não se mexeu mais nem fechou os olhos até a sua morte [...] estendida através de tantos espaços dos quais ela havia despencado, dos quais só o seu olhar media a profundidade (LCC, p. 133).

Os animais derivam no espaço e nas águas ao ritmo das aliteraões. Eles se precipitam e irrompem dos pântanos.

*Peut-être, pensait Pythagore, que tout ceci a été créé (il voulait dire: les savanes pelées, les ravines de boue, les nasses d'écrevisses gris transparent, les bassins d'eau, la masse bleue des bois, l'odeur de fruit-à-pain brûlé, les sous de cuivre qui tintaient après la paie dans sa bourse de toile écrue, et jusqu'aux cris d'un cochon qui dérivait sur l'espace - et il voulait dire bien plus encore, mais sa pensée chavirée ne pouvait cerner tant à la fois) (LCC, p. 22-23).*

Talvez, pensava Pythagore, que tudo isto foi criado (ele queria dizer: as savanas áridas, as ravinas de barro, os cestos de siris cinza transparente, os reservatórios de água, a massa azul das matas, o cheiro de fruta-pão queimada, as moedas de cobre que tilintavam depois do pagamento em sua bolsa de lona rústica, e até mesmo os gritos de um porco que se precipitam no espaço - e ele queria dizer muito mais ainda, mas seu pensamento revolvido não podia captar tanto ao mesmo tempo) (LCC, p. 22-23).

*[...] pendant que la gabarre barratait en décadence le bras d'eau du Lamentin [...] ou comme deux poissons – coffre en dérive au fond ballotant d'un gommier (LCC, p. 36).*

Enquanto a embarcação embalava em decadência o braço de água do Lamentin [...] ou como dois peixes “poissons-coffre” em deriva no fundo balanceado de um barco (LCC, p. 36).

*pareillement qu'un mantou soudain déboulait d'un trou dans la mangle du Lamentin (LCC, p. 29).*

Da mesma forma que um “mantou” de repente despencava de um buraco no mangue do Lamentin (LCC, p. 29).

As imagens de um “cataclismo primordial” - o buraco da dor de todas as depossessões impostas à coletividade - habitam as personagens visionárias do passado profético: Pythagore, Augustus, “la femme sans nom”, dentre outros.

*Le silence tombait sur eux, ils essayaient d'imaginer ce que Pythagore s'obstinait ainsi à connaître (et pourquoi) (LCC, p. 28).*

O silêncio caía sobre eles, eles tentavam imaginar o que Pythagore se obstinava assim em conhecer (e por quê) (LCC, p. 28).

As personagens glissantianas carregam dentro de si uma parte obscura, uma espécie de sombra interior - a noite da memória -, pela qual são devoradas:

*Pythagore et Cinna Chimène, chacun renforcé dans son ombre confrontaient leurs bataillons de questions [...] (LCC, p. 32).*

Pythagore e Cinna Chimène, cada qual mergulhado em sua sombra, confrontavam seus batalhões de perguntas [...] (LCC, p. 32).

Estes desapossamentos não se inscrevem na linearidade da consciência histórica, característica da História ocidental. Elas se expressam na voz do narrador através das imagens do magma, da noite, da coisa não nomeada que arde e queima, ainda não estruturada lúcida e discursivamente pela coletividade. A personagem Marie Celat nasceu no dia da erupção do vulcão quando as rochas (do tempo?) se precipitaram. A erupção é, portanto, o nascimento, a metamorfose. Ela conseguirá saltar as rochas do tempo e remontar ao buraco abismal incorporando a força da montanha, expressa na sua lucidez face ao que atormenta a coletividade. A lucidez, em LCC, advém do saber enraizado na terra (não apenas livresco, abstrato, universal), e da sabedoria ancestral. Mycéa é o olhar consciente da razão que escava sua terra – Lugar cultural. Melchior, Augustus e Liberté, descendentes de Longoué – o primeiro *marron* – representam a memória preservada pelos que recusaram a escravidão e a ela resistiram. Pythagore, também descendente da montanha, não domina esse saber ancestral, depositado na memória oral, nos contos, histórias e lendas, e é atravessado pelos fluxos, resíduos dessa memória que se expressam no seu delírio verbal e comportamental:

(Pythagore decidiu de imediato que o rei prisioneiro tinha chegado em 1902; se Marie Celat tinha sido anunciada por um pequeno pedaço de rochas em 1928, ninguém podia esquecer que seu pai tinha visto a luz do dia pela primeira vez, por assim dizer, através das bombas e da nuvem ardente da erupção de 1902, e ficou claro para Pythagore que o rei havia desembarcado no dia seguinte, senão no dia mesmo do cataclismo, prolongamento total mas efêmero de uma outra catástrofe cujas ondas esbarrondavam-se ainda contra ele.) (LCC, p. 37, 38).

O sol misturava em sua cabeça a água de fonte e a cinza de vulcão (LCC, p. 23).

A memória em Glissant tem a força da paisagem das Américas que, contrariamente à paisagem europeia, não é ordenada, simétrica, geometrizada, dominada pelo homem. A paisagem e o tempo nas Américas são profusos, densos e interagem com as culturas dos povos: “Minha paisagem é arrebatamento, a simetria do plantado me incomoda. Meu tempo não é uma sucessão de esperanças ritmadas pelas estações do ano, ele ainda jorra e é espaço aberto de árvores” (RADFORD, 1982, p. 19).

Para o autor, a memória é densidade, acumulação, energia não controlada, magma. Tais características serão expressas em sua escrita de uma grande diversidade de metáforas construídas a partir de imagens associadas à noite, ao vento, à terra, à água, ao fogo; bem como à ideia de tessitura, trama - que traduz uma das noções mestras de Glissant: a de que toda cultura particular

fundamenta-se e estrutura-se a partir da relação dos homens com o seu entorno, ou seja, com a natureza e o cosmos. Assim sendo, desse universo metafórico podemos destacar:

### 5.1.3 A METÁFORA DA NOITE

Glissant compara a memória histórica desenvolvida pelo Ocidente à força de um sopro que vem reforçar a cultura e a memória coletiva de um povo, inserindo-o no seu entorno e em uma concepção linear do tempo, como bem explica Mazzoleni (1992, p. 203):

No imenso panorama oferecido pelas culturas humanas, tendo cada uma sua própria e original especificidade, existe uma - a ocidental - que (mediando, agregando e compondo quanto se queira) assinalou-se por uma “descoberta” da história. Ou, também, podemos dizer que o ingresso da história deu-se somente em uma (e somente uma) cultura, que hoje - sendo universalista e ecumenizante - está oferecendo paradigmas históricos às sociedades indígenas tradicionais para que estas realizem uma releitura histórica de si mesmas. Isso não quer dizer que as culturas orais estejam realmente fora do devir histórico, como salientou Lévi-Strauss, e não quer dizer tampouco que o Ocidente tenha sido sempre “linear” e inteiramente historicizante: basta se afastar 25 Km de Roma para ser objeto de divinação, mau-olhado ou feitiço. Dizemos, porém, que os quadros qualificantes daquela que chamamos cultura ocidental hoje só podem existir, e se reconhecer, na historicidade, isto é, na operatividade humana que desdobra um tempo linear e progressivo; enquanto que, quando existem paradigmas históricos nas sociedades tradicionais, eles foram mediados.

A falta de memória histórica é expressa pelo narrador de LCC como constituindo uma espécie de densidade opressora, comparável à obscuridade da noite que pesa sobre os homens.

Este calmo enunciado pressuporia que desde este dia do Tráfico todas as coisas se emocionaram graças ao mesmo forte e calmo sopro no qual a memória de todos teria sido reforçada; que os anos se seguiram uns após os outros e se acumularam tranquilos no morro de segredos onde cada povo guarda o rastro de sua rota. Mas o acúmulo da noite pesa e nos cobre. Nós dizemos que é a loucura [...] (LCC, p. 18).

Mas a noite é também o momento em que as visões-relâmpagos do passado habitam as personagens populares e as invadem de um fluxo de interrogações:

De tanto esperá-lo, Cinna Chimène havia finalmente conhecido este momento da madrugada no qual as revelações nos invadem. Ela se inventava perguntas que não fazia a ninguém, mas que ela acumulava em forma de mausoléu (LCC, p. 31).

Enfim, ele [Pythagore] faria todo o possível para conhecer (conhecer não, mas, sim, descobrir as pistas) o que o atormentava tanto em suas elucubraçõesmadrugada a dentro [...] Pythagore a quem o destino nem os sentimentos do homem cativo não interessavam em nada e que tentava apenas esclarecer a porção da noite que se inquietava dentro dele (LCC, p. 39).

A memória coletiva de um povo está preservada secretamente na terra produtiva e criativa. A terra seca improdutiva e os desequilíbrios dos homens constituem uma só coisa: são questões que estão interligadas e ambas revelam a ausência desse elo entre a coletividade e a sua terra, bem como o seu vazio e passividade. Mas na escrita glissantiana “os rastros” e as trilhas da memória ocultada são também “os rastros, as trilhas e os caminhos traçados pelos homens em sua terra”.

Assim, será que nós já começamos graças a tanta energia desperdiçada, a soletrar esta palavra cujo sentido não compreendemos. A misturar a terra seca e a noite úmida louca de gritos? (LCC, p.19).

A memória é o mundo das sombras que no texto glissantiano corresponde à outra face do sol. A personagem Mycéa, quando criança, é definida pelo narrador como uma “estátua de sombra”. Através das trilhas da reflexão e do saber enraizado na terra, quando adulta sairá do mundo das sombras e terá a lúcida compreensão da situação de morbidez vivenciada pela coletividade à qual pertence:

Ele [Pythagore] ficava maravilhado que um ser vivo pudesse permanecer assim imóvel, a este ponto que, quando ela [Mycéa] virava a página de um livro ou mordida a ponta do lápis, o gesto parecia pertencer a uma outra pessoa que à estátua de sombra que ela parecia ser, esculpida com a fumaceira gordurosa da lamparina (LCC, p. 34).

#### 5.1.4 A METÁFORA DA TESSITURA

Esta metáfora é construída a partir da imagem de fios entrelaçados e da ideia da existência de uma espécie de nó górdio que ata a coletividade à obscuridade, ao delírio, à dor da noite e ao silêncio.

Sim, nós não compreendemos muito bem estes nós, misturas de silêncio e de noite [...] Nós permanecemos, aqui, boquiabertos (LCC, p.28).

Nós não ficávamos nem tristes nem surpresos em vê-la perseguir dessa maneira desfiando sua bobina de fio negro ou branco um caminho que ela descia sozinha, obstinada em ressecar-se da vida, no fundo do cômodo que nunca era realmente iluminado, nem pela luz do sol através das nergas das tábuas, nem pelo brilho sem luz do óleo que ela acendia diante da virgem e do crucifixo (LCC, p. 108).

Segundo Chevalier e Gheerbrant (1982), o nó simboliza a fixação em um determinado estado de condensação e desfazê-lo significa desencadear a crise ou a morte, ou a solução e a libertação, que corresponde ao que Chamoiseau, martinicano e discípulo de Glissant, explica sobre o seu próprio trabalho sobre a memória cultural:

Eu era como estes escravos-dançarinos entregues aos arabescos de uma memória. Enrijecer-se até o extremo limite, com o mesmo vigor nodoso das fibras do coqueiro - haste de uma bela liberdade (CHAMOISEAU, 1994, p. 233).

Os nós também são parte da paisagem glissantiana: são os nós dos bambuzais, dos cipós e lianas entrelaçados - são os liames da raiz rizoma:

Ela mergulhou [...] no ventre inviolado da floresta [...] A cabeça nodosa de cordas [...] o corpo tornado aos poucos inseparável do entrelaçamento de verdes no qual ela banhava, sua consciência mais densa e balbuciante que o emaranhado de lianas no qual ela criava raízes[...] mas ela sabia que sua naturalidade ia acabar, que ela não poderia viver muito tempo sob estas árvores, que suas mãos nem seu espírito não saberiam controlar estas histórias de raízes e de lianas flamejantes (LCC, p. 72-73-74).

Outra imagem que participa da construção metafórica da tessitura corresponde à ideia de um tecido que contém a força avassaladora do fogo, do sol e da terra e que, ao mesmo tempo, tem a concretude desta última. Esse tecido recobre e queima a pele das personagens atormentadas que vivenciam a falta, o vazio histórico-cultural:

[...] Pythagore nadava imóvel, pregado à terra, atado somente por um invencível tecido de calor a Mycéa petrificada de oito anos também arraigada em seu pedestal de erva prateada, que o dominava ainda (LCC, p. 22).

Das dez vezes que ele [Pythagore] devia tomar este barco, gastou sete ou oito delas para somente reencontrar este rei, tentar desta maneira arrancar de seu próprio corpo o tecido apimentado (LCC, p. 40).

O calor era suportável, este calor no qual as preocupações te envolviam de um pano de lama seca. Às vezes nós cessávamos de nos mexer sem saber o que nos impedia de fazê-lo (LCC, p. 81).

Mas a imagem do tecido pode corresponder também à imagem de um tecido-máscara que camufla, dissimula, oprime quando se trata da elite assimilada:

Mas não são eles (e inclusive os mulatos, os incolores que se esforçam sabiamente seguindo o rastro dos Chegantes, persuadidos de que crescem em ciência e conhecimentos em ser assim distinguidos por estes Outros e que talvez em breve os seguirão em sua errância) parte de nós, partilhando a ignorância e seu lancinante reverso (o desejo) como se fora um pano demasiadamente cerrado comprimindo corpos intensos demais? (LCC, p. 30).

### 5.1.5 A METÁFORA DO VENTO

O vento traz à tona o recalcado da memória coletiva. A violência do vento do tempo turbilhona na mente dos que são trespassados pelo tormento da busca de si mesmos. Em Poética

da Relação, Glissant, ao narrar o caminhar desorientado de uma personagem deslocada em sua terra martinicana, diz o seguinte sobre o vento e a memória:

Então a praia é varrida por um vento que não se sente no corpo, é um vento secreto [...] Coqueiros desenraizados caíram atravessados, como corpos desamparados. No seu rastro, até o monte de rochas que baliza o Morro Larcher ao longe, sente-se a força de um ciclone que sabemos que virá (GLISSANT, 1990, p.135).

Mas, como que vindo ao encontro desse desespero dos homens, uma outra imagem, de um outro vento que sopra das falésias, traz à memória coletiva a resistência dos marrons, os escravos que resistiram à escravidão, fugindo para as montanhas:

Aa deu um urro. Não suportando, que era quase que o único de sua espécie a ter lutado até o fim, que ia morrer neste tormento, que tinha sido degradado de tão longe, conceber a extinção desta população da floresta. Urrando sua raiva de não ter podido ajudá-la ou morrido com ela. Gritando (dentro de sua cabeça) que o vento da falésia ressoaria em cada pedaço desta terra e voltaria em cada dez gerações a assombrar as árvores e toda a gente (LCC, p.165).

As imagens do vento também sopram aos homens os rastros do cataclismo primordial: o País-de-Antes, a África, a despossessão, a travessia, os abismos oceânicos - que representam os espaços da dor.

Ele [Pythagore] conversava consigo mesmo. Parava em um cruzamento, o cutelo apontado em ataque, e interpelava a si mesmo. Diziam que era por causa de Cinna Chimène; [...] Mas não era por causa de um corpo vivo, deslocando-se sobre dois pés, era graças à força de um vento que tinha sido suficientemente obstinado para soprar durante três vezes cem anos de sol no canavial e que agora rodopiava como uma vespa dentro da cabeça do primeiro escolhido (LCC, p. 50).

### 5.1.6 A METÁFORA DA ÁGUA

O grito da personagem Pythagore, “Odonô”, é um eco deste tempo abissal: “Odonô” simboliza a traição entre os africanos no “País-de-Antes” e no “País-Daqui”, o tráfico, os abismos oceânicos da dor, a pergunta sem resposta que é tormenta. No grito enigmático “Odonô” [Ôdônô], o significante “água” está contido três vezes: *eau*, que em francês se pronuncia “ô”.

A personagem Marie Celat, filha de Pythagore, interroga papa Longoué, conhecedor da sabedoria ancestral, sobre o significado do enigma “Odonô”. A resposta deste parece confirmar esta presença do significante *eau* [ô] - água - no início e no fim da palavra “Odonô”:

No final [Mycéa] a que ouvia perguntou se o pai de Melchior tinha sido Odonô. O velho feiticeiro permaneceu durante muito tempo silencioso, [...] depois confessou que não. Então porque cantar esta história, e onde estava escondido Odonô? Ele disse que toda

história tem um sentido que desvira por trás tal qual um caminho “des-cortado”, que Odonno tem um sentido que retorna pela frente como a procissão em volta da igreja. Já que é assim, disse Marie Celat, a ignorância constrói frases. Já que é assim, disse papa Longoué, o que você não conhece é maior que você (LCC, p. 176).

O filho de Marie Celat, Odonno Celat, fascinado pelas profundezas “não desvendadas” morrerá afogado, retrocedendo assim ao tempo abismal:

Ele frequentava o mar pelas profundezas sombrias, enquanto que Marie Celat supunha sempre no mar a presença da imensidão semeada de terras. A mesma força os movia. [...] Talvez que no azul do mar ele multiplicasse o tempo e o descesse ao contrário para reencontrar seu irmão ou qualquer outro conhecido inesquecido [...] Seus amigos o reencontraram boiando a dois metros de profundidade. Parecia não ter sucumbido a nada de accidental, parecia sonhar, parecia flunar, parecia esperá-los, esperar-nos a todos para nos mostrar talvez o que havia descoberto, ou adivinhado nas profundezas, que não havíamos sabido reconhecer (LCC, p. 219, 222-223).

“Odonno” é também o grito de resistência proferido pelo marron Aa. Este narra a lenda fragmentada da traição e da dor, que está depositada na terra e que será contada através dos séculos para que a coletividade não sucumba no esquecimento, e conseqüentemente, no desequilíbrio:

Que a lenda amadurece como um “balan” de pimenta em tufo; que ela desabrocha no galho no qual a noite cresce e se instala, que ela desce em forma de luz sobre o pântano, que ela cai em raios de luz na fonte onde os cães vêm beber, que ela multiplica Odonno no coração daqueles que caminham sem saber, comem sem pensar, bebem sem ter sede. Que ela se torna Odonno que morre e Odonno que vai sobreviver (LCC, p.166-167).

Pythagore, originário da montanha, lê as revelações da água da fonte, e “ouve com as orelhas do vento” esse tempo abissal. Na voz do narrador, o saber está ancorado, enraizado na relação dos homens com a terra, com sua paisagem, com sua história.

Assim, será que começamos, através de tanta energia desperdiçada, a soletrar esta palavra da qual não compreendemos o sentido. A misturar a terra seca e a noite úmida louca de gritos? (LCC, p.19).

É essa concretude do saber que impede a divagação, o desvario dos homens, a vertigem, que é estado mórbido no qual o chão oscila e a personagem tem a impressão de que tudo gira em torno de si.

E Pythagore neste momento havia compreendido de qual inimaginável personagem se tratava neste conto. Ele foi possuído por uma vertigem de conhecimento que se fundiu ao balanceio do barco (LCC, p. 36-37).

O semantismo presente na palavra *vertigine* está também presente na construção *dans cette dévirée de terre* (nesta terra desvirada): *dévirée* é uma criação realizada a partir do verbo *dévirer*



que significa “rodar em sentido contrário”, cujo semantismo e significante, por sua vez, relacionam-se com o verbo *chavirer*(revolver), muito recorrente na escrita de Glissant. O verbo *chavirer* que se origina do provençal *cap virar* (“virar a cabeça para baixo”) pertence ao campo lexical da marinha, e designa um navio que inclinou-se de tal forma, que a água, penetrando pelas aberturas do convés, fez com que este se virasse de cabeça para baixo.

[...] nesta terra desvirada tão cuidadosamente mantida à distância de toda e qualquer vida à sua volta e onde devíamos imaginar o mundo ao longe, a partir de tão poucos elementos, e tão mentirosos, dos quais havíamos podido tomar conhecimento. Até o buraco do qual nos afastamos de um salto; até o “o que é que está acontecendo” que transtorna, desfigura cada um de nós: ao ponto que se um único tenta remontar até lá, ou pelo menos tenta descrever os caminhos de rochas para remontar até lá, logo nos exclamamos que o sol está queimando sua cabeça, rimos dizendo que são apenas palavras; fingimos desprezo, acusando que ele é um trapaceiro, um repeteco de astúcias [...] De tanto que tememos este buraco do tempo passado. De tanto que nos arrepiamos ao nos ver nele (LCC, p. 152).

A ausência dessa concretude torna-se ânsia de saber, e esta ânsia é vivida como angústia, desejo, vertigem que queima os indivíduos por dentro. Em face desse processo de “des-realização” e de desenraizamento histórico-cultural, a coletividade desenvolveu formas de resistência passiva, tais como a evasão e o delírio verbal, personificadas no exemplo abaixo, na personagem Pythagore:

E o fato de não saber, sendo torturado pela necessidade deste saber, enclausurou Pythagore na errância do sonho. E com ele nos enclausurou (eus disjuntos que perseguíamos cada um este nós) [...] O que restou do tormento de Pythagore concentrou-se no balbucio obstinado da palavra (nem mesmo uma palavra, um brilho repetido de sons) Odon, Odon, do qual havíamos todos rido sem suspeitarmos de que o mesmo brilho às vezes nos atravessava (LCC, p. 42-43).

A fragilidade do saber não enraizado, que não fornece chão cultural às personagens, é expresso através da fragilidade e efemeridade de certos elementos da natureza, como o orvalho, por exemplo. Em LCC o orvalho é um véu que recobre, é saber tênue devorado pelo sol que queima os corpos nas plantações, que arde na cabeça das personagens.

A certeza maior do tormento de Pythagore vinha do fato de que ele bem via que Cinna Chimène não olhava para ninguém [...] - mas que todo este saber era mais vago e mais nu que o orvalho sobre as folhas, já devorado pelo sol levante (LCC, p. 25).

O elemento água está presente nas profecias do marron Melchior. As suas revelações construídas com vocábulos em “dé” expressam dois estados opostos do elemento água: a sua ausência, que representa a não irrigação da memória, e o seu transbordar, que representa, por sua vez, o fluxo descontrolado das visões que revelam as manifestações das negatividades da coletividade. A profecia opõe o não saber de Anatolie (cujo nome comporta *île* -ilha e *atoll* -atol, que também significa uma ilha situada em alto mar) ao saber de Augustus, personagem visionário,

herdeiro da clarividência da montanha. Anatolie é uma personagem perpassada pelo delírio, que se manifesta pelo fluxo verbal de um conto fragmentado, narrado aos pedaços, às mulheres que são a força, a memória, a resistência. Segundo a profecia, que se concretiza com a morte das duas personagens, Anatolie conhecerá a água “ressecada”: ele cairá em um poço seco caçado pelos cães do *béké*, e Augustus, cujo nome comporta o elemento água *-eau* (que se pronuncia “ô”)- morrerá na travessia do rio que transborda, tal como as visões transbordam de seus olhos.

*Il [Melchior] dit qu'elle avait deux hommes dans sa vie, un qui connaîtrait l'eau desséchée, l'autre qui connaîtrait l'eau débordée [...] Elle demanda pour qu'elle raison Melchior ne prédisait pas plus loin dans l'avenir. Il répondit que loin-dans-l'avenir était à la folie et à l'oubli (LCC, p. 127).*

Melchior disse que ela tinha dois homens em sua vida, um que conheceria a água desumidificada, o outro que conheceria a água transbordada [...] Ela perguntou por qual razão Melchior não predizia mais longe no futuro. Ele respondeu que longe-no-devir era reservado à loucura e ao esquecimento (LCC, p. 127).

A passagem na qual o narrador (que representa a voz do autor) relata a convulsão provocada pela chegada intempestiva de um ciclone no burgo, parece-nos reunir as metáforas da memória aqui apresentadas: o movimento precipitado do vento, a noite, a floresta, o mar, a força das águas.

E um dia, como se fora um fato propositado, foram todos arrebatados neste burgo por um ciclone [...] A noite tinha caído como uma rocha por volta de dez horas da manhã [...] eles se refugiaram na grande capela que era quase que uma igreja agora. À medida que o vento arrastava as casas, os habitantes refluíam para este asilo. Os proprietários do espelho foram uns dos últimos a abandonar seus bens; a avó da casa, antes de partir, havia arrumado a cama, colocando com cuidado entre dois colchões este espelho dourado. As crianças dentro da igreja queriam a todo o momento enfiar a cabeça pra fora para ver rodopiar os telhados e as árvores. De repente as crianças desta casa gritaram: “vovó, vovó, olha a sua cama voando”. Era por volta de cinco horas da tarde, o dia-quase-noite laminado de relâmpagos. E através dos vitrais quebrados da igreja, onde o vento se engolfava soprando como um bambu acompanhado de um tambor, eles viram todos, com efeito, a cama que planava, subindo e descendo, rodando e rodopiando como uma pipa, e que caía lá, bem longe. [...] E no dia seguinte, no que poderíamos ter chamado a manhã, quando o vento e a chuva subitamente se foram [...] eles se encontraram alguns, como se fora um fato propositado, os do burgo e os dos bairros, reunidos debaixo de uma escada do prédio da polícia em volta de uma cama voadora, [...] (Eles: todos nós, disseminados pela cinza desta água [...] prisioneiros dentro destes parênteses do ciclone como em um barracão inacabado do qual não soubéssemos sair, e ao mesmo tempo reunidos pela excitação partilhada da infelicidade, pela única enorme cerimônia que este vento havia desencadeado ali, ao mesmo tempo, estupefatos diante deste enorme olho do vento que sabia despontar na noite tanto quanto o olho de Augustus e nos mostrar o que nós não aprendíamos a ver dia após dia.) O espelho intacto queimava exposto à vida deste sol molhado (LCC, p. 99-100-101).

A força do movimento arrebatador do ciclone que sopra sobre o burgo, é narrada por meio de vocábulos que expressam o movimento caótico, o fluxo precipitado como, por exemplo, os verbos *charroyer* (arrastar), *renfluer* (refluir), *tournoyer* (rodopiar). A metáfora da memória obscurecida, empedrada, perpassada pelos rastros / resíduos do passado, está contida nas imagens *la nuit était tombée comme une roche* (a noite descera como uma rocha) e *la demi-nuit limailée d'éclairs* (o diaquase-noite laminado de relâmpagos). O vento que sopra a memória abissal escondida no espelho das águas *s'engouffre* (se engolfa) violentamente através dos vitrais da capela comunitária e “sopra como um bambu” (imagem do “País-Daqui”) ao ritmo do tambor (imagem do “País-de-Antes”). A cama burguesa que protege e dissimula o espelho (a imagem do mimetismo) volteja, deriva, desvia no leito do vento como um *cerf-volant* (pipa): uma carcaça recoberta de tecido ou papel, sem consistência, sem peso, e que levita no vácuo na direção em que sopram os ventos. A imagem do “Mesmo” contida no espelho, e que permeia a coletividade como um todo, e ao qual resistem as cabeças “em fogo”, desviantes, atravessa os “cipós d'água” (a floresta e o mar entrelaçados) e sobrevive ao ciclone.

### 5.1.7 O ESPAÇO E O TEMPO: DO NÃO LUGAR AO LUGAR CULTURAL

Ao saber enraizado na história da relação dos homens com a sua terra, o narrador contrapõe a mistificação do saber orquestrado pela Metrópole através da ideologia dominante. Segundo Glissant, o colonizador é um usurpador de paisagens, e a ideologia que dá sustentação à Cultura (com C maiúsculo) legitima esse roubo. Assim sendo, o saber escolar reproduz e inculca esta ideologia cujo objetivo é manter os homens desvinculados de sua terra, negando e deformando a sua história e a sua geografia. Como bem explica Said (1995), o projeto educativo imposto às colônias tinha como objetivo proclamar a supremacia da Metrópole e subordinar as populações nativas a um poder e a um saber absolutos, existindo em um espaço distante da vida das populações nativas:

O imperialismo, afinal, é um gesto de violência geográfica por meio do qual praticamente todo o espaço do mundo é explorado, mapeado e, por fim, submetido a controle. Para o nativo, a história da servidão colonial é inaugurada com a perda do lugar para o estrangeiro; a partir daí, ele precisa buscar e de alguma forma recuperar sua identidade geográfica. Devido à presença do estrangeiro colonizador, a terra, a princípio, só é recuperável pela imaginação [...] As grandes colônias, por exemplo, ensinaram a várias gerações da burguesia nativa verdades importantes sobre a história, a ciência e a cultura. A partir desse processo de aprendizado, milhões de pessoas absorveram os princípios fundamentais da vida moderna, mas permaneceram como dependentes subordinados a uma autoridade cujas bases estavam distantes da vida delas. Como um dos objetivos da educação colonial era exaltar a história da França ou da Inglaterra, essa mesma educação também rebaixava a história nativa. Assim, para o nativo, existiam sempre as Inglaterras, França, Alemanhas e Holandas como repositórios distantes do Verbo [...] (SAID, 1995, p. 284-282).

O narrador, no momento mesmo em que denuncia esse processo de esvaziamento cultural, narra a paisagem do cotidiano, do trabalho dos homens nas primeiras décadas do século (as savanas,

a cana-de-açúcar) e o conhecimento que dela possuem. Mas no imaginário da coletividade há uma espécie de corte, de separação, um *écart* entre o espaço real vivido e a imagem, a ideia de um país. E nesse ideário misturam-se e superpõem-se as imagens das duas referências culturais, a África e a França, os “seus” dois impossíveis. Em face desse impossível geográfico, a personagem Pythagore obstina-se em associar a sua paisagem a um “seu” país:

Ele [Pythagore] procurava no livro de folhas amareladas e espessas, devido ao uso, o rastro deste país marcado antigamente pela imensidão [...] Calculava a paisagem à sua volta: as grandes extensões de savanas separadas por cercas mal feitas, as vacas amarradas no pau no mato alagado pela água da chuva, as trilhas sulcadas pelos touros, as canas empilhadas nas charretes que se assemelhavam a telhados arredondados – e pensava reunindo estes elementos de um país que ele conhecia bem em suas profundezas e sinuosidades, mas do qual não conseguia ter uma visão de conjunto, decorticava estes elementos e os reajustava peça por peça, depois ele folheava o manual escolar, na esperança de encontrar na superfície de alguma página um desenho, um mapa, um perfil que tivessem algo a ver com o estranho modelo que ele se tinha feito. Persuadido de que o país de antes, que ele não chamava de África mas de Guiné ou Congo, correspondia à imagem do país-daqui (porque não podia conceber que este país-daqui fosse talvez a imagem remodelada do país de antes) e despreocupado em saber ou em adivinhar o que um país pode te provocar na cabeça ou no ventre sem que você tenha que para isso isolar os motivos um a um, ele se obstinava em remeter-se a algo e a seu decalque e projetava sobre os mapas da Bretanha ou sobre os picos da Alsácia seu sonho denso e ao mesmo tempo simplificado, no qual apenas flutuava um sol permanente (LCC, p. 32-33).

Em contrapartida, num esforço de superação dessa espécie de hiato cultural, o narrador – *forceur de langage* – cria a simbiose homem-natureza: as imagens que descrevem os sentimentos como o amor, a dor, e a beleza que entrelaçam os homens e a natureza que os cerca. A natureza é a referência: ela é raiz rizoma que abraça e integra os homens, e é a partir dela que o narrador frequentemente expressa a sensibilidade humana – corpos-folhas, braços-galhos que se entrançam a corpos – árvores; é, pois, a natureza que reflete, contém e qualifica a beleza e a dignidade humana:

E Pythagore, que sentia que todas as folhas de seu corpo ramificavam em torno da árvore doçura que era Cinna Chimène (LCC, p. 20).

Pythagore murmurava: “A senhora é mais bela do que o orvalho da magnólia, mais ereta do que o ‘balisier’ na floresta” (LCC, p. 31).

Entretanto, sua pose nos canais não havia mudado. Sempre leve, sempre distante e dura como uma manga verde (LCC, p. 32).

Essa simbiose homem-natureza pode também expressar a dor, o sofrimento, o “descerrar” de um rosto sofrido:

[...] e ainda, lá no mais alto da escala do Belo, Cinna Chimène trançando em flores de fumaça uma antiquíssima dor (LCC, p.49).

Éphraïse havia para Cinna Chimène desenrugado raminho por raminho a treliça de vime de seu rosto, percebia-se que ela podia respirar, abrir os olhos sobre os galhos à sua volta (LCC, p.68).

Este calor era suave, nele as inquietudes te envolviam de um pano de lama seca (LCC, p.81).

E também o mal-estar entre os fragmentados “eus” como, por exemplo, através da imagem de um campo de espinhos que se alastra entre um homem e sua mulher como se fora um eco dos campos de cana-de-açúcar, ambos prisioneiros do mesmo buraco da memória coletiva, de seus delírios e de suas solidões respectivas:

Nem Cinna Chimène nem Pythagore não se perguntaram o que havia crescido entre eles como um campo de espinhos. A vida era assim. Não valia nem a pena perguntar-se por quê. Se o tivessem feito nem assim nunca teriam adivinhado que o campo de espinhos recobria a lembrança impossível [...] de uma catástrofe cuja palavra Odonon resumia a espuma frágil e efêmera; que seus discursos em aparência contraditórios significavam um idêntico mal-estar, e que haviam penado vivendo juntos pela simples razão que ressentiam a mesma queimadura, carregavam o mesmo buraco na cabeça (LCC, p. 44).

As metáforas do tempo que se abre após a chuva, das águas do mar que se acalmam, e da intensidade de um fragmento de luz, expressam a explosão e a efemeridade da alegria de Adoline [adôlin], cujo nome, anagrama de Anatolie, seu filho, contém também o signo água – *eau* [ô] e *île* (ilha) – na sua grafia.

E Adoline, no momento em que dava à luz esta bola que iria tornar-se aquele que chamariam de Ozonzo, desabrochou em uma acalmia de riso e de brilho sobrenaturais, o primeiro e o último pregão de alegria que ela nunca mais mostraria [...] (LCC, p. 96-97).

Em LCC, a temporalidade também é compacta, densa. O tempo não é cronológico. Os dias não se diferenciam uns dos outros, mas se acumulam no dia a dia da sobrevivência e têm o peso do trabalho dos homens sob o sol das plantações de cana-de-açúcar. Tempo-espaco e tempo-terra estão imbricados. O tempo humano tem o peso da terra, pois o tempo é terra que se sedimenta na relação dos homens com a sua paisagem.

Os dias caíam uns sobre os outros, com o mesmo peso de terras içadas [...] de braçadas de cana amontoadas sob o sol (LCC, p. 44).

A massa do tempo que a coletividade suporta e que ela não domina tem o peso do chumbo e sua medida é a repetição, a acumulação dos frutos do seu trabalho na sua luta pela sobrevivência:

Nós cantávamos também o que dizíamos ser o fim próximo do século; e embora não soubéssemos dizer o século de que nem em relação a que, sentíamos muito bem que se tratava de um tempo pesado como chumbo, de um número incalculável de colheitas (LCC, p. 103).

Tempo imêmore, maciço a ser decifrado, nomeado, interiorizado pela coletividade:

Será que adivinhamos na massa dos tempos este dia em que o genitor enfim se iluminou através da bola de luz que havia inflado dentro da cabeça da filha? (LCC, p. 51).

Tempo não decifrado, buraco: tempo corrosivo que devora, queima os homens por dentro; tempo-olho que se abate sobre a coletividade com a mesma força de um ciclone:

[...] o tempo tinha subido em vertical, tal qual a boca de um incêndio no canavial, e caía sobre nós igualzinho ao olho de um ciclone em setembro (LCC, p. 130).

Tempo das plantações pós-abolição, ritmado pela passividade diante da nova forma de exploração. Tempo sem sujeito-agente, na massa compacta na qual os corpos resvalam:

Augustus vivia como um qualquer de nós, rindo quando recebia o pagamento do sábado diante da habitação de Euloge, o capataz, caindo conosco na massa dos dias (LCC, p. 92).

A vida das personagens Ozonzo e Ephraïse mostra a situação de miséria do campo após a abolição. As personagens não têm uma vida humana. Estão reduzidas a uma vida animal na luta pela sobrevivência. O vocábulo *Zoo* (jardim zoológico em francês, e animal em grego) está contido no nome da personagem “Ozonzo” e é dito quase que explicitamente pelo narrador quando comenta o canto da personagem:

“Zon ho zo ho zon ho”, ele cantava. Esta era uma das esquisitices que não conseguimos resolver: se seu nome lhe vinha de seu grunhido ou se seu grunhido lhe vinha de seu nome (LCC, p. 55).

O significante “água” (*eau* [ô]) também está presente duas vezes no nome da personagem Ozonzo, na primeira e última sílaba, como se ela, a personagem, estivesse contida no elemento água, que simboliza na narrativa a dor do tráfico, a despossessão do “ser” africano. O elemento água está também representado na vestimenta de trabalho da personagem: é talhada em sacos de “guano”, uma matéria constituída pela acumulação de dejetos de pássaros marinhos.

Ao descrever a personagem Ozonzo, no texto abaixo, o narrador parece expressar o processo da *digénèse*, isto é, o nascimento no ventre do navio negreiro do “sendo” dos africanos transplantados para as Américas. Conforme Glissant, os corpos humanos e as raízes culturais despedaçados e dispersados, nas profundezas oceânicas, tiveram que reconstituir-se no “País-Daqui” a partir destes rastros/resíduos culturais disseminados.

Apesar do curso previsível de sua existência ao lado de Éphraïse e de seus onze filhos, ele tinha também boa reputação junto aos chefes dos vagabundos do bairro. “Este é um negro remendado”, diziam, sem que alguém perguntasse se isto significava um Negro recuperado (graças a uma operação desconhecida) de sua negridão, ou um Negro recomposto a partir

de tantos elementos que se haviam, noutros tempos, espalhado pelo oceano antes de serem novamente recolados em um só na terra daqui (LCC, p. 53).

Tempo-urdidura de asperezas e embrutecimentos, que desumaniza homens, mulheres e crianças, reduzindo-os ao estado de coisa. Desumanizadas, sem existência social, marginalizadas e condenadas a uma vida abjeta, as personagens Ozonzo e Éphraïse, bem como a criança encontrada abandonada ao pé da pitangueira, são descritas pelo narrador não mais como pessoas humanas, mas como coisas, pacotes, embrulhos habitados, entretanto, pela dureza dos sentimentos e pela dor. Ozonzo era “redondo” e sua mulher Éphraïse Anathème, cujo nome significa a maldição, era magra “como o fio da costura”, e o seu rosto tinha a forma de um triângulo. A visão noturna que tem Ozonzo da criança abandonada no mato, ao pé de uma árvore, é a de “um inchaço cinzento da sombra”, “um pequeno monte de panos”, “a cabeça enrolada em um madras sem forma”.

Ozonzo Celat era redondo, redondo [...] Éphraïse Anátoma era como o fio da costura. Seu rosto em triângulo emagrecia mais ainda quando gritava com as crianças [...] a noite já há muito havia engolido o caminho de rochas e de lama através do qual eles retornavam à habitação (a madrugada cai dentro da noite como dentro de uma fossa) quando adivinharam perto do grosso tronco de pitangas este inchaço da sombra cinzento que acreditaram primeiramente tratar-se de um cachorro errante esticado ali, morto de cansado por ter corrido um dia inteiro em busca de algo para devorar (a menos que se tratasse de um zumbi sem experiência, penando para reencontrar sua forma humana), e que era a menina [...] Pythagore teve a impressão de que o pequeno embrulho envolvido em panos respondia [...] através de sacudidelas com a cabeça embrulhada em um madras sem forma [...] Ozonzo mostrava o embrulho diante dos focinhos das mulas [...] O rosto de Éphraïse encolheu-se; [...] Ele explicou que o embrulhinho compreendia a linguagem das mulas [...] Éphraïse interrompeu grunhidos e embalos para arrancar seus panos (LCC, p. 53-54-55-56).

LCC narra, igualmente, a reprodução da violência colonial no cotidiano da existência e a dureza e a brutalidade das relações familiares e da situação social das crianças: as crianças abandonadas, a violência dos pais, o trabalho infantil, a desintegração das famílias.

Seu rosto em triângulo emagrecia mais ainda quando gritava correndo atrás das crianças, e era um espetáculo que petrificava ver este corpo absolutamente descarnado e que na nossa frente achava um jeito de encolher-se a olhos vistos quando devorado por uma fúria brusca e seca. Pythagore preferia, assim como os outros, os golpes de bastão de Ozonzo e a extenuação que ele lhes impunha durante o trabalho ao olhar magro de Éphraïse [...] Ela não oferecia nunca uns docinhos nem nenhuma outras doçuras, e ninguém esperava isto da parte dela. Nós sabíamos que ela só falava com suas filhas durante o trabalho para comandar [...] Uma noite a criança reapareceu na habitação, o ventre inchado, uma bola, as pernas em arco, uma mecha de catarro no nariz [...] O proprietário exigiu como retratação que o ladrão cuidasse ele mesmo das mulas durante um mês. Assim a criança ganhou uma profissão. [...] Manzè Colombo não pode suportar esta “mularização” de seu descendente. Todas as mulheres fogem de seus homens, ela fugiu pra longe de seu filho redondo, redondo qual uma bola (LCC, p. 54, 102).



O tratamento violento dado por Ozonzo a suas mulas parece representar na narrativa uma alegoria da submissão dos escravos à violência dos senhores. Mas, na alegoria, um dos animais que Ozonzo havia misteriosamente encontrado em seu estábulo, no mesmo dia em que encontrara a criança e ao qual Ozonzo ensinara seu nome secreto *Mackandal* (nome do chefe da luta de libertação do povo do Haiti), matará Ozonzo, vingando-se de seu dono, e tornando realidade o conto narrado pelo próprio Ozonzo à sua filha adotiva, Cinna Chimène.

Nós o chamávamos também de “papai-mula” [...] Estes animais lhe obedeciam sem pestanejar e aceitavam que lhe fizesse com sua própria mão as mais rudes aplicações de violeta genciana sobre suas carnes despedaçadas pelo arreo [...] papai-mula, tão frequentemente quanto contava contos à sua filha, murmurava à sua besta. Tantas vezes quase o surpreendemos e ficamos conhecendo enfim o que ele narrava ali enquanto a mula sacudia a cabeça para dizer sim, sim, sim. Até o dia em que um sabido proclamou que não devíamos nos aproximar [...] e a razão era que o falante gravava na cabeça da besta seu nome secreto [...] O sabido nos prevenia caridoso que se o nome fosse pronunciado em viva voz Ozonzo (ou a besta, um ou outro) cairia morto, e que o preço a pagar para que a mula permanecesse eternamente um bom serviçal para aquele que fora eleito o seu senhor, era o silêncio sobre o seu nome [...] papai-mula gritou de repente: Mackandal, Mackandal, Mackandal! A mula correu um longo trote e, ao passar, destroçou o peito talvez o pescoço de Ozonzo. A mula foi-se para sempre [...] “Agora ele é um negro desremendado”, diziam rindo [...]” (LCC, p. 53-54-69-82).

As personagens são duras, violentas, mas ao mesmo tempo revelam um lado humano, um lado poético, que mostra a imensa capacidade da coletividade de resistir à desesperança, através dos pequenos anseios cotidianos inscritos na luta pela sobrevivência, no trabalho da terra, no tempo enraizado na densidade e no ritmo da natureza. A negatividade histórica da questão dos nomes, por exemplo, é transformada por Ozonzo em desejo utópico: a criança encontrada torna-se símbolo da esperança de um dia de sol, ou uma clareira talhada por ele no espesso dos dias.

Ele [Ozonzo] decretou de repente que havia de se nomear a filha, e decidiu o nome. Sonhou com a força e a amplidão de um lindo sol chegando para desmanchar uma chuva grossa, e esteve a ponto de gritar que ela se chamaria Tempo Aberto – mas de forma brutal explodiram na sua cabeça as porções de terra que ele havia desmatado para nelas plantar sua mandioca e seus inhames: então ele cantou que a criança se chamaria A Habituada. Ela seria como uma habituada que ele teria portado ao coração da vida, uma clareira que ele teria talhado no espesso dos dias (LCC, p. 56-57).

### 5.1.8 A PAISAGEM

As paisagens americanas são de abertura, arrebato e grande vento. A mais minúscula ravina, os mais eminentes cânions nelas se reúnem, como, aliás, as salinas mais reduzidas e os desertos mais cintilantes. Os Picos do Arquipélago acenam para os Andes e para as Sierras. A folha de filodendro se enxerta no corpo da sequoia imemorial. Habitamos esses países. (GLISSANT, 2014, p. 57)



A paisagem em Glissant é sem nuances de luzes. Ela não é espaço abstrato da incursão da subjetividade, de viagens interiores *à la recherche du temps perdu*. Face a uma coletividade fragmentada, a um real colonizado instituído pelo olhar do outro, a poética glissantiana força o olhar a atravessar a paisagem – aparência, e deixar-se penetrar pela força e fermentação da gleba, da ebulição e convulsão dos elementos. Sua poética intenciona descolonizar o real, criar a relação olhar, sentir - paisagem-cultura da coletividade martinicana, descolonizando o imaginário e impulsionando, dessa maneira, o ato político transformador. A consciência histórica e política que constitui uma coletividade enquanto povo só é possível a partir do enraizamento, do adensamento cultural dessa coletividade em sua paisagem particular que lhe dá o chão, o peso da terra, o que lhe permite viver a Relação sem desamarrear-se do que constitui a sua especificidade e sem diluir-se nos modelos culturais standardizantes e ideologicamente impostos.

A paisagem glissantiana é terra espessa cujas entranhas guardam as histórias, as lendas que irrigam a escrita. A intenção poética do autor-narrador busca “compor um mapa” do lugar cultural da coletividade martinicana, enraizando-a em seu entorno geopolítico. A história está contida na densidade da terra e a escrita escava e reabre as suas veias. A escrita tece a trama imbricada da história da coletividade martinicana com a sua paisagem, reinscrevendo e retraçando o seu longo processo de resistência cultural: o rastro das lutas enfrentadas pelos Arawaks e Caraíbas; a resistência cultural dos africanos, no decorrer dos séculos, ao modelo escravocrata e assimilacionista; as histórias narradas pelos ancestrais, pelos contos crioulos, pelas mulheres, homens e crianças do povo em sua existência cotidiana; as catástrofes naturais (as histórias de ciclones, de erupções vulcânicas, de tempestades, de tremores de terra), que religam o passado ao presente, em uma coletividade cuja consciência temporal não foi estruturada.

No país/paisagem glissantianos, a terra é escrita na sua continuidade geográfica como uma só faixa/força que desce da floresta das montanhas (*les Hauteurs*), e precipita-se pelos morros e savanas até o litoral. Ela é reescrita na sua densidade histórica ocultada pela História. A floresta é sombria intrincação de verdes, vegetação compacta, troncos nodosos, matos, cipós entrelaçados, terra vermelha, umidade que germina e apodrece no seu ventre, troncos, galhos, raízes, folhas, barro, obscuridade densa, rochas, vulcão. A floresta contém nas suas fendas e trilhas os rastros da memória esquecida, negada, cuja perda se constituiu o buraco negro da coletividade martinicana de hoje.

Papai, ela cantou. Papai Longoué, disse o homem. Eles começaram dessa maneira a longa fala que desfilariam de ano em ano através de tantos descendentes cada vez mais ignorantes das palavras verdadeiras e desta forma tentariam, o tédio dos dias e a fome de ignorância corroendo-os por dentro, saber pelo menos porque eles engoliam o ar deste lugar, lugar que desaparecia tão rapidamente de suas cabeças e de seus sonhos para plantar-se somente na porção deles mesmos onde nada mais mexia, afastada da vida simples caiada (LCC, p.75-76).

Espaço da resistência cultural dos marrons e *quimboiseurs* (os curandeiros videntes), a floresta glissantiana preserva os resíduos culturais das culturas tradicionais transplantadas para

as pequenas Antilhas Francesas, bem como a relação mágica e de luta pela sobrevivência que os primeiros africanos desembarcados estabeleceram com a nova terra. A personagem Cinna Chimène que Ozonzo encontrara na mata quando criança, e que, de maneira premonitória, nomeara “Clareira” (“seu nome a havia designado para traçar clareiras”), mergulha na floresta densa, não ainda violada pelos homens. Nesta floresta real e imaginária, mistura sua carne à terra negra, e então sua consciência *bredouillée* (“turva e precipitada”) conseguirá reatar a trama entre as palavras, “relâmpagos de sons na sua cabeça” e as raízes rizoma da terra – memória da história ocultada. A partir do mergulho neste “fundo batismal” decifrará a sua obscuridade saindo enfim da noite que a consumia.

O narrador fusiona o mar e a floresta: as imagens do mar entrelaçam a vegetação e a floresta torna-se um mar revolto, redemoinho de galhos, hulha de milhares de sons marinhos. Os vocábulos em “dé”, que indicam o movimento precipitado do real, revolteiam, revolucionam o real, como se fossem os primórdios do mundo.

Ela mergulhou (como por um apelo das profundezas e dos tremores do mar...) [...] no ventre inviolado da floresta onde seu primeiro nome a havia designado para traçar clareiras [...] o corpo pouco a pouco tornado indivisível do entrelaçamento de verdes no qual ela banhava, sua consciência mais densa e balbuciante que o entrelaçamento de lianas no qual se enraizava, as palavras reviradas em seu coração “à grands balans” enquanto ela se precipitava nas ravinas [...] e ela corria em todas as direções através de seu medo e seu desvario até exatamente esta primeira noite [...] e os galhos derramados espriavam-se sobre ela e do fundo das ondas vinham as vozes surdas de milhares de animais e na crista da onda a espuma de seus infinitos ruídos; ela, afogada viva no mais profundo deste redemoinho no qual ela quase sufocava: então ela sofreu o primeiro rompimento da voz não a voz que alçamos a torto e a direito sem pensar mas a lâmina que murmuramos na cabeça e que repercute atrás do coração com o mesmo barulho de um curso d’água que deságua - e ela viu as palavras desfilarem diante dela e atravessá-la, como se ela fosse apenas uma varanda escura aberta dentro desta noite. Assim, pela primeira vez, rompendo em si mesma a barreira entre tantas palavras diferentes contrárias, ela desvendava a noite (LCC, p. 72-73-74).

Ao centro, a paisagem da cana-de-açúcar, morros, vales e savanas onde estão inscritas, sulcadas, a memória do sistema de plantações e das torturas da escravidão, e a morte da produção, denunciada na presença das carcaças das usinas em ruína. O trabalho escravo nos campos de cana sob o sol cáustico paralisa, imobiliza e as personagens banham na opacidade de sua bruma que entorpece e queima as cabeças por dentro. No centro, a presença igualmente do universo miserável das chamadas *cases* (choupanas): precárias moradias, assoalho de terra, teto de zinco, rodeadas pelo barro. O sofrimento, o aviltamento, a submissão e a não relação configuram a esterilidade presente tanto na terra quanto na cultura martinicanas.

O barraco é o povoamento, lá onde estão empilhados os homens; o barraco é um vasto buraco de solidão, um interior aspergido de lama e de sol debaixo do zinco quente. Uma

delinqüência em forma de habitação. E ela vai se concentrando em burgos, em cidades sujas, apertadas, periferias diluídas até as folhagens espessas, espaiadas até o ventre do mar (RADFORD, 1982, p. 61).

Finalmente, ao sul, o litoral, praias transformadas em espaço de turismo, vendidas em lotes aos europeus:

O sul enfim, onde os cabritinhos se divertem. A agitação das areias, esquecidas de tantos que cavalgaram os troncos de coco, tentando no passado ir ao encontro de Toussaint Louverture no país do Haiti. Eles morreram no sal do mar. Seus olhos naufragam em nosso sol [...] Estas praias estão sendo leiloadas. Os turistas as reclamam. Última fronteira, onde são visíveis nossas errâncias de ontem e nossas perdições de hoje (GLISSANT, 1981a, p. 21).

Esta imagem das Antilhas transformadas em produto turístico é citada por Jameson (1995), quando de sua análise do filme de Solanas *El viaje*, narrativa fílmica que nos parece introduzir no cinema a “nova narrativa épica” defendida por Glissant no campo das literaturas:

A nova literatura épica começara a aparecer a partir do momento no qual a totalidade-mundo terá começado a ser concebida como comunidade nova. Ela estabelecerá Relação e não exclusão. Ela abandonará o ser, para maravilhar-se com o imaginário do sendo, de todos os “sendos” possíveis do mundo (GLISSANT, 1995, p.51).

Esta, contrariamente às narrativas épicas fundadoras de uma comunidade particular e da permanência de seu ser, incorpora o Diverso da Totalidade-Terra realizada e estabelece a relação entre a comunidade do escritor/poeta e a “comunidade-mundo”, pois “a Relação verdadeira não se dá entre o particular e o universal, mas entre o lugar e a totalidade-mundo” (GLISSANT, 1995, p.78):

Embora não se possa dizer ainda que corporifique uma tendência, e menos ainda um movimento, ele apresenta, no entanto, uma idéia única e idiossincrática de como a narrativa fílmica pode, hoje em dia, recobrar seu poder político. Trata-se do filme épico *El viaje*, de Fernando Solanas, no qual um jovem da Terra do Fogo, fugindo de uma família e uma escola opressoras, sai viajando pelo continente em busca de seu pai. Na viagem, ele termina por chegar a Oaxaca, depois de atravessar toda a extensão e variedade das geografias sul-americanas, tanto políticas quanto físicas [...] É uma verdadeira antologia de paisagens que vão desde a armação de um galeão antigo até as estarrecedoras vias marinhas de uma Buenos Aires inundada, passando por caminhos que freneticamente atravessam o barro da floresta tropical amazônica, o frio agudo e úmido das aldeias andinas, uma Brasília geométrica de tipo desenho animado, e o poster turístico tropical de uma palmeira no meio do Caribe ou o silêncio sagrado de Monte Albán [...] (JAMESON, 1995, p. 140-141).

A escrita glissantiana escava a história soterrada por essa imagem – aparência da praia vazia, e reescreve o ardor das areias e dos homens, o silêncio dos morros ao longe, a turvação dos pântanos, e o impenetrável do mangue, a floresta litorânea. As praias também guardam os rastros da memória. As areias ardentes ainda ouvem os ecos da dor do tráfico cujo pranto transborda das

profundezas do oceano. E o vento ainda conta aos homens a história dos africanos que tentaram escapar de seu tormento e atravessar o mar do Caribe para lutar ao lado de Toussaint Louverture, em São Domingos, hoje Haiti, ao final do século XVIII. A escrita glissantiana ancora o mar e o oceano à terra, à coletividade martinicana, à sua paisagem, fazendo ressurgir das profundezas marítimas – imensidão impenetrável – a sua história depositada nas vozes do vento.

Paradoxalmente, o mar, neste universo antilhano, permanece quase que inabitado, apagado da memória coletiva. Ele simboliza o medo, se assemelha à lembrança do tráfico, esta longa viagem tingida de vermes, de ferros nos pés, uma náusea de mar, deportação que representará para sempre o desenraizamento e o exílio (RADFORD, 1982, p. 53).

No universo glissantiano, as praias, que nos períodos de invernagem são invadidas pelas areias escuras, são uma espécie de braço atado às montanhas, às profundezas do vulcão. Elas têm entranhas, poças de larvas vulcânicas que negam a sua aparente imagem.

Sob a imagem convencional, tal qual a vimos ampliada – ou reduzida – nos filmes publicitários, nos Estados Unidos ou no Japão, imagem luxuosamente mortífera através da qual se vende um país (“As Antilhas ao alcance das mãos”) [...] obstinam-se em aterrar este mangue, para nela instalarem a patente de zonas industriais, templos de consumo. Mas o mangue ainda resiste. Meus amigos me levaram até lá, me fazendo derivar em busca dos orifícios incandescentes, estas vazantes de água vermelha, que latejam suas queimaduras, por toda parte, no meio dos “palétuviers”<sup>17</sup>. Reencontro, então, mais significativa pra mim que nestes tempos nos quais vagabundava criança, a fala do vulcão, que recobre todas estas cavidades (GLISSANT, 1990, p. 221-222).

### 5.1.9 A ESCRITA DE ÉDOUARD GLISSANT E A PRODUÇÃO DISCURSIVA DO “NÓS” COLETIVO

Porque se eu, por minha vez, examino o Ocidente, percebo que, decididamente, este nunca cessou de conceber o mundo primeiramente como solidão e em seguida como imposição - do Ocidente [...] Então, agora, só posso esboçar esta verdade: eu me agrupo ao eu que constitui o nós de um povo; porque nasço com ele às evidências de sua história, de seu país, de sua, muito em breve, relação consentida com o outro. E mesmo que eu vivesse de forma truncada ou desnaturada, seria ainda na sequência de uma história deste nós: eu seria uma transformação do nós, que comigo “aqui”, diz eu (GLISSANT, 1997a, p. 38).

Em nossa análise da narrativa de LCC, buscamos compreender a maneira como Glissant aborda a questão da inexistência, na sociedade martinicana, de um projeto coletivo que esteja sedimentado em um Nós consciente, capaz de representar e unificar o seu povo.

Assim sendo, podemos observar, ao longo da trama, a presença de pelo menos dois movimentos que nos parecem complementares: por um lado, a denúncia da fragmentação da coletividade, bem como a existência de um Nós coletivo alienado; por outro lado, a proposta utópica

<sup>17</sup> Tradução: siribeiras.

de um Nós coletivo que se tornaria possível, a partir da conscientização coletiva das negatividades impostas ao povo martinicano pelo colonizador.

O Nós alienado, que é o Nós descentrado, desenraizado, veicula a ideologia dominante e está presente no discurso elitista, no discurso da mídia, bem como no discurso popular que o reproduz.

Em sua crítica ao discurso dominante, o narrador (que representa a voz do autor) ironiza uma de suas principais características: a impessoalidade do sujeito, expressa mediante o uso reiterado do pronome impessoal *on*<sup>18</sup>. Esta estratégia de denúncia através da ironia é muito explorada na narrativa de LCC. Um exemplo do emprego hiperbólico dessa estratégia, utilizada de forma paródica, é fornecido pela narrativa da querela entre dois vizinhos, *Alivon* e *Cocognon*:

Cocognon querelava como seu vizinho Alivon. Todo mundo dizia que era por causa dos “on”. Havia nestes nomes “on” demais para um mesmo lugar (LCC, p. 147).

A este Nós alienado, contrapõe-se o Nós que se quer objetivo, racional, da elite intelectual masculina, bem como os diferentes Nós dos excluídos do sistema, que são as personagens centrais do romance. Esta elite intelectual está impregnada de saber ocidental, é fascinada pelo ocidente e seus valores; ela reproduz em seu discurso, um humanismo abstrato universalizante, também desconectado da realidade histórico-cultural da coletividade martinicana. Ao seu discurso e às suas atitudes, o narrador contrapõe a lucidez aberta ao conhecimento e ao mundo, enraizados na terra, através da personagem Marie Celat que representa na narrativa uma espécie de duplê do narrador e de suas reivindicações culturais:

Marie Celat tinha ficado parada à beira deste precipício no qual lançamos tantas rochas, desarraigadas do tempo. Talvez ela tenha olhado mais longe que qualquer um de nós no abismo [...] Como se ela tivesse se fabricado e polido a si mesma, criando sua força deste seu olhar, e nos deixando entregue aos nossos balbucios de fazedores de palavras. Ela se permitia julgar as palavras. Nós estávamos então transportados em abrir ao mundo inteiro a parte de chão onde crescíamos; o fim da guerra trazia um balão de oxigênio, um desejo louco de deixar tudo e de voar para lá: esquecendo que o buraco existente aqui permanecia aberto. Pensávamos que necessitávamos de oxigênio, mas o que nos faltava era a terra. E quando alçávamos nosso voo como seres inspirados (depois do exame de admissão na sexta série, nos tornávamos letrados, privilegiados do saber, dizia-se de alguém para situá-lo ou defini-lo: trata-se de uma pessoa de grande cultura) e que começávamos a delirar sobre a poesia que nos haviam ensinado, nos exacerbando ao extremo e nos incluindo como voluntários no pacífico exército dos grandes falantes [...](LCC, p. 171).

O Nós do narrador, cáustico e lúcido como a personagem Mycéa, coloca o dedo na ferida coletiva para que a dor desperte na comunidade martinicana a consciência da alienação. Denuncia essas representações de um Nós que “desancora” a coletividade de seu espaço-tempo, transformando-a em ilha flutuante, desancorada de seu arquipélago.

<sup>18</sup> Equivalente em português de “a gente”, ou do pronome neutro “se” – exemplo: “falou-se em nome de”, “agiu-se em prol de”.

Este Nós do narrador, que assume e inclui toda a comunidade martinicana, visando despertar a consciência coletiva, destrói as falsas representações identitárias, elucidando a espiral das negatividades históricas que se inscreveram no imaginário coletivo de forma recalçada.

O narrador refaz então o inventário do que foi negado, banido, e que impediu o povo martinicano de criar a relação com a sua terra e produzir a sua cultura: os laços perdidos entre a coletividade e a sua história, o inconsciente marcado pela dor, a contradição entre a sua ancestralidade africana e a África impossível, a carência de uma linguagem, os laços não atados com a nova terra, o Caribe, e a América.

O que foi ocultado transforma-se em rastros que a narrativa percorre e acumula, como uma espécie de magma, nas falas das personagens: pedaços de histórias que se metamorfoseiam e se mesclam umas às outras, a lendas do país de antes e aos contos crioulos.

Entretanto, ao inventariar tais pistas socialmente recalçadas, fazendo-as emergir na narrativa enquanto carência e impossibilidade, o narrador, através do movimento da ausência-presença, transforma o não dito em dito, tecendo, dessa maneira, a teia dessa identidade possível e necessária à sobrevivência da coletividade.

Nesse sentido, podemos dizer que o Nós do narrador em LCC é utopicamente performático porque afirma uma fala comum possível a todos os martinicanos, como muito bem explica Maingueneau (1991, p. 110):

Este “nós” que inclui outros sujeitos além do próprio emissor constitui, na verdade, uma espécie de golpe de força discursivo, uma vez que coloca a fala como sendo comum a todos, sem evidentemente verificar se os sujeitos integrados estão de acordo; ele possui um valor performativo, devido ao fato de que ele realiza o que a palavra expressa: afirmar uma fala comum [...] Disto resulta uma dissimetria entre aquele que enuncia, o emissor, e aquele que com ele, co-enuncia este “nós”. O que importa para este último não é identificar o eu que primeiramente emitiu esta frase, servindo-se do nós, mas sim saber se ele aceita entrar neste “nós”, se ele aceita nele assumir o lugar deste “eu”. Este “nós” está constantemente em expansão, e é através desta expansão que a comunidade se une, se solidifica. Mas esta expansão imaginária se desenvolve em um espaço conflitante no qual o nós choca-se contra as forças hostis, marcadas pelo “on”. Por conseguinte, o essencial não é o nós, mas as estratégias discursivas nas quais ele está engajado.

O narrador empreende então a elucidação e a denúncia das causas que levaram ao esfacelamento coletivo e à elaboração social de falsos nós (o Nós-simulacro, o Nós-delirante), desde o “País-de-Antes” (África) ao “País-de-Agora” (Martinica), dominado pela política assimilacionista e alienante, introjetada na comunidade pelo “outro” colonizador e as elites cooptadas.

Através das narrativas de vidas inseridas no cotidiano sofrido da luta pela sobrevivência, desde o tempo das plantações até a nossa era contemporânea, o narrador empreende a elucidação do porquê da inexistência na sociedade martinicana atual, de relações estruturantes que permitam a inserção da comunidade de uma forma equilibrada em sua terra e em seu entorno. Esta não inserção provoca a fragmentação, tanto do sujeito coletivo, quanto do sujeito individual.

Buscamos repertoriar, em nossa análise, alguns paradigmas, bastante recorrentes na escrita de LCC, que nos pareceram pertinentes na elaboração glissantiana da espiral do processo identitário da coletividade martinicana. Estes paradigmas aqui apontados teriam se constituído como “negatividades” ou “impossibilidades”, ao nível inconsciente, no seio da comunidade martinicana.

São eles:

- a não relação dos martinicanos com a sua ancestralidade e com o seu passado marcado pela dor;
- a não relação dos martinicanos com a sua história, e conseqüentemente, a ausência de consciência histórica;
- a não relação dos integrantes da comunidade entre si;
- a não relação dos martinicanos com o seu meio ambiente;
- a não relação histórica e geográfica da Martinica com as ilhas que constituem o arquipélago do Caribe e seu conseqüente isolamento;
- a não relação da Martinica, enquanto povo e cultura autônomos, com o resto do mundo.

O objetivo perseguido pelo narrador é o de reverter esse processo, metamorfoseando essas negatividades (através do ato político-poético de nomeá-las), em positivities a serem construídas pela coletividade.

O narrador visionário anseia pela construção da sociedade martinicana independente econômica, cultural e politicamente, bem como pela sua inserção política, econômica e social no seu ecossistema constituído pelo arquipélago do Caribe - condição *sine qua non* de sua inserção na Relação como uma cultura autônoma.

Chamoiseau, poeta e discípulo da poética e do pensamento glissantiano, ao expressar-se sobre o trabalho de transformação do olhar, do imaginário, e do pensamento do poeta e de sua respectiva coletividade, diz o seguinte sobre o seu País/paisagem, a Martinica:

Podia fazê-lo agora: marcar “País”, não marcar “ilha” a fim de melhor me desembaraçar da carga que esta palavra carrega. Pensar País e ver País: viver o meu país em suas profundezas, nestes seus ecos que levam ao Lugar. Carregar estas espessuras que me dilatam para além dos estratos geológicos, estes espaços que em mim habitam para além dos horizontes, e que nascem de minha vida na fortuna da existência. Eu estou vivo! Eu estou vivo! [...] Escrever o que acabo de escrever pode desvelar estes infinitos que a dominação nos leva a chamar de ilha (ou pequeno país, país periférico) com todos os estreitamentos que a dominação associa a estas palavras (CHAMOISEAU, 1994, p. 245).

Contraopondo-se a estas “negatividades” ou “deposições” acumuladas pela coletividade martinicana, o narrador tece, através de eixos semânticos precisos, os elos que unem a coletividade ao seu referencial espacial e temporal (ao seu passado, à sua história, à sua paisagem, à sua

linguagem) criando a utopia concreta da Martinica enquanto país/ paisagem/ cultura existindo dentro da “Relação”.

Mas esse desejo utópico transformador solicita e apoia-se na “vontade” dos martinicanos enquanto força capaz de reverter o processo histórico.

Nesse sentido, podemos identificar dois grandes eixos semânticos na narrativa de LCC que expressam:

I. A não relação dos martinicanos com a sua terra. Neste eixo semântico, figuram:

a) Vocábulos em “dis”: partícula que indica “separação”, como nos seguintes exemplos:

*Et comme il s'était séparé de Cinna Chimène (on n'avait rien tenté, ni elle non plus, pour dissiper l'épaisseur de séparation) pour la raison qu'elle et lui souffraient le même manque, ainsi accumulèrent-ils entre eux, l'enfant opiniâtre et l'homme analphabète – parce qu'ils étaient la même nature disloquée en deux corps irréconciliables – tout ce qui d'inconnu leur était donné à même la peau [...] (LCC, p. 49).*

E como Pythagore tinha se separado de Cinna Chimène (não se havia tentado nada, nem ela tampouco, para dissipar a espessura da separação) pela simples razão que ela e ele sofriam a mesma falta, assim acumularam entre si, a criança obstinada e o homem analfabeto - porque eram a mesma natureza deslocada em dois corpos irreconciliáveis - todo o desconhecido que lhes era dado viver na própria pele [...] (LCC, p. 49).

*Et de ne pas le savoir, étant torturé du besoin de ce savoir, enferma donc Pythagore dans l'errance du songe. Et avec lui nous enferma (moi disjoints qui nous acharnions chacun vers ce nous [...] (LCC, p. 42).*

E de não sabê-lo, sendo torturado pela necessidade deste saber, enclausurou Pythagore na errância do sonho. E com ele nos enclausurou (eus disjuntos que perseguíamos cada um este nós) [...] (LCC, p. 42).

b) Vocábulos em “dés”, “des”, “dé”, “de”: partícula que indica privação, separação, afastamento, como nos seguintes exemplos:

*Marie Celat s'était donc arrêtée au bord de ce gouffre où nous avons jeté tant de roches, dessouchées du temps. Peut-être regarda-t-elle plus loin qu'aucun de nous dans le gouffre. (LCC, p. 171)*

Marie Celat tinha parado à beira deste abismo no qual lançamos tantas pedras desarraigadas do tempo. Talvez ela olhasse mais longe que nenhum de nós neste abismo (LCC, p. 171).

*Procession des dédoublés (LCC, p.171)*

Procissão dos desdobrados (LCC, p. 171).



*Trois verbes que nous vénérons: avoir savoir pouvoir. Le verbe vivre n'est plus conjugué [...] Mais si tu n'aimes pas le pays où tu vis, personne ne l'aimera pour toi. Sinon sur des dépliants, faisant des mines émerveillées, comme on aime un soleil couchant. (LCC, p. 238)*

Três verbos que nós veneramos: ter saber poder. O verbo viver não é mais conjugado [...] Mas se você não ama o país no qual você vive, ninguém o amará por você. Senão nos folhetos, mostrando rostos maravilhados, tal como se ama um pôr do sol. (LCC, p. 238)

c) A ideia de *néantisation* [redução ao nada]:

*Seulement son corps, car elle ne savait certes pas ce qui, au travers de la cérémonie que le directeur se jouait à lui-même beaucoup plus qu'il ne la destinait à ses élèves béants, l'atteignait comme une roche. Elle était bien incapable de trouver dans sa pensée l'endroit précis où le flux des paroles du directeur brusquement bifurquait vers des territoires de néant. Elle était assise, volonté grège de vaincre les mots à la course ou de les terrasser au corps à corps. (LCC, p. 48)*

Somente seu corpo, porque ela não sabia certamente o que, através da cerimônia que o diretor representava a si mesmo muito mais do que a destinava a seus alunos boquiabertos, a atingia como uma rocha. Ela era incapaz de encontrar em seu pensamento o lugar preciso onde o fluxo das palavras do diretor bruscamente bifurcava em direção a territórios do nada. Ela estava assentada, vontade em estado bruto, de vencer as palavras em sua disparada ou de abatê-las no corpo-a-corpo (LCC, p. 48).

*[...] le ceci avait commencé des temps et des temps auparavant dans un pays sans nom dont il ne restait pièce [...] (LCC, p. 23).*

[...] o isto havia começado tempos e tempos atrás em um país sem nome do qual não restava nada [...] (LCC, p. 23).

*Que peut-il penser, dans cette inouïe solitude où l'Histoire l'a relégué, dans la désolation ensoleillée de ce débarquement? Lui dernier déporté de la Traite, après combien de nuits de veille désespérée sur l'Océan [...] que pouvait-il voir de nous sinon la pierre éteinte de nos sourires, le ramage mort de nos gestes? (LCC, p. 38-39).*

O que pode ele pensar, nesta enorme solidão à qual a História o relegou, na desolação ensolarada deste desembarque? Ele, último deportado do tráfico, após quantas noites de vigília desesperada no Oceano [...] que podia ver de nós senão a pedra apagada de nossos sorrisos, a ramagem morta de nossos gestos? (LCC, p. 38-39).

*Regardez que tout va pour tarir quand tu descends, que tout va pour brûler quand tu montes (LCC, p. 191).*

Observe que tudo está ressecando quando você desce, que tudo está queimando quando você sobe (LCC, p. 191).

*Midi sonnante ne perce pas la profondeur. Aucune éclaircie: ni dans la moiteur des feuilles ni dans l'épaisseur des mots. Pas un éclair dans la cervelle, pas l'ombre d'un pays, quand même effacé. Seulement l'accablement, si monotone qu'il en devient léger. Imperceptible, et d'autant plus massif.* (LCC, p.143-144)

O toque do meio-dia não trespassa a profundidade. Nenhuma clareira: nem na umidade das folhas nem na espessura das palavras. Nem um relâmpago na cabeça, nem a sombra de um país, nem que seja apagado. Somente o abatimento, tão monótono que se torna leve. Imperceptível, e por isso mesmo mais maciço (LCC, p. 143-144).

d) A ideia de *trou* (buraco), como nos seguintes exemplos:

*[...] et qu'ils avaient peiné à vivre ensemble pour la raison qu'ils ressentiaient la même brûlure, portaient le même trou dans la tête* (LCC, p. 44).

[...] e que haviam penado em viver juntos devido ao fato que sentiam a mesma queimadura, carregavam o mesmo buraco na cabeça (LCC, p. 44).

*Marie Celat répondait à Mathieu: Nous sommes tous en rupture. Que voulait-elle supposer? Sans doute que nous savions et que nous ne savions pas reconnaître ce trou qui nous séparait de tant d'obscurs réduits de la naissance et que nous tâchions pourtant de remplir de combien de roches, sans compter les cris poussés vers la terre quand nous dévalions nos vidés de Carnaval ou d'élection* (LCC, p. 174).

Marie Celat respondia a Mathieu: Nós estamos todos em ruptura. O que ela queria supor? Sem dúvida que sabíamos e que não sabíamos reconhecer este buraco que nos separava de tantos obscuros redutos do nascimento e que entretanto tentávamos preencher com quantas rochas, sem contar os gritos lançados em direção à terra quando nos precipitávamos em nossos esvaziamentos - cordões de Carnaval ou de eleição (LCC, p. 174).

*Voici le moment venu de connaître que nous ne continuerons pas à descendre en mélodie la ravine; qu'arrivés au bord de ce trou du temps nous dévalons plus vite en sautant de roche en roche. Sommes nous dans le regard de Liberté? Parlons-nous au passé comme la femme sans nom? Arrêtons-nous la roue de la machine, du même geste qu'Adoline? Ou bien plutôt nous béons là devant la muraille de lianes, cherchant le trou par où passer?* (LCC, p. 137-138).

Eis chegado o momento de conhecer que não continuaremos a descer em melodia a ravina; que uma vez que chegamos à beira deste buraco do tempo nos precipitamos mais depressa saltando de rocha em rocha. Estamos no olhar de Liberté? Falamos no pretérito perfeito como a mulher sem nome? Paramos a roda da máquina, com o mesmo gesto de Adoline? Ou antes, ficamos boquiabertos lá diante da muralha de lianas, procurando o buraco por onde passar? (LCC, p. 137-138).

e) A ideia de acumulação, como nos seguintes exemplos:

*Car ce qu'on devine en idées ou qu'on expose en mots devient tellement étranger à ce qu'on accumule en soi comme roches* (LCC, p. 189).

Porque o que adivinhamos em idéias ou expomos em palavras se torna tão estrangeiro ao que acumulamos em nós como rochas (LCC, p. 189).

*[...] nous éprouvions pourtant que de ce nous le tas déborderait, q'une énergie sans fond le limerait, que les moi se noueraient comme des cordes, aussi mal amarrées que les dernières cannes de fin de jour, quand le soleil tombe dans l'exténuement du corps [...]* (LCC, p. 15).

[...] nós experimentávamos, entretanto, que deste nós o acúmulo transbordaria, que uma energia sem fundo o limaria, que os eus se atariam como cordas, tão mal amarradas quanto as últimas canas de fim de dia, quando o sol cai no corpo extenuado [...] (LCC, p. 15).

*La foule des mémoires et des oublis nous déporte, le charivari précipite [...]* (LCC, p. 137).

O acúmulo das memórias e esquecimentos nos deporta, a gritaria nos precipita [...] (LCC, p. 137).

*Tout recommença comme avant, à supposer que nous ayons pu choisir entre un avant et un après. Peut-être même que nous comprenions ce bloc sans rémission que faisaient l'avant-après réunis indistincts, rien qu'à écouter par exemple la compagne d'Euloge qui était aussi la manman d'Adoline* (LCC, p. 89).

Tudo recomeçou como antes, se supusermos que pudemos escolher entre um antes e um depois. Talvez até que compreendêssemos este bloco sem remissão que constituíam o antes-depois reunidos indistintos, apenas ouvindo, por exemplo, a companhia de Euloge que era também a mamãe de Adoline (LCC, p. 89).

f) A ideia de *éparpillement* (dispersão) como nos seguintes exemplos:

*(Ils: nous tous, éparpillés par la cendre de cette eau, chacun peut-être renfermé dans son dommage [...])* (LCC, p. 100)

(Eles: nós todos, dispersos pela cinza desta água, cada qual talvez trancafiado em sua avaria [...]) (LCC, p. 100).

*Ni Cinna Chimène ni Pythagore ne se demandèrent ce qui avait grandi entre eux comme un champ d'épines. La vie était ainsi. Ce n'était même pas à se poser des questions. L'auraient-ils fait qu'ils n'eussent pour autant jamais deviné que le champ d'épines recouvrait le souvenir impossible (qui avait pris corps dans l'épaisseur tremblante d'un four à charbon ou s'était éparpillé au vent comme un brûlis d'avant les labours) d'une catastrophe dont le mot Odonno résumait l'écume frêle et révocable [...]* (LCC, p. 44).

Nem Cinna Chimène nem Pythagore não se perguntaram o que havia crescido entre eles como um campo de espinhos. A vida era assim. Não valia a pena ficar se interrogando. Tivessem-no feito e nem por isso teriam adivinhado que o campo de espinhos recobria a lembrança impossível (que havia tomado forma na espessura trêmula de um forno de carvão ou havia se dispersado ao vento como uma queimada de antes das araduras) de uma catástrofe cujo nome Odonon resumia a espuma tênue e revogável [...] (LCC, p. 44).

*C'est un Nègre rafistolé', disaient-ils, sans qu'un quelqu'un demande si cela signifiait un Nègre ramené (par une opération inconnue) de sa négrierie, ou un Nègre recomposé à partir de tant d'éléments qui s'étaient jadis éparpillés sur l'Océan avant d'être à nouveau soudés en un sur la terre d'ici* (LCC, p. 53).

É um Negro remendado', eles diziam sem que qualquer um perguntasse se isto significava um Negro retornado (por uma operação desconhecida) de sua negritude, ou um Negro recomposto a partir de tantos elementos que se tinham em outros tempos dispersos sobre o oceano antes de serem novamente reunidos em um sobre a terra daqui (LCC, p. 53).

*Liberté récita les pans de mots (ni temenan kekodji konon) que Melchior lui avait enseignés; les traces éparpillées de la langue ou plutôt des langues concentrées dans les soutes de la Rose-Marie et qui s'étaient volatilisées au vent d'ici* (LCC, p. 123).

Liberté recitou os pedaços de palavras (ni temenan kekodji konon)<sup>19</sup> que Melchior lhe havia ensinado; os rastros dispersos da língua, ou antes, das línguas concentradas no convés do Rose-Marie e que se tinham volatilizado ao vento daqui (LCC, p. 123).

g) A ideia de tumulto interno, como nos seguintes exemplos:

*Nous nous évadions pourtant des Plantations quand nous courions les vidés du Carnaval: mais c'était pour le plaisir d'avalier l'espace; car en ce si absolu moment où il nous était donné de déborder partout hors des limites réglées, nous nous renfermions dans le tournis de la course et ne regardions pas plus autor de nous. Le Carnaval était pour nous retirer en nous-mêmes, dans la spirale de l'ivresse, et y fréquenter les masques-miroirs où un passé d'au-delà les eaux nous guettait* (LCC, p. 58-59).

Nós nos evadiamos, entretanto, das plantações quando corríamos nos cordões-esvaziamentos do Carnaval: mas era pelo prazer de engolir o espaço; pois neste tão absoluto momento onde nos era dado transbordar por toda parte fora dos limites regulamentados, nos fechávamos na vertigem da corrida e nem por isso olhávamos mais à nossa volta. O Carnaval era para nos retirarmos em nós mesmos, na espiral da embriaguez, e aí frequentar as máscaras-espelhos onde um passado para além das águas nos espreitava (LCC, p. 58-59).

*Mais ne sont-ils pas (et y compris les incolores qui s'échinent savamment sur la trace des Arrivants, persuadés qu'ils se grandissent en science et connaissance d'être ainsi distingués par ces Autres, et qui bientôt peut-être les suivront dans leur errance) partie de nous,*

<sup>19</sup> No apêndice de LCC, página 248, intitulado "1. A propósito de alguns vocábulos que nos são muito específicos", o autor cita uma variação desta frase: "Ni tamanan dji konon, etc" e explica o seguinte: rastros (ou resíduos) de uma das línguas do país africano, provavelmente deformados, dos quais não procede esclarecer o sentido.

*partageant l'ignorance et son lancinant revers (le désir) comme un linge trop juste sur des corps trop intenses?* (LCC, p. 30).

Mas não são eles (e inclusive os incolores que se esforçam sabiamente no rastro dos Chegantes, persuadidos de que crescem em ciência e conhecimento por serem assim distinguidos por estes Outros, e que logo talvez os seguirão na sua errância) parte de nós, partilhando a ignorância e seu lancinante reverso (o desejo) como um tecido por demais justo sobre corpos intensos demais? (LCC, p. 30).

h) A ideia de cristalização das negatividades, de um nó atado no tempo:

*Quelle nuit et quelle lumière se sont-elles nouées pour nous cacher le sens et nous donner l'ardeur de ce temps?* (LCC, p. 16).

Qual noite e qual luz se ataram para nos esconder o sentido e nos dar o ardor deste tempo? (LCC, p. 16).

i) A ideia de destruição e de morte:

*Et donc, cet appel bourré de mort d'âme qu'il poussa sur la chaleur et le sec de midi [...]* (LCC, p. 19).

E, então, este apelo pleno da morte da alma que ele [Pythagore] lançou no calor e no seco do meio-dia [...] (LCC, p. 19).

*Le cyclone du temps noué là dans son fond: où il s'est passé quelque chose que nous rejetons avec fureur loin de nos têtes, mais qui retombe dans nos poitrines, nous ravage de son cri* (LCC, p. 137).

O ciclone do tempo atado lá no seu fundo: onde se passou algo que nós rejeitamos com furor para longe de nossas cabeças, mas que recai em nosso íntimo, nos devasta com seu grito (LCC, p. 137).

*Et c'est ce berceement de la voix qui nous constitua d'abord, comme si nous devinions que Pythagore non plus ne voyait pas ce qui avait engendré le cataclysme primordial d'où nous étions issus, ni même s'il y en avait eu un, et qu'il ne faisait que partager avec nous une ignorance et un désir dont il avait été – on ne savait pourquoi – désigné pour porter la marque comme une brûlure sur l'épaule gauche ou la joue droite* (LCC, p. 30).

E é este embalo da voz que nos constituiu primeiro, como se nós adivinhássemos que Pythagore também não via o que havia engendrado o cataclismo primordial de onde tínhamos saído, nem mesmo se havia tido um, e que ele não fazia senão partilhar conosco uma ignorância e um desejo para os quais havia sido – não sabíamos por que – designado para carregar a marca como uma queimadura sobre o ombro esquerdo ou a face direita (LCC, p. 30).

II. A metamorfose desta não relação dos homens com a “sua terra”: a terra passa a inscrever-se enquanto presença cultural, país/paisagem que suporta a coletividade, introjetando-lhe densidade cultural. Temos então neste eixo semântico:

a) A presença de vocábulos em “dés” (“des”, “dé”, “de”):

*Je connais la ficelle pour désamarrer Pythagore peut marcher dans le tison ardent avec les doigts croisés sur la tête comme le fardeau de Dieu (LCC, p. 24).*

Eu conheço o barbante para desancorar Pythagore pode andar no tição ardente com os dedos cruzados sobre a cabeça como o fardo de Deus (LCC, p. 24).

*C'est la faute à papa Longoué, accusait-elle, on n'a pas idée de faire venir les gens pour ne rien leur dire, il est perdu dans toutes ces années qu'il n'arrive pas à débrouiller, il nous coule dedans, où vas-tu chercher un quimboiseur aussi impotent? Ainsi le vieillard visionnaire, dont le regard était tout tourné vers un pays qu'aucun de nous ne détaillait, et dont la ruse était de paraître s'éloigner si visiblement de nos absurdités de chaque jour, n'avait pas échappé aux dénigrement de Marie Celat [...] (LCC, p. 195-196).*

A culpa é de papa Longoué, ela acusava, não se tem a ideia de fazer vir as pessoas para nada lhes dizer, ele está perdido em todos estes anos que ele não consegue desembaralhar, ele nos faz afundar dentro, onde você vai achar um feiticeiro tão impotente? Assim o ancião visionário, cujo olhar estava todo voltado para um país que nenhum de nós detalhava, e cuja astúcia era a de parecer se afastar tão visivelmente de nossos absurdos de cada dia, não havia escapado às difamações de Marie Celat [...] (LCC, p. 195-196).

b) A presença da força do vento:

*Mathieu Béluse continuait le rond de son discours. Traitant des éoliennes ou de quelque autre manière d'utiliser le vent. Marie Celat n'entendait que ce vent qui battait dans sa tête. Ce vent venu du plus loin, qui déracinait les mots et fouillait le grand silence (LCC, p. 194-195).*

Mathieu Béluse continuava o redondear de seu discurso. Tratando das eólicas ou de uma outra maneira de se utilizar o vento. Marie Celat só ouvia este vento que batia dentro de sua cabeça. Este vento vindo do mais longe, que desenraizava as palavras e cavava o grande silêncio (LCC, p. 194-195).

c) O triturar das pedras do tempo:

*Nous pilons en poudre la roche du temps (LCC, p. 144).*

Nós pilamos em pó a rocha do tempo (LCC, p. 144).

d) O trançar as memórias e os esquecimentos:

*C'est à partir de ce trou débordé que déferla sur nous la foule des mémoires et des oublis tressés, sous quoi nous peinons à recomposer nous ne savons quelle histoire débitée en morceaux. Nos histoires sautent dans le temps, nos paysages différents s'enchevêtrent, nos mots se mêlent et se battent, nos têtes sont vides ou trop pleines* (LCC, p. 126).

Foi a partir deste buraco destampado que despencou sobre nós o acúmulo das memórias e dos esquecimentos entrançados sobre os quais nós penamos em recompor não sabemos qual história dita de forma despedaçada. Nossas histórias saltam no tempo, nossas paisagens diferentes se emaranham, nossas palavras se misturam e se entrecrocaram, nossas cabeças estão vazias ou cheias demais (LCC, p. 126).

e) A idéia de *quête*, de busca, de questionamento, de interrogação e elucidação do buraco identitário coletivo:

*Comment pister, sur tant de houles d'océan, la trace de quelque chose, tas hurlant de viande à vif, qui se fût appelé Odonno?* (LCC, p. 17-18).

Como pistar, em tantas vagas do oceano, o rastro de algo, amontoado de carne viva, que teria se chamado Odonno? (LCC, p. 17-18).

*Cela commença par des questions en rafale qu'il posait aux gens de rencontre sur les traces, dans les ravines [...]* (LCC, p. 25).

Aquilo começou por perguntas em borrasca que ele fazia às pessoas que encontrava nas trilhas das ravinas [...] (LCC, p. 25).

*Marie Celat cherchait. Elle traversait des bouffées d'absence, ses égarements. Le chaud du soleil courait sur le feu de sa peau, il en résultait des étincelles d'un froid intense inimaginable* (LCC, p. 197).

Marie Celat procurava. Ela atravessava golfadas de ausência, seus descomedimentos. O calor do sol corria sobre o fogo de sua pele, provocava faíscas de um frio intenso inimaginável (LCC, p. 197).

f) A ideia de *fouiller* (escavar, escarafunchar), *raviner* (escavar ravinas), *trouer* (furar, perfurar), *tarauter* (perfurar), *enfoncer* (penetrar):

*En vérité que faisaient-ils, les deux, que hasardaient-ils, sinon retrouver avec des mots, puisque qu'aucune autre matière ne poussait à leur entour, et façonner ou échanger, les débris de la beauté à quoi chacun peut prétendre et que nous ravinions partout dans le pays avec nos corps et nos cris, espérant sans le savoir que la beauté, par-delà toute misère et toute épreuve, nous unirait?* (LCC, p. 124).

Na verdade que faziam eles, os dois, o que tentavam, senão reencontrar com palavras, pois que nenhuma outra matéria não crescia em seu entorno, e modelar ou trocar entre si, os estilhaços da beleza à qual cada qual pode pretender e que escavávamos por toda parte no país com os nossos corpos e os nossos gritos, esperando, mas sem sabê-lo, que a beleza, para além de toda e qualquer miséria e de toda e qualquer provação, nos uniria? (LCC, p. 124).

*L'immensité nous a quittés. Nous taraudons le même carré de terre qui s'offre aux eaux de deux mers* (LCC, p. 32).

A imensidão nos deixou. Nós perfuramos o mesmo pedaço de terra que se oferece às águas de dois mares (LCC, p. 32).

*Ce quelque chose qui s'était dérobé (en nous et autour de nous) emportait et aveuglait. Marie Celat jouait une partie incalculable. Elle se gardait d'enfoncer plus avant dans "la question"* (LCC, p. 177).

Este algo que se havia dissimulado (em nós e à nossa volta) nos arrebatava e cegava. Marie Celat travava uma partida incalculável. Ela se guardava de penetrar mais adiante na "pergunta" (LCC, p. 177).

*Nous, qui avec tant d'impatience rassemblons ces moi disjointes; dans les retournements turbulents où cahoter à grands bras, piochant aussi le temps qui tombe et monte sans répit; acharnés à contenir la part inquiète de chaque corps dans cette obscurité difficile de nous* (LCC, p. 239).

Nós, que, com tanta impaciência, juntamos estes eus disjuntos; nas vira-voltas turbulentas nas quais nos sacudimos em grandes braçadas, escavando também o tempo que cai e sobe sem trégua; obstinados em conter a parte inquieta de cada corpo nesta difícil obscuridade de nós mesmos (LCC, p. 239).

O narrador utiliza, também, estratégias discursivas que lhe permitem reunir estes eixos significantes na mesma sequência narrativa, provocando assim o choque de imagens, o inusitado, que contrastadamente nomeia e elucida o não dito da carência coletiva, tornando-a quase insuportável.

Estratégias discursivas utilizadas pelo narrador:

O narrador utiliza-se, de forma recorrente, de certos procedimentos sintáticos que lhe permitem, no momento mesmo em que elucida o não dito, o recalcado (que constitui o paradigma das negatividades), inventariar as transformações estruturais necessárias à constituição de um "Nós" coletivo possível. Estes procedimentos instauram na narrativa o processo de "acumulação" do mundo real, reivindicado pelo autor enquanto estratégia de construção da identidade cultural.

Em LCC, a "acumulação", enquanto processo dinâmico, característico da realidade da existência humana na vida cotidiana, bem como da oralidade, é constitutiva do processo da escrita "glissantiana" e é construída pelo autor mediante diferentes mecanismos linguísticos, dentre os quais podemos observar:



- a presença recorrente de vocábulos quantitativos, como os verbos *entasser* e *amasser* (amontoar, acumular) e os substantivos *un tas*, *un entassement* (um amontoado), *un paquet* (um monte, um montão);
- a justaposição de frases sem articuladores lógicos;
- o uso de procedimentos que contestam a linearidade da escrita, tais como a repetição, a inserção de sequências; o acúmulo na frase de elementos paradigmáticos que exercem a mesma função no eixo sintagmático (o que permite a criação de estruturas do tipo: sujeito A ou B ou C ou...);
- parágrafos extremamente longos nos quais a voz do narrador se mistura às vozes das personagens;
- o uso quase abusivo de parênteses e de aspas.

A seguir apontaremos como tais mecanismos linguísticos de acumulação manifestam-se na escrita de Glissant, a partir da análise de fragmentos de textos extraídos de LCC:

a) Fragmento de texto 1:

*Nous éprouvions pourtant que de ce nous le tas déborderait, qu'une énergie sans fond le limerait, que les moi se noueraient comme des cordes, aussi mal amarrées que les dernières cannes de fin de jour, quand le soleil tombe dans l'exténuement du corps, mais aussi raides et têtues que l'herbe-à-ver quand elle est passée par ta bouche. Et pourtant chaque moi devenant je ou il sur l'humide éclat du jour, s'emprisonnait dans un opaque mal assuré, comme d'une île qui se serait enfoncée en des lointains évasifs [...] Nous ne comprenons plus ces noeuds [...] Nous débordons de tant de moi solitaires en un seul nous taraudé de savoirs flous. Voyons-nous qu'entre-temps le monde a couru ses courses, noué ses tripes d'îles et ses méplats de continents, charrié ses fleuves d'éventrés, bâti ses pyramides troué le fond d'espace où se préservait l'inconnu? Nous ne le voyons pas (LCC, p. 15-16-19).*

Entretanto tínhamos a sensação que este amontoamento de nós transbordaria, que uma energia profunda o desgastaria, que os eus se atariam nodosos como cordas, tão mal amarradas quanto as últimas canas-de-açúcar de final de dia, quando o sol cai sobre o corpo extenuado, mas tão rígida e obstinada quanto a herbe-à-ver quando esta já passou por tua boca. Mas cada moi [eu] ao tornar-se je [eu] ou ele no úmido brilho do dia, permanecia prisioneiro de um opaco incerto, como uma ilha que tivesse penetrado em evasivos longínquos [...] Não compreendemos mais estes nós [...] Transbordamos de tantos eus solitários em um só nós trespassado de saberes vagos. Será que vemos que neste meio tempo o mundo correu suas corridas, unindo suas tripas de ilhas e suas chanuras de continentes, arrastou seus rios de “desventrados”, construiu suas pirâmides, trespassou o fundo do espaço onde o infinito era preservado? Não vemos nada disto (LCC, p. 15-16-19).

Nesse exemplo, o processo de acumulação é construído por meio:

- da justaposição de frases (proposições objetivas diretas);
- da repetição do relativo “que” e do ritmo por ele introduzido na sequência das frases;
- do uso do plural e do vocábulo quantitativo (*le tas*: um amontoado) bem como da

ideia de transbordamento, expressos, por exemplo, nas construções: *de ce nous le déborderait* (este amontoado de nós transbordaria); *qu'une énergie sans fond le limerait* (que uma energia profunda o desgastaria).

Uma energia não controlada pelos homens provoca a erosão da coletividade, e o “Nós” não solidificado transborda, fragmenta-se em “eus” solitários, inconsistentes, incapacitados de assumir o “eu” performático, agente do discurso, que interage com o mundo.

As imagens poéticas fusionam o humano e a terra, o ecossistema e a história da coletividade: são “eus” como cordas, como canas-de-açúcar mal atadas no fim de um dia de trabalho escravo, quando o sol castiga o corpo extenuado. Mas são também “eus” que desconhecem o “tu”, o “você”, prisioneiros que são de um “eu” ou de um “ele” (a não pessoa do discurso) não conscientes de sua realidade cultural e histórica, perdidos, tal qual uma ilha, em evasivos longes. Trata-se, na verdade, de um simulacro de “Nós” coletivo sem Lugar e, conseqüentemente, sem presença no mundo, sendo incapaz de participar da convergência das culturas dos povos da Totalidade-Terra realizada como um povo portador de uma cultura específica.

Tal carência cultural torna, por um lado, a coletividade martinicana vulnerável às transformações do mundo contemporâneo (a aceleração tecnológica, a globalização uniformizadora do mercado e das culturas, o aumento da exclusão social e a morte do diverso) e, por outro lado, impossibilita-a de opor a essas transformações uma resistência ativa.

A espiral da geografia da violência perpetrada hoje no mundo é expressa na escrita glissantiana em LCC através de imagens que veiculam um movimento vertiginoso, tais como: “o mundo correu suas corridas, atou suas tripas de ilhas e continentes, arrastou seus rios de estripados, transperçou o fundo do espaço” (LCC, p. 16), nas quais o olhar do narrador incorpora-se ao olhar da coletividade para interrogá-la.

b) Fragmento de texto 2:

*Parce que nous ne commençons jamais de chanter ni de sculpter, sur pierre ni bois, nos récits. Nous ne traçons jamais, dans ce pays que nous ne nommions pas l'Afrique, à même la poussière comme évaporée au tamis du village, ce réduit de notre naissance d'antan. [...] La vie passée, les arbres tombés, les amours bannies, ne nous apparaissent pas dans la clarté sculptée des choses connaissables [...] Nous n'évoquons pas, en bordure de savane, avec les troupeaux qui déboulent de la tête (et le lourd de la pluie), cette passion de trahir qui consuma un moi tari. (LCC, p. 16).*

Porque nós não começamos nunca a cantar nem a esculpir, sobre pedra nem madeira, as nossas narrativas. Nós não traçamos nunca, neste país que não nomeávamos a África, na própria poeira como que evaporada da peneira do lugarejo, este reduto de nosso nascimento de antigamente. [...] A vida passada, as árvores derrubadas, os amores banidos, não nos aparecem na clareza das coisas conhecíveis [...] Nós não evocamos, na borda da savana, juntamente com os tropéis que resvalam da cabeça (e o peso da chuva), esta paixão em trair que consumiu um eu ressequido. (LCC, p. 16).

Nesse exemplo, observamos: o uso da “repetição” enquanto técnica de acumulação, tanto do pronome “Nós” quanto das negações que incidem sobre o não registro da memória coletiva: o não cantar; o não esculpir na pedra nem na madeira; o não traçar; o não evocar. A inserção de seqüências (que é também uma técnica de acumulação) é utilizada nesse exemplo para inserir novas proposições entre os atos não realizados pela coletividade – cantar, esculpir, traçar, evocar, nomear – que registrariam a memória coletiva, e o recalcado histórico. Essas proposições, inseridas pelo narrador, fazem referência ao inominável da memória coletiva: a África, a savana, espaço da escravidão (sublinhado no texto).

Conforme já dissemos, a acumulação do real ainda não historicizado, não ainda narrado (a paisagem, a luta pela sobrevivência no cotidiano e a resistência ao longo da história, dentre outros) e a acumulação do que constitui o recalcado, orientam a proposta identitária da narrativa de LCC e se inscrevem na própria escrita glissantiana, reiterando o que Glissant, em *Le Discours Antillais* (1981a), expressa, citando Fanon, para explicar o incessante recomeçar em sua poética do ato de inventariar, reinventando, o real colonizado:

O inventário do real - uma tarefa colossal. Nós acumulamos fatos, nós os comentamos, mas a cada linha escrita, a cada proposição enunciada, nós ressentimos uma impressão de coisa inacabada (FANON, 1952 *apud* GLISSANT, 1981a, epígrafe).

Quanto ao tema da “traição”, também presente nesse exemplo, ele é recorrente na narrativa glissantiana e refere-se tanto à traição ancestral, quando africanos venderam outros africanos aos europeus que praticavam comércio nas costas da África; quanto à traição dos martinicanos, que exerceram cargos públicos nas colônias africanas, colaborando assim com o sistema colonialista, e reproduzindo em relação aos africanos, a mesma repressão perpetrada pelos brancos.

O tema da “traição” faz também referência a um comportamento social coletivo proveniente da fascinação pelos modelos da Metrópole (o fenômeno do mimetismo) e ao não enraizamento cultural: o olhar sempre voltado para a cultura do “outro” europeu.

A Negação constitui um procedimento muito utilizado pelo narrador devido ao fato de que ele permite e impõe a contradição, pois, no momento mesmo em que nomeia o que constitui “a falta” (*le manque*) da coletividade, transforma esta “falta” em elemento-fio que tece a trama da relação identitária.

c) Fragmento de texto 3:

*Nous qui ne devions peut-être jamais former, final de compte, ce corps unique par quoi nous commencerions d'entrer dans notre empan de terre ou dans la mer violette alentour [...] ou dans ces prolongements qui pour nous trament l'au-loin du monde (LCC, p. 15).*

Nós que não devíamos talvez nunca formar, final das contas, esse corpo único com o qual começaríamos a entrar no nosso palmo de terra ou no mar violeta à nossa volta [...] ou nesses prolongamentos que para nós tramam o ao-longe do mundo (LCC, p. 15).

Nesse exemplo, a negação incide sobre a proposição principal (*Nous qui ne devons peut-être jamais former* - Nós que não devíamos nunca formar), cujo sujeito é “Nós” e não sobre toda a oração. O procedimento da negação permite ao narrador, neste exemplo, no momento mesmo em que afirma a não existência de “um corpo social único” dentro da coletividade, enunciar a necessária relação desta com a sua terra e o seu entorno - o arquipélago do Caribe, as Américas e o mundo, relação esta que só poderá advir da constituição da coletividade enquanto povo.

À negação associa-se a estratégia da acumulação, presente tanto na inserção de sequências: “este corpo único através do qual começaríamos a entrar em A (= no nosso palmo de terra) ou B (= no mar violeta à nossa volta) ou C (= ou nesses prolongamentos que para nós tramam o ao-longe do mundo)” (LCC, p. 15), quanto na repetição do pronome “nós” e de suas marcas gramaticais.

Frequentemente, em LCC, a tangência entre as línguas francesa e crioula permite ao narrador (*Forceur de langage*) alterar a língua francesa, apropriando-se do sistema da língua e subvertendo-o, criando nele a sua linguagem poética. Temos no fragmento acima alguns exemplos onde podemos constatar tal procedimento: *final de compte* ao invés de *en fin de compte*; *l'au-loin du monde* ao invés de *l'au-delà*, advérbio que no sistema da língua francesa não aceita o determinante “mundo”.

d) Fragmento de texto 4:

*Nous [...] qui roulions nos moi l'un contre l'autre sans jamais en venir à entabler dans cette ceinture d'îles [...] ne disons pas même une ombre, comme d'une brousse qui aurait découpé dans l'air l'absence et la nuit où elle dérive (LCC, p. 15).*

Nós [...] que rolávamos nossos eus um contra o outro sem nunca conseguirmos ajustar nesta cintura de ilhas [...] não vamos dizer nem mesmo uma sombra, como um mato que teria recortado no ar a ausência e a noite nos quais deriva (LCC, p. 15).

Uma outra estratégia linguística também utilizada em LCC é a digressão: trata-se de um mecanismo que permite o “desvio”. Graças a tal estratégia discursiva, o narrador, ao invés de enunciar diretamente e afirmativamente o seu pensamento, opacifica-o, construindo-o em espiral. Neste exemplo, a digressão é construída a partir da sequência de negações e da justaposição de frases.

O narrador expressa a fragmentação e a violência interna da coletividade através da imagem do movimento precipitado, recorrente em LCC: “Nós que rolávamos nossos eus uns contra os outros”; e, através da comparação entre a sombra humana e a sombra do mato cerrado, consegue fundir a natureza e os homens, expressando a sua deriva na sua própria noite e na sua própria ausência.

Por outro lado, a imagem do isolamento da coletividade dentro do arquipélago é construída através de uma combinatória sintático-semântica inexistente na língua: *sans jamais en venir à entabler une ombre dans cette ceinture d'îles* (sem nunca conseguirmos ajustar uma sombra nesta cintura de ilhas). *Entabler* é um verbo que pertence ao vocabulário técnico e significa “ajustar duas peças uma à outra a partir do centro”. Na imagem glissantiana, este verbo adquire o sema “humano” para construir a imagem dos diferentes “eus” que se incorporariam entre si e ao arquipélago. O uso de *entabler* sugere também que essa integração do homem à natureza passa pela instrumentalização, pela ação produtiva, conforme o que defende Glissant:

O fato de não estar tecnicamente aparelhado conduz o colonizado a dois extremos opostos: a considerar ao extremo o suporte técnico como o substrato de toda e qualquer atividade humana e, do lado oposto, a rebaixar toda e qualquer sistemática técnica, relegando-a ao nível de uma ideologia alienada ou degradante [...] Quanto a nós, é preciso que entendamos a palavra “técnica” enquanto mediação concertada de uma coletividade com o seu entorno (GLISSANT, 1981a, p. 29).

e) Fragmento de texto 5:

*Sans situer ni décrire, ni dessiner la grâce d'une épaule, la courbure d'une arme, le pli d'un terrain, sans nommer quel fleuve [...] (comment le pourrions-nous, après tant de mers et d'effrois, tant de bleu nuit des fonds de mer où nous avons coulé, les boulets enfoncés dans nos ventres comme des soleils), nous revivons dans un remuement indistinct ces douleurs et cocasseries qui nous acassèrent dans notre tranbord* (LCC, p. 16-17).

Sem situar nem descrever, nem desenhar a graça de um ombro, a curvatura de uma arma, a dobra de um terreno, sem nomear qual rio [...] (como poderíamos fazê-lo, depois de tantos mares e pavor, de tanto azul cor da noite dos fundos do mar nos quais nós afundamos com bolas de ferro – vira mundo – enterradas em nossos ventres como sóis), nós revivemos em trejeitos indistintos estas dores e estas farsas que nos romperam quando do nosso transbordo (LCC, p. 16-17).

A estratégia linguística da inserção de sequência constitui uma estratégia de acumulação e uma estratégia de digressão, ao mesmo tempo.

Por meio da inserção de sequência, o narrador, mais uma vez, repertoria a não relação da coletividade com a terra, com a sua paisagem, com o seu passado de resistência.

As frases inseridas entre parênteses fazem referência ao recalco histórico: o narrador interroga a coletividade sobre o não conhecimento de “seu” país/paisagem e, ao fazê-lo, reconhece a impossibilidade histórica deste reconhecimento, bem como a importância, nesse processo de

desposseção, do obstáculo representado pela cristalização da dor, contra a qual se choca o “Nós” coletivo (no qual ele, narrador, se insere) em seu processo de historicização e elucidação.

Ao mesmo tempo, porém, em que admite a dificuldade da coletividade em se confrontar com esse inconsciente marcado por essa dor que continua agindo subterraneamente no seu comportamento, no seu modo de ser, na sua linguagem, exorta-a ao enfrentamento da força emancipatória da lucidez, capaz de metamorfosear o instrumento de tortura, que mata o corpo e a alma, em sóis libertários: “tantos mares e medos, tanta morte, tanto azul noite dos fundos do mar onde naufragamos, bolas de ferro - vira mundo - enterradas nos nossos ventres como sóis”. Podemos comparar essa imagem glissantiana à imagem poética de René Char: *La lucidité est la blessure la plus proche du soleil* (A lucidez é a ferida mais próxima do sol)

Glissant, em *L'Intention Poétique* (1997, p. 80), ao dissertar sobre a criação poética de René Char, expressa-se da seguinte forma:

Outro silêncio, outra riqueza. Dizer tudo (dizer o todo), com René Char. Citá-lo é avaliar-se: ele está só, e é paisagem pura. Eu compreendo - isto significa que amo conhecer - esta paisagem (sua natureza) naquilo que junto dele, com ele, eu frequento da minha paisagem. O outro não é o outrem, mas a minha diferença consentida. O outrem existe apenas do ponto de vista moral; toda poética está no Outro

f) Fragmento de texto 6:

O acúmulo das memórias e esquecimentos” nos deportam, a gritaria precipita, eis-nos desembarcados grotescos assombrados destas duas barreiras: o movimento ondulante das palavras às quais não compreendemos nada, sua música como chuva que machuca, atrás, a nuca, na qual se abrem, de quando em vez, coisas familiares que nos enchem de uma alegria tão clara (como quando, por exemplo, nós descobrimos que “Koutla” (Facão) quer dizer exatamente o que nos servirá de refúgio, o cortante dos dias e das noites, que te permite acreditar que sobreviverás) e o espesso das matas em direção à qual dirigimos nossos olhos, não ousando acreditar que para lá subiremos um dia. Eis-nos tranquilos, cheios destas outras palavras que temos a impressão de catar sob as pitangueiras como testemunhos de tempos antigos que permaneceram lá inatingíveis [...] Este é o tempo central. O lugar do qual não diremos que ele modelou em qual terra vermelha ou negra a genitora de Anatólie [...] O ciclone do tempo atado lá no seu próprio fundo: onde aconteceu algo que nós rejeitamos com furor para longe de nossas cabeças, mas que recaí no nosso peito, nos devasta com o seu grito. Eis que é chegado o momento de sabermos que não continuaremos a descer a ravina melodiosamente; que uma vez à beira deste buraco, nós resvalamos mais rapidamente saltando de rocha em rocha [...] Nós saltamos de rocha em rocha neste tempo! (LCC, p.137-138).

Neste exemplo, as frases são geradas a partir das próprias ideias introduzidas no fluxo da narrativa, o que caracteriza também uma estratégia de acumulação. A esse procedimento, é acrescentada a inserção de sequências.

O acúmulo do recalcado – memórias e esquecimentos – é expresso através do vocábulo quantitativo *foule* (multidão), que contém uma conotação pejorativa (agir conjuntamente de forma impensada, instintiva), e esse acúmulo do recalcado descentra o ‘Nós’, ‘deportando-o’.

A não posseção do discurso provoca a precipitação verbal, que se manifesta mediante a acumulação dos vocábulos e das frases emitidas “em cadeia”, e se expressa frequentemente em LCC, tal como neste exemplo, através das imagens:

- da água do mar: o movimento ondulante das palavras sem sentido; e da chuva, que na memória glissantiana martela os corpos no convés do Navio Negroiro, e, portanto, é um componente da dor: “música das palavras em chuva que machuca a cabeça por trás”;
- e da mata densa, de difícil penetrabilidade: “o espesso das matas”.

Do recalcado e da não linguagem os martinicanos “desembarcam, repletos de estupor”: as imagens geradas graças aos procedimentos da acumulação hiperbolizam, para trazer de volta à consciência o lugar da dor e o lugar da resistência.

Dessa forma, a imagem da mata remete também ao esquecimento coletivo dessa resistência, esquecimento que pode ser atravessado por relâmpagos de lucidez, por exemplo, quando ao significante “Koutla” (faca, facão, cutelo) a coletividade associa ao mesmo tempo o sentido de instrumento de luta dos *marrons* e o seu significado histórico introduzido pelo narrador: “o cortante dos dias e das noites que te permite acreditar que sobreviverás”; e não mais o significado que essa expressão possui na língua francesa *au fil des jours et des nuits* (“no fio dos dias e das noites”), na qual está contida a linearidade do tempo cronológico. Isso se deve ao fato de que, no universo glissantiano, não são as palavras e os instrumentos trazidos do “País-de-Antes” que estão embuídos da memória propulsora, utópica, mas, sim, as palavras e os atos que estigmatizaram, histórica, e indelevelmente, o corpo e alma africanos.

*Le mitan du temps* é o tempo e o espaço da escravidão. Sua paisagem são os campos de sofrimento da cana-de-açúcar, das usinas hoje em ruínas, como todo o sistema produtivo da Martinica. Espaço da dor infinita e recalcada no qual o ciclone do tempo coletivo está inelutavelmente aprisionado.

No centro, o ondulado literal das canas. O monte é subjugado em morros. As carcaças de usinas aí se escondem, como testemunhas da antiga ordem das plantações. Na embocadura do sol que se põe, servindo de limite entre as Alturas do Norte e estes terrenos planos do centro, as ruínas do Castelo Dubuc, no qual desembarcaram as vítimas do tráfico (é o eco da Gorée de onde eles partiram), e onde celas de escravos ainda desenham seus subterrâneos (GLISSANT, 1981a, p. 21).

*Le mitan* é o espaço das plantações no qual se dá o processo de criouliização e do qual emergem as culturas das Américas. Este processo, segundo Glissant, é vivenciado nos nossos dias por praticamente todas as culturas em relação no Caos-Mundo:



[...] A Plantação constitui um dos lugares focais onde se elaboraram alguns dos modos atuais da Relação. Neste universo de dominação e de opressão, de desumanização surda ou declarada, humanidades obstinaram-se fortemente. Neste lugar obsoleto, à margem de toda e qualquer dinâmica, as tendências de nossa modernidade se esboçam. É preciso que, primeiramente, observemos tais contradições [...] como um sistema socialmente tão frágil pode, e isto constitui um paradoxo, dar lugar ao que acreditamos ser vetores modernos de civilização, no sentido não intolerante que esta palavra adquire doravante para nós? (GLISSANT, 1990, p. 77-78-79).

O “Nós” do narrador é o “Nós” utópico, o devir, proposto ao longo da narrativa à coletividade. Ele se faz o arauto da nova terra de agora: a comunidade necessita conhecer o seu tempo histórico, para cessar de descer esse leito seco do rio do tempo, resvalando de rocha em rocha nesse buraco abismal, precipitando-se no delírio verbal e comportamental.

Dlan sonhador subia conosco, saltando de rocha em rocha, programando todos estes bichos que nos haviam perseguido, detalhando a maledicência de cada um deles e nos fazendo sentir os seus múltiplos odores. Esta era uma das maneiras que tínhamos de correr até o fundo da memória (o cachorro de três patas de Zéphérin, o felix-gato do fiscal de impostos, Apostrophe, o engolidor de sombra que entrou na pele do Rei-Serpente: agíamos assim infinitamente), nesta revirada terra tão cuidadosamente mantida à distância de toda e qualquer vida à sua volta [...] Até este buraco do qual nos afastamos em saltos; até o “o que está acontecendo” que transtorna cada um de nós [...] (LCC, p. 151-152).

g) Fragmento de texto 7:

*Mais si un seul campe dans sa passion et confusément crie qu'il entrevoit cet antan, qu'il réentend ce gémi, qu'il rit de son hébétude et va damer la terre autour pour se prouver qu'elle est à lui, nous n'accompagnons pas son geste ni ne déchiffrons ce cri. Nous feignons qu'il se moque, ou que la folie du cyclone a détourné sur lui son oeil fixe, ou que le soleil a pointé dans sa tête [...] au point que si un seul tente de remonter là, ou au moins d'essayer de décrire les chemins en roches pour remonter, tout aussitôt on s'écrie que le soleil tape dans sa tête; on rit, avançant que ce ne sont que mots; on se drape de mépris, accusant qu'il est un truqueur, un rabâcheur d'astuces, une tête mabolo de la connaissance et de la fausse science. Tellement nous avons peur de ce trou du temps passé. Tellement nous frissonnons de nous y voir [...] (LCC, p. 17, 152).*

Mas se apenas um finca o pé na sua paixão e grita confusamente que entrevê este tempo de antes, que ouve novamente este gemido, que ri de seu estupor e vai pisotear a terra à sua volta para provar-se que ela é dele, nós não acompanhamos o seu gesto, nem deciframos o seu grito. Nós fingimos que ele está debochando, ou que a loucura do ciclone desviou sobre ele o seu olho fixo, ou que o sol despontou na sua cabeça [...] a tal ponto que se apenas um tenta subir novamente até lá, ou pelo menos tenta descrever os caminhos de rochas para subir novamente até lá, logo exclamamos que o sol está queimando a sua cabeça; rimos, avançando que são apenas palavras; fingimos desprezo, acusando-o de trapaceiro, repetidor de astúcias, uma cabeça “mabolo” do conhecimento e da falsa ciência. De tanto medo que temos deste buraco do tempo passado. De tanto que nos arrepiamos em nos vermos dentro dele [...] (LCC, p. 17, 152).



O processo de acumulação é construído mediante a justaposição de frases, a repetição e a inserção de sequências que marcam a oposição entre a impessoalidade (o “ele” da personagem atravessada pelo estado de morbidez), o “Nós” e o *On* da coletividade.

Essa oposição entre a personagem na qual se cristaliza o estado de morbidez da sociedade e a atitude de negação e simulação da coletividade está presente ao longo da narrativa de LCC. A personagem Pythagore, atravessada pelos rastros do passado expressa-se através do grito, tem visões, interroga a terra, remonta as rochas despedaçadas do tempo coletivo, ouve novamente o gemido da dor oculta na memória esvazada.

Os comportamentos tidos como desviantes são estigmatizados como manifestações da loucura, descritos pelo narrador através das imagens do sol (não são imagens associadas à luz do sol, mas ao calor que queima as personagens por dentro), e da força centrípeta da espiral concentrada em um ponto fixo: o olho do ciclone.

A análise do recalco coletivo permeia toda a narrativa: é um tormento incorporado, diferentemente, pelas personagens “delirantes” que exercem uma função catártica na coletividade: o recalco investe o verbal desestruturado, condensa-se em um emaranhado de questionamentos que farpeiam as personagens, rompidas em sua estrutura interna. E esse questionamento abismal converge para “a pergunta” sem resposta, que é magma (o desconhecido), cataclismo inicial, que se estilhaça em interrogações múltiplas tal “um vôo de formigas saído do ninho alvejado” - seres terrestres arrancados de seu chão, volatilizados.

Conhecer, compreender, relatar - colocar em relação, narrar - a realidade e o comportamento social dos martinicanos e seus questionamentos não formulados ou mal formulados, não respondidos ou respondidos de forma simulada, “retecendo” a trama dos rastros do “País-de-Antes” e do “País-Daqui” que remetem à pergunta primordial que permanece sem resposta coletiva. A “Intenção Poética” do narrador transporta a coletividade para levá-la a sair do labirinto começando a desfazer os nós feitos de silêncio e noite, rompendo a barreira entre o barulho e a precipitação da “loucura”, e o “Nós” possível.

O silêncio caía sobre eles, eles tentavam imaginar o que Pythagore obstinava-se tanto em conhecer (e por quê). [...] É, nós, na verdade, não compreendemos estes nós de silêncio e de noite misturados. Nós permanecemos lá boquiabertos [...] nós olhamos Pythagore nós tentamos vê-lo ou pelo menos tentamos ouvir em nós o barulho de sua fala para adivinhar qual país ao longe ele se destrói em tentar descobrir ou reencontrar. Mas não comungamos inteiramente este silêncio [...] entretanto seria preciso que reconhecêssemos que preferíamos este gosto de excitação calma que ele nos fazia entrar no corpo a cada fixidez de sua angústia, que nos deixavam móveis, mutáveis e disponíveis. [...] É que nós não queremos conhecer a resposta. Queremos nos maravilhar ou nos atordoar com a pergunta. Com tantas perguntas disseminadas a partir de uma só pergunta, mais do que um vôo de formigas dispersado por um tiro de estilingue que a gente acerta no ninho como um cataclismo do primeiro dia (LCC, p. 28).

## 5.2 O RESGATE DA HISTÓRIA DAS ANTILHAS

Retomando o que já pontuamos anteriormente, Glissant insiste sobre o fim da História ocidental linear, totalizante, universalizante, que foi imposta aos outros povos enquanto sistema objetivo, marcado pela convenção de veracidade. Glissant insurge-se contra os métodos da pesquisa historiográfica baseados nas ciências naturais, incapazes de reconstruir a memória dos povos que emergem da violência do ato colonial, cujo olhar sobre si mesmo foi construído através e pelo olhar do “outro”, o colonizador.

As categorias herdadas não devem bloquear a audácia metodológica lá onde esta audácia responde às necessidades de nossa situação. [...] O engano cronológico e a simplicidade de uma “periodização” evidente são escudos culturais contra esta demanda histórica, tão subjetiva, lancinante, incerta (GLISSANT, 1981a, p. 133, nota 5).

Glissant contesta, igualmente, a concepção denotativa da linguagem e a crença de que existe uma correspondência entre os relatos e os acontecimentos:

Após ter sido fábula, narrativa ou discurso, após ter sido relato, medida e verificação, após ter sido globalidade, sistema e imposição de um Todo, a história, devido ao fato de que ela é pensada por consciências coletivas, retorna hoje às obscuridades plenas da experiência vivida. Ao longo desta trajetória cada concepção do fato histórico foi acompanhada de uma retórica (GLISSANT, 1981a, p. 136-137).

Em contrapartida, defende a “Relação” entre as histórias dos povos, o respeito das diferenças, o tempo do Diverso. O Diverso não é o caótico, mas, sim, a presença dos povos em Relação, e esta presença elimina qualquer transcendência universalizante. É nessa perspectiva que Glissant irá situar a problemática relativa ao resgate histórico e identitário das Antilhas. Para Glissant, a escravidão é a marca indelével a ser rastreada para a compreensão da história cultural das Antilhas:

Fanon diz que ele não quer ser escravo da escravidão. Isto deixa subentendido para mim que não poderíamos nos contentar em ignorar o fenômeno histórico da escravidão; que não devemos sofrer como uma pulsão o trauma que persiste. A ultrapassagem é exploração projetável. O escravo é antes de tudo aquele que não sabe que o é. O escravo da escravidão é aquele que não quer saber (GLISSANT, 1981a, p. 129).

Conforme já precisamos no segundo capítulo, as Antilhas emergem da violência do ato colonial: populações africanas arrancadas brutalmente de seu ecossistema comunitário, deportadas, reificadas, submetidas à superioridade do poder branco, europeu. A relação dos antilhanos com o seu habitat, com a natureza, é, pois, uma relação que não se inscreve na continuidade da acumulação de suas experiências culturais. Some-se a isso o fato de que a História foi imposta aos Antilhanos como sendo a sua História: a história oficial da Martinica foi concebida a partir da lista de seus “descobridores” e governantes:

Em nosso contexto, a consciência histórica pode ser (ou ser vivida antes de tudo como) relação global de um homem-em-um-país a um Outro-Alhures que lhe seria dado como diferença ou transcendência (GLISSANT, 1981a, p. 137).

A consequência dessa descontinuidade é que natureza e cultura não constituem para os antilhanos um universo fundante que estruture sua consciência histórica. A história das Antilhas afigura-se como uma conjunção de histórias que os Antilhanos necessitam reatar à trama complexa de seu passado cujos fios permanecem ocultos, emergindo de forma velada num jogo contínuo de claro-escuro: trata-se do que Glissant intitula *le refoulé historique* (o recalçado histórico). Essa questão torna-se ainda mais inquietante considerando-se as questões colocadas hoje em nível planetário pelo processo de globalização econômica e cultural. A globalização, ao mesmo tempo em que nos torna habitantes do planeta Terra, enraíza-nos, paradoxalmente, no nosso solo referencial-cultural. Isso faz com que a consciência histórico-cultural de um povo afirme-se como necessária à própria sobrevivência desse povo. Ora, como fica então a condição do povo antilhano, incapaz de fazer emergir no cotidiano de sua existência essa consciência histórica necessária à sua sobrevivência? Em face dessa perturbação e fragmentação da consciência coletiva, a exploração criativa impõe-se como fio condutor do resgate de um passado esfacelado, imposto pelo “outro”. Ainda segundo o autor, assistimos hoje à emergência das histórias dos povos sem História e esse processo vem colocando em cheque a hegemonia da História. À História totalizante sobrepõe-se a descontinuidade, a fragmentação das histórias. Nessa perspectiva, Glissant identifica e contrapõe à hegemonia da História dois tipos de consciência histórica: a “hegemônica-dominante”, e a “emergente-libertária”. O primeiro tipo Glissant define como sendo “o sentimento generalizado de uma missão a ser realizada, de uma filiação a ser mantida, de uma legitimidade a ser preservada, de um território a ser expandido” (1981, p. 130-160). O segundo, que se opõe ao primeiro, refere-se à “pulsão caótica rumo a essas conjunções de todas as histórias nas quais nenhuma pode se prevalecer de uma legitimidade absoluta” (1981a, p. 130-160).

Noutras palavras, à consciência histórica totalizante e expansionista referida a um passado recomposto de maneira objetiva e/ou subjetiva pelo historiador, Glissant contrapõe a consciência histórica fundada no passado “sonhado de forma profética”, pelos escritores e poetas, para as suas comunidades e culturas - cujo passado foi ocultado através do “pensamento do rastro”. É nessa busca das marcas, dos rastros da memória que hoje os povos das culturas compósitas recompõem a paisagem mental-linguístico-cultural das humanidades, em oposição à ideia abstrata de humanidade, pois “A história como consciência operante e a história como experiência vivida não são reservadas apenas aos historiadores” (GLISSANT, 1981a, p. 133). Nesse contexto, à História fragmentada corresponde a Literatura difratada. A partir dessa constatação, Glissant afirma que o escritor antilhano deve explorar, redimensionando, a memória, a consciência, o tempo. Isto porquê: - se a memória histórica foi frequentemente apagada, distorcida, é preciso penetrá-la a partir dos rastros que o escritor capta no real; - o escritor deve expressar o momento, as ocasiões em que as barreiras

esterilizantes da consciência imposta foram rompidas; -se o tempo antilhano estabilizou-se no vazio de uma não história imposta pelo “outro”, o escritor deve contribuir para o restabelecimento de sua cronologia atormentada, desvelar a vivacidade de uma possível dialética entre natureza e cultura antilhanas.

### 5.2.1 O RESGATE DA HISTÓRIA DA MARTINICA NO ROMANCE *LE QUATRIÈME SIÈCLE*

Falando de seu trabalho como escritor, Glissant afirma o diálogo permanente entre seus escritos teóricos e seus romances e poemas: *écrivain soucieux d'accorder son travail à son discours* (escritor preocupado em harmonizar seu trabalho com o seu discurso) (1981, p. 136). Tentamos então observar, em sua obra de ficção *Le Quatrième Siècle*, como Glissant trabalha o resgate da história da Martinica, reconstruindo na confluência da oralidade e da escrita, o “sentido doloroso do tempo”.

Nossa história nos atinge de forma tão repentina que ela nos atordoia. A emergência desta unidade difratada (desta conjunção despercebida de histórias) que constitui as Antilhas neste momento nos surpreende, antes mesmo que tenhamos refletido sobre esta conjunção. Isto também quer dizer que nossa história é presença quase que insuportável, presença que nós devemos reatar sem transição à trama complexa de nosso passado. O passado, nosso passado imposto, que não se constitui ainda em história para nós, mas que, entretanto, está aqui presente e nos lancina. A tarefa do escritor é a de explorar este tormento, de “revelá-lo” de maneira contínua no presente atual (GLISSANT, 1981a, p. 132).

Primeiramente, se considerarmos as definições de “convenção” e de “norma” discursiva elaboradas por Mignolo<sup>20</sup> no que tange aos conceitos de história e literatura, veremos que Glissant, enquanto antropólogo, romancista e martinicano, navega entre as convenções de “veracidade” e de “ficcionalidade”, e as normas do discurso antropológico e literário. Essa ambiguidade discursiva está presente ao longo da narrativa. Por meio dessa imbricação do real e do imaginário, Glissant transforma o conceito de memória, de passado e de história, daí o poder revolucionário de sua escrita. Em *Le quatrième siècle* pudemos, pois, observar diferentes procedimentos na tentativa de resgate da história da Martinica através:

a) do funcionamento daquilo que Glissant intitula *la vision prophétique du passé* (a visão profética do passado): *le marron e quimboiseur* (“o feiticeiro”) Longoué, herdeiro da sabedoria africana, retece os fios da memória para o jovem estudante Mathieu, cujo pensamento é estruturado a partir do raciocínio lógico ocidental, e que se mostra insuficiente para aplacar-lhe o sofrimento que lhe causa o esquecimento coletivo - Mathieu deseja “saber”;

b) do resgate da oralidade: a linguagem do curandeiro-feiticeiro Longoué caracteriza-se pela acumulação, pela redundância, pela *mouvance*, pelo escapar em espiral da busca do significado

<sup>20</sup> Cf. artigo de Mignolo (1993, p. 115-161), “Lógica das Diferenças e Política das Semelhanças da Literatura que parece História ou Antropologia e vice-versa”.

que não se sedimenta, mas na verdade se esvai. Neste contexto, é como se o eixo paradigmático e o eixo sintagmático da língua entrassem numa espécie de ebulição devido à presença dos elementos da oralidade;

c) da reprodução do discurso “lógico-racional” do branco europeu mercantilista, articulando-o e justapondo-o a *flashes*/quadros do universo caótico do navio negreiro: assim recria-se pelo contraste o impacto da relação de poder;

d) do resgate histórico do *marron*, que não permaneceu na memória da população como uma manifestação de resistência coletiva (tal qual ocorreu no Haiti), o que impediu que a Martinica pudesse ter nas suas origens um herói mítico;

e) do resgate do “Nós” coletivo: no centro do resgate do passado, Glissant não coloca indivíduos, mas todo um povo que tornou possível a ação dos heróis. Assim,

a valorização do *marron* é uma tentativa de eliminação do sentimento de vergonha existente entre os descendentes de escravos que acabaram incorporando a ideologia da escravatura como uma punição, e não como uma violência perpetrada contra um povo e contra a qual todo ato de revolta seria legítimo. (1981a, p. 153)

Daí a importância do “Nós” coletivo e de suas implicações com o “Eu” e vice-versa:

A história e a literatura desembaraçadas de suas letras maiúsculas e contadas em nosso gestos, se reencontram novamente para propor, para-além da demanda histórica, que se constitui em desejo histórico, o romance da implicação do Eu ao Nós, do Eu ao Outro, do Nós ao Nós (GLISSANT, 1981a, p. 153).

### 5.2.2 HISTÓRIA E LITERATURA:

#### UM CONTRAPONTO ENTRE O DISCURSO OFICIAL E A NARRATIVA LITERÁRIA

Em *Le discours antillais*, Glissant (1981, p. 127-161) condena, nos historiadores martinicanos, a submissão aos métodos da pesquisa historiográfica ocidental. Para ele, à periodicização da História da Martinica - definida, não com base em seu processo interno, mas a partir da política do colonizador - correspondem sistemas de discursos bem definidos, pré-determinados pela História imposta. Em contraposição, Glissant defende a conquista de um “conjunto textual autônomo”, ou seja, a elaboração de um linguagem autônoma, como um elemento fundamental no processo de luta emancipatória:

Restabelecer uma continuidade, e se não nos é possível restabelecê-la entre os sistemas do discurso, pelo menos na consciência que deles temos. E esta continuidade não visaria neutralizar os acidentes da experiência vivida (isto é, a prefigurar uma linhagem fixa) – não vemos como poderia fazê-lo -, mas a combater o sentimento paralisante nascido da descontinuidade imposta, sem que tenhamos consciência desta descontinuidade (GLISSANT, 1981a, p.161).

Nessa perspectiva, Glissant faz a crítica da análise histórica referente à insurreição contra a escravidão ocorrida em 22 de maio de 1848, bem como do papel “heroico” atribuído a Schoelcher na Abolição: os historiadores martinicanos, preocupados em fazer emergir a “verdade” histórica desses acontecimentos, não captam o essencial da história da cultura martinicana que se dá precisamente nesse período, ou seja, a sua assimilação cultural à França:

Examinando a questão da “liberação” para além do que representou o personagem Schoelcher, observamos que o modo, o clima, a tendência da “liberação” de 1848 já trazem em si o germe da assimilação; o schoelchérisme ele próprio é significativo deste movimento. Não se trata aqui de saber se esta liberação foi arrancada de forma sangrenta pelos escravos que se insurgiram contra a escravidão. A história martinicana transborda de histórias de insurreições fracassadas. Seria cômico desencadear sobre este assunto uma guerra das datas [...] Trata-se de uma ocultação mais profunda, que está contida no princípio e no desenrolar da Abolição: a ocultação da especificidade do povo martinicano (GLISSANT, 1981a, p. 135).

Com base na crítica de Glissant que aqui aludimos, nos propusemos a examinar como o tema da abolição é tratado em um texto historiográfico e em um texto jornalístico, produzidos, respectivamente, pela historiadora martinicana Marie-Hélène Léotin e por Pierre Dessalles, proprietário/editor de um jornal da Martinica. Nosso objetivo aqui é demonstrar como Glissant, em *Le quatrième siècle* desmonta, através da paródia do discurso dominante, a versão oficial deste episódio da história martinicana. Neste romance, as revoltas dos escravos emergem ao longo da narrativa. Dessa maneira, Glissant mostra a resistência e as insurreições como processo e não mais como um evento histórico com uma datação e uma cronologia precisas.

### 5.2.3 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO DA HISTORIADORA MARIE-HÉLÈNE LÉOTIN

Medidas incontestavelmente liberais quando se pensa que não existia na França na mesma época uma legislação tão favorável regulamentando o trabalho dos operários na França. Falta apreciar a aplicação efetiva destas medidas nas colônias.

Pode-se dizer que todos estes elementos reunidos (degradação da situação econômica, mutações sociais, argumentação no que tange o campo da ética) fazem com que exista um consenso para dizer que o sistema escravagista está condenado. Os proprietários das plantações estão estrangulados economicamente porque não podem suportar a concorrência do açúcar de beterraba e não possuem reservas financeiras para adotar imediatamente novos métodos de fabricação do açúcar. A base social do sistema está cada vez mais abalada devido a uma onda de alforrias que se acelera na primeira metade do século XIX. O contexto internacional (o exemplo de Haiti, as guerras de independência da América Latina, a abolição da escravidão nas colônias inglesas, a propaganda abolicionista na França) é propício ao fim da escravidão. O momento é favorável e os escravos compreendem isto bem, e começam a movimentar-se de forma bastante antecipada para arrancar esta liberdade da qual se fala cada vez mais ao longo do ano 1840 (LÉOTIN, 1992, p. 18).

### A insurreição de 22 de maio

Dois fatos que acontecem no dia 22 de maio provocam a comoção geral: a prisão do escravo ROMAIN, cedo pela manhã em Saint-Pierre, e a fuzilada do Prêcheur, à tarde.

A prisão de ROMAIN foi a causa imediata da insurreição, entretanto as explicações sobre as razões exatas desta prisão permanecem obscuras. Romain é um escravo da habitação de Léo DUCHAMP em Saint-Pierre. Preso por ter tocado tambor enquanto os escravos preparavam a mandioca? Por ter enfrentado seu senhor recusando-se a obedecer a uma ordem? Os dois acontecimentos estão certamente associados. Ouçamos Pierre Dessalles: (LÉOTIN, 1992)

A historiadora rastreia os acontecimentos do ano de 1848 mediante provas documentais: cartas redigidas por responsáveis locais, circulares, medidas provisórias, artigos de jornais, construindo uma demonstração da “veracidade” dos fatos históricos. Sua compilação de dados é estruturada como uma sequência de “provas”, intercaladas e comentadas pelo texto da historiadora. Trata-se de uma montagem discursiva e cronológica, construída de uma maneira que se quer objetiva, através da qual a autora demonstra as conclusões às quais quer chegar e sobretudo deseja que o leitor chegue. É importante ressaltar que toda a documentação reunida pela historiadora foi redigida por representantes ou aliados do poder: governantes, redatores de jornais, testemunhas oculares (brancos).

A narrativa é feita no presente do indicativo (o presente genérico). Essa estratégia instaura a não ruptura entre os fatos narrados (o enunciado) e o tempo do narrador e do interlocutor (o leitor): o historiador torna-se testemunho ocular da História. Podemos destacar algumas estratégias discursivas utilizadas pela narradora no texto que introduz a revolução antiescravagista de 22 e 23 de maio de 1848:

- a) o uso do pronome *On* (“Nós” ou “a gente”) que remete ao “Eu” do historiador e ao “Nós” do historiador e do leitor: esse último torna-se coenunciador do discurso;
- b) o uso da forma verbal impessoal do verbo *exister* (*il existe*) + objeto direto que afirma a existência irrefutável de um consenso que pré-existe ao discurso: *Il existe un consensus pour dire que [...]* (“Existe um consenso para dizer que [...]”);
- c) a lógica discursiva: causa + consequência + afirmativa impõe a asserção do narrador como “incontestável”: *On peut dire que tous ces éléments réunis [...] font qu’il existe un consensus pour dire que le système esclavagiste est condamné.* (“Pode se dizer que todos estes elementos reunidos fazem com que exista um consenso para dizer que o sistema escravagista está condenado”);
- d) o uso do verbo *être* (ser ou estar), na voz passiva, enuncia, mais do que descreve, “verdades” relativas ao contexto econômico-social em mutação: *La base sociale du système est de plus en plus ébranlée* (“A base social do sistema está cada vez mais abalada”); *le moment est propice* (“o momento é propício”); *L’environnement international est propice à l’effondrement de l’esclavage* (“o ambiente internacional é propício ao fim da escravidão”). É interessante observar que o adjetivo “internacional” no contexto descrito, remete, na verdade, unicamente ao Caribe, à América Latina e à



Europa (sobretudo à Inglaterra). [...] *les planteurs sont étranglés économiquement* (“os proprietários de terra estão economicamente estrangulados”): a regência passiva quase que inocenta os senhores de engenho *les planteurs* uma vez que não são mais agentes do processo;

e) o emprego da expressão adverbial de tempo *dans l’immédiat* (no imediato) e do lexema *le moment* (o momento) inserem o fato histórico no presente do leitor;

f) enquanto na narrativa de Glissant a ideia de movimento é construída sintática e lexicalmente em espiral, a ideia de dinamismo do processo perde-se no texto da historiadora, pois concentra-se em uma única locução verbal marcada pelo aspecto incoativo: *se mettre en mouvement* (começar a movimentar-se);

g) *arracher cette liberté*: a construção alegórica (arrancar esta liberdade) instaura e reivindica o heroísmo dos negros na insurreição antiescravagista e reafirma a imagem alegórica inicial na qual o negro escravo rompe a corrente que o prende ao canal enquanto o sol se levanta no horizonte;

h) a justaposição das frases, devido à eliminação dos conectores lógicos; a narrativa na 3ª pessoa (a não pessoa, segundo Benveniste, 1966); o uso do quantitativo em posição de sujeito: *deux événements* (dois acontecimentos), em vez do indefinido *des événements* (acontecimentos) bem como a precisão temporal: *le 22 mai* (no dia 22 de maio), *tôt le matin* (cedo pela manhã), *l’après-midi* (à tarde), inserem os acontecimentos no mundo “real” e contribuem para a construção da convenção de “veracidade”.

O segundo parágrafo é marcado pela relação lógica de causalidade. A prisão do escravo Romain é dada como a causa imediata da insurreição. O uso do verbo *être* no *passé simple* (passado simples, tempo da narrativa), em vez do *passé composé* (passado composto, tempo do discurso), dá ao fato narrado o caráter de passado imutável, incontestável. A causa da prisão de Romain é dúbia: foi preso ou por ter tocado tambor em um momento em que era proibido fazê-lo (causa: reivindicação/resistência cultural) ou por ter desobedecido a uma ordem dada por seu proprietário (causa: recusa da relação mestre-escravo). A historiadora, mais uma vez, utiliza mecanismos discursivos que instauram a convenção de “veracidade”: o endereço preciso do escravo Romain e o emprego do advérbio *certainement* (certamente).

#### 5.2.4 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO JORNALÍSTICO DE PIERRE DESSALLES

Segunda-feira 22 de Maio

De manhã cedinho, fui acordado por um grande movimento popular. Me vesti rapidamente, e saí com Turpin para saber a que devíamos esta algazarra:

O Sr. Léo Duchamp tendo sido ameaçado por um de seus negros, que levantou o facão para ele, preveniu a autoridade, que mandou prender este negro. Todos os escravos dos



ateliers vizinhos, advertidos, se levantaram em massa, se transportaram para a cidade armados e pediram que soltassem seu camarada. A autoridade deu suas justificativas e fez suas advertências, e o Sr. Hervé comandando as tropas ia dar as ordens quando o mulato Papy, prefeito adjunto, mandou soltar o negro. Em vários lugares, os homens de cor despavimentaram as ruas. Havíamos pensado que este ato de fraqueza acalmaria a população; mas, ao contrário, desvairada, ela fez ainda mais ameaças. Queremos a cabeça dos Brancos, a população dizia gritando. Mais de vinte mil negros entupiam as ruas soltando urros horríveis. A inquietação se lia sobre todos os rostos. Era, sobretudo, a noite que cada um temia. Esta noite desagradável chegou, e com ela o incêndio do Forte (DESSALLES *apud* LÉOTIN, 1992).

A narrativa é apresentada sob a forma de um testemunho (emprego da 1ª pessoa) e redigida em estilo coloquial. Gostaríamos de ressaltar a função do sujeito-agente e sujeito-paciente na estratégia discursiva do editorialista: o “Eu” do narrador (o jornalista) remete ao “Eu” coletivo do colono, proprietário de terras e de escravos. Ora, tanto o “Eu” do narrador, quanto o nome do colono, M. Léo Duchamp (colocado como vítima na ação ocorrida) figuram em uma construção passiva:

- *J’ai été réveillé par un grand mouvement populaire* (eu fui acordado por um grande movimento popular);
- *M. Léo Duchamp ayant été menacé par un de ses nègres qui a levé le coutelas sur lui, [...]* (O Senhor Léo Duchamp tendo sido ameaçado por um de seus negros que levantou o facão contra ele, [...]).

Os colonos figuram como sujeitos-agentes de ações “defensivas”, “legais”, que, na verdade, são ações repressoras:

- *M. Léo Duchamp [...] en a prévenu l’autorité [...] qui a fait coffrer ce nègre* (M. Léo Duchamp preveniu a autoridade [...] que mandou prender o negro);
- *L’autorité a fait des démonstrations* (A autoridade fez demonstrações [subentenda-se: “usou a força”]);
- *M. Hervé, à la tête des troupes allait faire des sommations [...]* (M. Hervé, na chefia das tropas, ia dar as ordens necessárias [...]).

Os negros e seus atos, por sua vez, figuram:

- a) em posição de sujeito-agente (às vezes, duplamente marcado pelo pronome reflexivo):
- *Tous les esclaves des ateliers voisins, avertis, se sont levés en masse, se sont transportés en ville, et ont demandé qu’on relâchât leur camarade* (Todos os escravos das oficinas vizinhas, advertidos, insurgiram-se maciçamente, transportaram-se para a cidade, e pediram que soltassem seu camarada);

b) em estilo indireto livre + construção impessoal:

- *Il nous faut la tête des blancs, disait-elle tout haut* (É-nos necessária a cabeça dos brancos, diziam alto).

Observa-se também a ideia sugerida de complô organizado, por meio da escolha do quantitativo *Tous* (Todos), da referência espacial *les ateliers voisins* (as oficinas vizinhas), do adjetivo *avertis* (advertidos) e do advérbio *en masse* (maciçamente).

a) Os chamados “homens de cor” (mulatos livres, suspeitos pelos brancos de comandarem a revolta) também figuram como sujeitos-agentes de ações condenáveis: *En plusieurs endroits, les hommes de couleur ont dépavé les rues* (Em diferentes locais, os homens de cor despavimentaram as ruas); *la population* (subentenda-se aqui negros e homens de cor), *déchaînée, elle n’a fait que plus de menaces* (a população [...] desvairada, fez ainda mais ameaças).

b) Papy, mulato e vice-prefeito, personagem de ligação entre os negros e brancos, figura como sujeito – agente da tentativa de ação conciliadora entre os dois universos em conflito: *Le mulâtre Papy, adjoint au maire, a fait relâcher le nègre* (O mulato Papy, prefeito adjunto, mandou soltar o negro).

### 5.2.5 A INSURREIÇÃO ANTIESCRAVAGISTA NO TEXTO LITERÁRIO EM *LE QUATRIÈME SIÈCLE*

Eles diziam nós bando de safados se vocês acreditam que algo vai mudar aqui vocês podem ficar plantados esperando, a poeira dos séculos passará sobre vocês, mas vocês estarão sempre no mesmo lugar em pé, vamos mexam-se a cana não espera em pé – e o que eu vejo no finalzinho da rua de repente as mulheres mulheres mulheres você teria dito o viveiro do paraíso Man-Amélie bem na frente nossa senhora os três policias saltam pra cima de seus cavalos tudo é nosso avante eles gritam avante você tivesse visto as foices os facões e um dentre eles um mulato que chega para gritar meus amigos meus amigos meus amigos esse não é o método correto rhan! desaparecer pega ele, mais rápido do que você pode dizer meu deus tudo é nosso a gente se precipita mulheres mulheres só mulheres na frente e de repente – Parem! Os fuzis atravessados na estrada a tropa e as baionetas, parem quem foi que gritou parem, avante a evacuação começa, eu vejo vinte trinta que caem ao meu lado, é a fumaça um bom momento você fica surdo, e de repente eu estou do outro lado nós a gente passa onde estão os soldados e eu vejo as mulheres mulheres mulheres cada uma um fuzil a gente desce e um outro chega com um lenço voltem para suas casas e rhan! ele corre mais rápido que um macaco a gente desce não só todas as casas os móveis estão no chão a grade desapareceu não é só a estrada mas tudo por todo lado os campos os caminhos, tudo transborda onde estão os soldados tudo junto as que amarram a cana os que cortam a cana chega de levar porrada sempre apanhar sem responder Eles diziam nós bando de preguiçosos safadas em pé não esperam nada muda – é isso aí a gente ali não era mais brinquedinho e onde estão os capatazes Man-Amélie seu fuzil como um porrete ela grita não

precisa de balas você não sabe mas como um porrete na frente, seu vestido está amarrado pro lado como uma calça de homem ela grita meu filho pa moli! Meu filho avante e então aí soldados e soldados agora pra valer fogo fogo mas vá ver é o rio transbordado quantos ainda no chão cinquenta e cem nós a gente passa nada nos para e de repente uma única gritaria Chelchè chego a escravidão acabo a vitória Chelchè chego e um outro que chega A República Francesa vos traz a liberdade seu enviado o senhor ministro Schoelcher Eles diziam nós selvagens que não servem pra nada em pé pro trabalho Belbezu nem Belbezu quer saber de vocês é para a eternidade dos séculos – é isso aí é a vitória e a escravidão acabada, eu olho Man-Amélie deitada seu vestido recobrando sua cabeça e sua cabeça caída pro lado em ângulo reto decepada sua mão sobre o fuzil como um porrete ela não grita mais não ouve mais a gritaria o barulho todos na rua vitória ela ouve meu deus vitória para todos aqueles com ela morta no meio da rua vitória! (GLISSANT, 1964, p169-170.).

A insurreição antiescravagista emerge no diálogo entre duas crianças (pré-adolescentes) em um jogo de sedução: *“un garçon plus avisé que les autres, un braillard savoureux, habile à peindre racontait le grand goumin de l’abolition”* (um garoto, mais vivo que os outros, um delicioso tagarela, hábil em ‘retratar’ contava o grande combate da abolição) (GLISSANT, 1981a, p. 169). Na espontaneidade do discurso direto e indireto livre do narrador, que assume diferentes vozes - a do narrador-coletivo, a do colono e a do apresentador que comenta a ação, dá-se o amálgama:

a) entre o discurso do colono e o discurso do narrador (a criança escrava): *Yo té di nou bandes de salauds si vous croyez que quelque chose va changer ici [...]* (Eles diziam nós bando de safados se vocês pensam que algo vai mudar aqui [...]);

b) entre os elementos referenciais que remetem à situação narrada (a insurreição) e as expressões fáticas que pontilham o discurso do narrador, por exemplo: *sacré tonnerre, tonnerre de dieu* (o equivalente a expressões como “Nossa Senhora” ou “Meu Deus”, em português).

A função dessas expressões é a de reinserir a situação narrada no presente da enunciação, obtendo com essa estratégia a participação e adesão do interlocutor:

a) O narrador entremeia seu discurso da elocução de língua crioula, *yo té di nou* (eles diziam nós), que funciona como uma espécie de refrão. Trata-se de um ato de asserção no qual o narrador afirma a coragem, a luta, a resistência coletiva: o interlocutor, incluso no *nou* coletivo, torna-se testemunho ocular da narrativa.

b) O “eu” do narrador é substituído pelo “tu” do interlocutor transformado em testemunha ocular: *tu aurais dit la volière du paradis* (você teria dito o viveiro do paraíso); *tu aurais vu les houes, les coutelas [...] Un bon moment tu deviens sourd* (você visse as picaretas, os facões [...]) Um bom momento você fica surdo).

c) emprego recorrente de advérbios de tempo, semanticamente marcados pelo sema do “imediatismo” como, por exemplo, *soudain* e *tout à coup* (de repente) assinalam a imprevisibilidade, criam o suspense, e deslocam a narrativa para o tempo “real” (o tempo da enunciação) do narrador, do interlocutor e do próprio leitor.

d) Os numerosos advérbios de lugar inserem a narrativa no espaço coletivo, mostram a presença das mulheres à frente da insurreição, marcam o “lugar”, o espaço de vida dos rastros da revolta, da resistência: *qu’est-ce que je vois tout au bout de la rue?* (o que é que eu vejo no finalzinho da rua?); *Man Amélie tout en tête* (Man Amélie bem na frente); *Man Amélie [...] trepassée dans la rue Victoire* (Man Amélie [...] morta na rua vitória); *Combien encore par terre [...]* (Quantos ainda no chão [...]); *je vois vingt trente qui tombent à côté de moi* (eu vejo vinte, trinta que caem ao meu lado); *on était là plus de joujous* (aqui a gente já não era mais brinquedinho).

e) Os advérbios e verbos de movimento inserem a narrativa no campo semântico da *mouvance*, da transformação: *nous on passe rien n’arrête* (nós passamos, nada nos para); *on descend et un autre arrive avec un mouchoir* (nós descemos e um outro vem chegando com um lenço); *ça déborde* (a coisa está transbordando); etc. A repetição de *en avant* (avancemos, pra frente) cria uma situação de batalha: *en avant ils crient* (pra frente eles gritam); *mon fils pas moli mon fils en avant* (meu filho não vai morrer meu filho pra frente), etc...

f) O léxico, bem como a repetição, própria da oralidade, também contribuem para a dinâmica do movimento:

- *femmes femmes femmes tu aurais dit la volière du paradis* (mulheres, mulheres, mulheres você teria dito o viveiro do paraíso);
- *femmes femmes femmes rien que femmes* (mulheres mulheres mulheres só mulheres);
- *devant “le vidé” commence* (na frente “o dispersar” “a repressão” começam);
- *je vois les femmes femmes femmes chacune un fusil feu feu* (eu vejo as mulheres, mulheres, mulheres cada uma um fuzil fogo, fogo);
- *c’est la rivière débordée* (é o rio que transborda).

g) A repetição de *tout est à nous* (tudo é nosso) que intercala o texto expressa a esperança da apropriação da terra, do espaço, da cultura: a possibilidade de transformação da história da Martinica.

h) O uso da onomatopeia *rhan* (que reproduz o som do facão cortando) e do advérbio *vraiment* (verdadeiramente, realmente) contribui para que o autor, através da voz do narrador, criticamente (talvez mesmo quase ironicamente), ateste a “veracidade” da cena narrada de forma teatral pela testemunha ocular: uma criança que gosta de contar histórias.

i) Ao longo da narrativa, o narrador assume uma multiplicidade de vozes:

- a voz do narrador – testemunho ocular – que se expressa na língua do colonizador (o francês) e na língua de resistência do colonizado (a língua crioula): *yo te di nou* (eles diziam nós); *et qu'est-ce que je vois?* (o que eu vejo?);
- o tu do interlocutor, transformando-o também em um testemunho ocular: *tu aurais dit la volière du paradis* (você teria dito o viveiro do paraíso);
- a voz daquele que comenta os acontecimentos e expressa sua emoção (função expressiva da linguagem, segundo Jakobson, 1969): *sacré tonnerre!*, - *tonnerre de dieu!* (meu deus!, – nossa senhora!);
- a voz dos insurretos: *en avant ils crient* (pra frente eles gritam);
- a voz de um personagem mulato que tenta pacificar a rebelião chamando os insurretos à razão (talvez a voz do mulato Papy que figura na narrativa da historiadora anteriormente analisada?): [...] *et un parmi eux un mulâtre qui vient pour crier mes amis mes amis ce n'est pas la bonne méthode* (e um dentre eles um mulato que vem para gritar meus amigos meus amigos não é a melhor maneira);
- a voz dos repressores: *soudain halte qui est-ce qui a crié halte* (de repente alto [parem] quem gritou alto); *un autre vient rentrez chez vous* (um outro vem voltem para as suas casas); *bande de fainéants issalopes debout rien ne change* (bando de preguiçosos pilantras nada muda); *et un autre qui vient La République Française vous apporte la liberté son délégué le ministre Schoelche* [...] (e um outro que vem A República Francesa vos traz a liberdade seu representante o ministro Schoelcher [...]);
- a voz de *Man Amélie* (que representa a voz de todas as mulheres): *elle crie pas besoin de balles elle crie mon fils pas moli!* (ela grita não precisa de balas meu filho não esmoreça);
- a voz coletiva: *et soudain un seul crier chelch'rivé l'esclavage fini la victoire elle [Man Amélie] entend tonnerre de dieu victoire pour tous ceux-là avec elle trépassée dans la rue victoire!* (e de repente um só grito Schoelcher chegou a escravidão acabou a vitória ela [Man Amélie] ouve meu deus vitória para todos eles com ela morta na rua vitória!).

Os elementos discursivos que destacamos em nossa análise nos permitem observar, em contraposição aos dois textos anteriores, o poder revolucionário da imaginação criativa, realizada por Glissant, no resgate da memória coletiva, a partir do recalcado histórico – a insurreição antiescravagista.

Glissant resgata a oralidade com todos os seus elementos prosódicos. Ali, o narrador é a criança que, através da teatralização, transmuta-se em testemunha ocular da história, assumindo as vozes de todos os personagens que, nesta alquimia assumem, por sua vez, a condição que lhes é devida: a de sujeitos e agentes de sua própria história.

# 6 A IDENTIDADE EM MOÇAMBIQUE

Neste capítulo apresentamos um breve histórico sobre a colonização portuguesa em Moçambique, a luta pela independência e a guerra pós-independência. Apresentamos, igualmente, algumas características das sociedades tradicionais que nos ajudarão a melhor compreender as questões culturais presentes nas obras do escritor Mia Couto, objeto de nossa análise.

## 6.1 A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

Os primeiros contatos entre Portugal e a parte da África Oriental denominada pelos portugueses de Moçambique ocorreram em fins do século XV.

*Aventa-se, segundo os estudos históricos, que o nome de Moçambique provém de uma adaptação do nome de um sultão que os portugueses encontraram na primeira ilha da costa do Oceano Índico onde desembarcaram. O sultão chamava-se Mussa Ben Mbiki e assim os portugueses deram o nome de Moçambique a este território (SILIYA, 1996, p. 41).*

Portugal buscava uma rota para as suas expedições e o estabelecimento de pontos de referência e de apoio marítimo para garantir os contatos comerciais entre a Europa, a Ásia e a África, passando pela costa africana. Nesse contexto, a expedição de Vasco da Gama, em março de 1498, desembarcou nessas terras onde viviam os povos Bantos, que já haviam transformado toda a costa oriental em uma região comercial. Os Bantos viviam originalmente nas regiões orientais e no Sudeste da África e, com o processo migratório, espalharam-se por todo o continente africano, hoje conhecido como África Central, Oriental e Austral. Quando os portugueses chegaram a Moçambique, encontraram sociedades configuradas em torno de uma grande diversidade cultural e linguística e organizadas economicamente. Havia desenvolvido técnicas de extração mineral e de transformação do ferro. A fabricação de utensílios domésticos e de armas, a criação de animais, o comércio do ouro, do marfim e pedras preciosas constituíam as suas atividades básicas.

O ponto mais alto do desenvolvimento desses povos e das suas atividades verifica-se no séc. XIV, com o florescimento, por exemplo, do Império do Monomotapa, um dos mais conhecidos Estados feudais com características de sociedade de classe. O império do Monomotapa estendia-se a partir do rio Zambèze, a norte, até ao Limpopo, a sul, e do deserto de Kalahari a ocidente ao Oceano Índico a oriente. Para além do famoso império do Monomotapa, também existiu o Império do Marave que se estendia ao norte da província de Tete, numa parte da província do Niassa e principalmente no território hoje conhecido por Malawi. Na zona sul do actual Moçambique desenvolveu-se e consolidou-se o império de Gaza no vale do Limpopo e que mais tarde se expandiu para o norte a partir do rio Limpopo

até à margem sul do rio Zambèze, tendo coberto posteriormente parte das mesmas áreas que antes tinham sido dominadas pelo Monomotapa (SILIYA, 1996, p. 44-45).

Curioso notar que, antes dos portugueses, eles já mantinham relações comerciais com os povos asiáticos e os povos árabes. Por essa razão, de certa forma, a cultura árabe veio influenciar a cultura banto, deixando resíduos na cultura moçambicana, constatáveis, por exemplo, na estrutura da língua *shwahile*, bem como na importante presença da religião islâmica, predominante nas províncias do Norte e em parte da costa do Oceano Índico. A cultura asiática, por sua vez, está presente, por exemplo, na prática religiosa, através do hinduísmo. Aproveitando-se das disputas internas entre os chefes das diferentes comunidades, e valendo-se de sua superioridade militar sobre as populações nativas, os colonizadores portugueses ocuparam as terras férteis e ricas em minerais, e dominaram o monopólio do riquíssimo comércio do marfim, do ouro e das pedras preciosas. Fixaram-se nas terras do norte e centro e iniciaram o processo de “missão civilizadora” junto aos diferentes grupos étnicos com suas culturas específicas, introduzindo o Outro europeu como modelo civilizatório e a cultura portuguesa como modelo de cultura. A atividade missionária, evidentemente, exerceu um papel relevante nesse processo cultural, pois, além do cristianismo, os missionários introduziram novos valores nas culturas locais, modificando-as, e colaborando dessa forma para moldar a mentalidade do moçambicano.

A partir do final do século XIX, os portugueses investiram na conquista da riquíssima zona do comércio denominada Cabo Delgado, e nas terras situadas na bacia do Zambeze, nas quais os ingleses haviam permanecido de 1859 a 1869. Nessas regiões viviam povos independentes, com uma cultura e uma história que lhes eram específicas, e sua conquista permitiu aos colonos portugueses controlarem as minas de ouro do Império do Monomotapa. Entretanto, desde o século XVIII, o comércio de escravos já havia se tornado a atividade predominante dos colonizadores, e destruído as estruturas existentes nas aldeias, obrigando as populações a fugirem de suas terras férteis e ricas em minérios e condenando-as ao nomadismo e à migração. A invasão das aldeias, o tráfico de escravos, a implantação do regime colonial português e o desenvolvimento do capitalismo interromperam o desenvolvimento dos Estados africanos nascentes, cuja base socioeconômica apoiava-se em comunidades sociais estruturadas em regimes feudais. No período em que o colonialismo expandiu-se pelas terras africanas que vieram a constituir o território de Moçambique, as diversas culturas tradicionais africanas e as culturas das minorias constituídas de populações hindus, chinesas e árabes (que vivenciaram também o sofrimento do colonialismo, embora usufruindo de um estatuto diferente das culturas africanas) coabitaram lado a lado com a cultura portuguesa.

As culturas africanas, que têm em comum a “raiz única” de origem banta, eram representadas pelos vários grupos étnicos que se estendiam pelas zonas rurais e que constituíam a maioria da população. Essas populações resistiram à colonização e à ideologia da assimilação. Nessas regiões, permaneceram vivas as culturas dos vários grupos étnicos, que representam vários tipos de tradições e modos de vida e que são uma continuação da sociedade feudal com as suas raízes e



aspectos místicos, misteriosos. São, ainda hoje, esses grupos étnicos e suas respectivas culturas que constituem a base da cultura do povo moçambicano. A ideologia colonial tornou pejorativo o conceito de “tradição” e de “tradicional”, que passaram a designar comunidades atrasadas quando comparadas às sociedades capitalistas desenvolvidas. Ainda hoje, tais termos designam modos de vida e costumes, hábitos, maneira de ser e de pensar, julgados pelas sociedades modernas como “ultrapassados” e característicos de sociedades que “não passaram” ainda “pelos processos da modernidade”.

As “tradições” nas culturas africanas correspondem às várias regras de funcionamento das comunidades e se caracterizam por serem estáveis e transmissíveis oralmente, de geração a geração, através da fala dos mais velhos, do ensinamento, dos rituais iniciáticos, do exemplo. Elas organizam a vida conjunta dos homens e a maneira como se relacionam entre si. Mesmo tendo permanecido mais ou menos estáveis, tendo a sua reprodução ou continuidade sobrevivido durante séculos, as comunidades tradicionais conheceram algumas transformações em função do desenvolvimento histórico da sociedade, dos processos migratórios, das trocas comerciais com outros povos, bem como em função de fatores externos. As alterações importantes das tradições das diferentes “sociedades tradicionais” moçambicanas deram-se quando da implantação do sistema capitalista em Moçambique, nos séculos XIX e XX. Até então, o poder colonial era exercido através da força opressora do trabalho forçado nas plantações e na construção de estradas, e por meio da cobrança de impostos. Mas a ideologia colonialista e seu modo de ser e viver não exerciam influência determinante, culturalmente falando, sobre as culturas dos diferentes grupos étnicos.

Como em todos os colonialismos europeus, os portugueses, para defender seus interesses econômicos e para melhor controlar e dominar as populações africanas, impuseram-se ideológica e culturalmente, nas grandes cidades, nas zonas de maior interesse econômico e turístico. Tentaram, igualmente, sufocar a diversidade cultural e agudizar as contradições e as rivalidades entre os vários grupos étnicos, visando, dessa forma, impedir a construção de qualquer manifestação de consciência nacional, e tornar impossível a simples ideia ou o sonho de uma nação moçambicana. Dessa forma, as culturas africanas foram inferiorizadas, negadas e os povos africanos considerados como bárbaros e sem cultura. As danças tradicionais eram consideradas práticas de povos selvagens, bárbaros, subdesenvolvidos e pagãos. Foi um longo processo ideológico de aviltamento dos homens e mulheres africanos, processo que foi agravado e sedimentado, posteriormente, com a expansão da ideologia contida na Teoria das Raças, que impôs, ao Diverso do mundo, a superioridade da raça branca.

Mas as culturas tradicionais resistiram em suas respectivas regiões e seu patrimônio cultural continua vivo nas populações que vivem no campo, onde praticam atividades produtivas de subsistência e mantêm a educação tradicional. Um dos fatores que contribuiu para a preservação das tradições dos diferentes grupos étnicos foi o fato de a ocupação colonial não ter conseguido mudar radicalmente as estruturas sociais já existentes, devido à divisão e à separação social e de poder, entre colonos e colonizados.



Mas apesar do colonialismo português ter procurado travar o desenvolvimento da cultura dos diferentes grupos étnicos existentes em Moçambique, esta permaneceu em grande medida intacta. O povo e a sua cultura resistiram sempre, mantendo as suas raízes em todo o território moçambicano. Não foi possível destronar este grande imbondeiro moçambicano, que se une do Rovuma ao Maputo como se costuma dizer (SILIYA, 1996, p. 60).

As culturas tradicionais africanas e os representantes da cultura colonial defendiam interesses antagônicos, e seus confrontos transpuseram os séculos, até assumirem dimensões críticas e dramáticas no início dos anos 1960. Conforme será demonstrado ainda nesta seção, é no seio dessas populações africanas oprimidas que terá início em 1962 o movimento revolucionário anticolonialista, pela defesa de seus interesses de classe e da identidade cultural de cada grupo étnico e das camadas sociais minoritárias. Em Moçambique, somente as elites que o colonialismo português também utilizou como colaboradoras no funcionamento de seu sistema opressor, tiveram acesso à educação, e assimilaram, através dela, os valores da cultura portuguesa e da cultura ocidental burguesa. Do mesmo modo, a teoria da assimilação exibiu e impunha a imagem lusitana, refletida no espelho de narciso, como ideal a ser perseguido pelas populações africanas. E. C. Mondlane, primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo/1962) em seu livro *Lutar por Moçambique* definiu a assimilação como o reconhecimento oficial da entrada de um homem na “comunidade lusíada”. Para isso, devia saber ler, escrever e falar corretamente o português, ter condições econômicas suficientes para educar sua família, ter bom comportamento (isto é, não opor nenhuma forma de resistência ao processo de assimilação), ter a educação necessária, os hábitos individuais e sociais requeridos, de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal e, por último, submeter-se à prova da escrita que oficializa e eterniza, redigindo um requerimento à autoridade administrativa da área, solicitando a sua admissão na “comunidade lusitana”. Essa, por sua vez, transmitia o requerimento ao governador do distrito para que o mesmo fosse aprovado. Após essa travessia do espelho esse homem podia enfim merecer as mesmas oportunidades educacionais e de progresso que eram oferecidas aos cidadãos de Portugal. Muitos Moçambicanos submeteram-se a esse processo perverso de extirpação cultural e aportuguesaram até mesmo seus nomes africanos: os “Mundane” tornaram-se “Mendes”, os “Cossa” tornaram-se “Costa”, e assim por diante.

A ideologia da teoria da assimilação veiculava que todo habitante do império português tinha a possibilidade e a oportunidade de mirar-se na cultura portuguesa e tornar-se um Ser aceito em termos de igualdade com aqueles que haviam nascido portugueses, independentemente de sua cor e origem. A resistência das populações africanas ao colonialismo, aliada a essa ausência de uma política educacional dirigida à maioria da população, teve como consequência o fato de que a maior parte dos moçambicanos, sobretudo as comunidades rurais, vivendo no interior das terras, manteve-se quase sem nenhuma influência da cultura colonial, preservando suas tradições africanas, suas crenças, valores e modo de vida. A cultura moçambicana hoje é o produto da mestiçagem cultural entre as culturas atávicas africanas dos diferentes grupos étnicos do país, que são de raiz banto, e culturas também atávicas de origem asiática (indianos e chineses), árabe e europeia. Os agentes

impulsionadores desse processo foram tanto o contato comercial com os povos asiáticos, quanto a ação dos colonizadores e missionários.

Uma das grandes dificuldades dos Estados Africanos é definir as bases para construir e fazer a sua Nação, considerando a grande diversidade dos grupos étnicos e suas respectivas culturas. Em Moçambique, pelos menos 13 línguas, além da oficial que é o português, são consideradas como importantes e representativas do conjunto da sociedade, cuja população hoje é de 16 milhões de habitantes. Existe em Moçambique uma premissa atribuída a Mondlane, segundo a qual “é preciso que morra a Tribo para que nasça a Nação”. Mas como se opera esse “pertencimento” à Nação, como passar da comunidade tribal, fechada sobre si mesma, de raiz única, para tornar-se comunidade raiz-rizoma aberta à Nação, sem, contudo, diluir-se, enquanto comunidade cultural? O professor e advogado José Naueia, prefaciando o livro de Cipire *A Educação Tradicional em Moçambique* afirma o seguinte:

Estudar e conhecer com profundidade os comportamentos, os modus-vivendi das Sociedades Culturais do Rovuma ao Maputo não é um trabalho de “atrasados” de “nostálgicos do Indigente” dos tradicionalistas ferrenhos e radicais; é, antes, tarefa de intelectuais à procura daqueles VALORES que identificam a ETNIA, aquele resíduo que fica no processo da criação da Nação, da morte da TRIBO para que nasça a Nação [...] e, exactamente identificar um Makuwa, um Ronga, um Nhanja no dia-a-dia. No intuito de encontrar este expoente cultural que identifica a Nacionalidade Moçambicana, interessante seria ir mais longe [...] procurá-lo nas Comunidades Europeias com Cidadania Moçambicana, investigá-lo nas Comunidades hindus com Cidadania Moçambicana. Então veríamos que o conceito NACIONALIDADE nada tem a ver com o conceito CIDADANIA embora o legislador muitas vezes os reduza na “mesma panela” [...] Saberiam que a cidadania termina num contrato que se extingue (perda da Cidadania) a NACIONALIDADE é inata nos indivíduos, pois, como dissemos, a sua premissa é Cultura. (NAUEIA, 1996, p. 7)

Com tal afirmação, fica explícito que a nacionalidade seria inata, já que fundamentada na cultura que é também inata. Então a Nação compreenderia diversas nacionalidades, compostas de identidades de raiz única, isto é, exclusivas, segundo seus grupos étnicos e suas minorias asiáticas e europeias. Já Siliya fala de uma moçambicanidade fundamentada na “mestiçagem de raças”, termo criticado por Glissant - que propõe a noção de crioulização para a abordagem das misturas culturais - e na noção de território que implica propriedade da terra, conceito ao qual Glissant opõe a noção de Lugar:

Não é correto e tão pouco justo, considerar-se que os negros são os únicos donos desta terra; a história nos ensina a existência de povos que congregam outras raças que se misturam. A nossa moçambicanidade é, pois, homogénea contemplando vários padrões de origens tal como, por exemplo, os negros, brancos, mistos e outros possíveis (SILIYA, 1996, p. 50).

No prólogo à primeira edição do já citado livro de Cipire, Helder Muteia aponta um conflito na sociedade como um todo, no campo e nas cidades (nestas certamente bem mais acentuado,

tanto ao nível individual, quanto ao coletivo), no que concerne à cultura portuguesa e às culturas tradicionais africanas, já que as “tradições” permeiam o cotidiano das populações rurais e das populações urbanas:

Tudo isso permite, hoje, afirmar que se está perante de um conflito que se opera tanto a nível psicológico e individual, uma vez que há no íntimo de cada cidadão uma face africana que ele não abdica porque faz parte de si mesmo, como a nível sociológico e coletivo, uma vez que os valores e princípios tradicionais [...] sempre estiveram bem presentes no dia a dia das comunidades tanto rurais como urbanas. (MUTEIA, 1996, p. 9).

Isso mostra a complexidade da polémica em torno dos critérios a serem considerados na abordagem da questão identitária em Moçambique e do difícil debate envolvendo a ideia de Nação, de nacionalidade(s) e de cultura(s) moçambicana(s).

## 6.2 A SOCIEDADE TRADICIONAL

A cultura moçambicana tradicional nasce da interação entre o homem e a natureza por meio das atividades produtivas. O homem da sociedade tradicional conhecia os períodos do ano que correspondiam aos ciclos de produção agrícola, à caça, à pesca nos rios e lagos e os homens idosos, os “mais velhos” eram possuidores desse conhecimento sobre a natureza e as atividades produtivas. As atividades da sociedade tradicional são geralmente praticadas coletivamente e concernem à produção, à educação e à recreação, e nela vigora a distribuição social do trabalho por gênero, ou seja, certas atividades são executadas unicamente pelos homens, outras unicamente pelas mulheres e, dentro de um mesmo campo de atividade, as tarefas executadas pelos homens e as executadas pelas mulheres são bem determinadas. São sociedades de produção agrícola e os trabalhos da agricultura são praticados tanto pelos homens quanto pelas mulheres, cabendo aos homens cortar os troncos das árvores, deixá-los secar e executar as queimadas, na época do verão, a fim de tornar o solo fértil; e, em seguida, no outono, isto é, de outubro a janeiro, semear. À mulher, cabe a realização dos trabalhos agrícolas, pois, na tradição africana, a vida surgiu na terra e a terra mantém-se ligada à humanidade através da mulher, que tem o poder de criar a vida. Cipire (1996) alerta-nos que o vínculo da mulher aos trabalhos agrícolas perpassa todas as etnias de Moçambique e, portanto, esse fato não pode ser considerado indicativo de escravidão.

Unicamente é o resultado da raiz da tradição africana de que a mulher é a origem da vida e esta surgiu na terra a qual mantém-se ligada à humanidade através da mulher. Mulheres mães acompanhadas de seus filhos que ajudam a entreter os bebés enquanto as mães capinam os solos, jovens esposas, madalas e anciãs em todas as etnias, encontram-se ligadas à enxada e ao cultivo da terra até a morte (CIPIRE, 1996, p. 14)

O produto do trabalho agrícola é utilizado para a alimentação ou vendido pelas próprias mulheres, que conservam o dinheiro obtido com a venda para as suas necessidades e as dos seus

filhos. Nem todas as tribos da sociedade tradicional cultivam as mesmas culturas. Os chopes, por exemplo, cultivam laranjeiras e ananaseiros, o coqueiro é cultivado em Inhambane e Zambézia, e em menor escala, em Nampula e Cabo Delgado. Em Inhambane foram os negros que plantaram os palmares e os exploraram. Com a colonização portuguesa, porém, o coqueiral tornou-se propriedade latifundiária de indianos e europeus. Para a sociedade tradicional, o coqueiro é uma árvore privilegiada e generosa, pois dele tudo se aproveita. À agricultura se agregam outras atividades, como a criação de animais e a caça que é realizada com arcos e flechas, espingardas, redes (quando a caça é coletiva), covas e armadilhas. Estas constituem uma arte e a sua construção depende do tipo de animal que se deseja caçar.

Quanto à pesca, que é uma das atividades mais produtivas, ela é praticada com anzóis, gaiolas, redes, mediante a construção de barragens com paus e folhas que interrompem as águas dos rios, o que permite às mulheres capturá-los com os seus cestos, e através do envenenamento das águas doces dos rios e lagoas, graças à seiva de certos arbustos e raízes. Os objetos de uso doméstico (a cestaria, a tapeçaria, a cerâmica, a olaria e roupas tecidas com fibras de plantas e cascas de árvores) são confeccionados na própria casa. Tradicionalmente, os instrumentos de trabalho em ferro (facas, catanas, machados, lanças, anzóis, etc.) eram realizados pelos artífices das comunidades. Os ferreiros, a exemplo dos escultores e dos curandeiros gozavam, de prestígio social e seu ofício era transmitido de pai para filho. Mas a colonização portuguesa provocou o desaparecimento dessa manufatura e só em algumas etnias (os “chopes” e os “senas”) existem ainda ferreiros criativos. Cabe também aos homens o trabalho em madeira: a fabricação de copos, ganchos, pratos, travesseiros, bengalas e caixinhas para o rapé. Constroem também suas habitações típicas (palhotas redondas ou quadradas conforme as regiões).

Para a construção da palhota existe uma divisão de tarefas: os homens selecionam, cortam e transportam os paus, bambus, cordas de casca de árvores, capim e terra argilosa para reboco. São eles que implantam os paus, fazem o entrançamento com os bambus e igualmente a cobertura. As mulheres transportam a água para a preparação de terra para “maticar” e rebocam as paredes [...] Antes de começar a habitar nela, chama-se o sacerdote tradicional para a benzer. Este depois de afastar os maus espíritos, enterra certas raízes nos caminhos que saindo da palhota conduzem à povoação que servem para impedir a entrada de feiticeiros naquela casa. Esta benção termina numa cerimónia que o médico tradicional faz dando volta à palhota, com uma vasilha de barro contendo ervas prodigiosas a arder que produzem bastante fumo e expulsam os maus espíritos e outros azares [...] E ora em diante o chefe da família, fixa as leis da Sociedade sobre lar tradicional (CIPIRE, 1996, p.12).

A comida é feita pelas mulheres e existe uma única refeição que é servida, em dois pratos separados, um para os homens, outro para as mulheres, ao cair da noite. Algumas etnias comem carne de crocodilos, cobras, ratos diversos (existem vinte e três tipos diferentes), ratazanas, lagartos gigantes, salamandras. A indústria das bebidas alcoólicas, fermentadas e destiladas, está presente em todas as etnias da sociedade tradicional. As bebidas fermentadas, preparadas a partir das farinhas de

milho, mandioca, *mapira*, sumo de caju ou cana-de-açúcar, e a seiva extraída do broto do coqueiro – *sura* – são as mais consumidas e estão presentes, juntamente com o batuque dos tambores, nas grandes festividades das comunidades, nas cerimônias fúnebres, nas festas familiares ou nas cerimônias rituais. Aves e animais como a galinha, o boi, o carneiro, a cabra, representam abundância e só são vendidos pelas famílias em caso de grande dificuldade financeira. São executados para a refeição, quando se festeja um acontecimento importante para a família: cerimônias, realização de ritos de vida ou quando se recebe uma visita. Originalmente, no que tange ao sistema comercial, a “solidariedade africana” constituía a regra social: o excedente da produção era oferecido a outras famílias ou comunidades necessitadas. Progressivamente, o sistema de trocas passou a coexistir entre as comunidades tradicionais com as trocas mercantis introduzidas através do contato com os povos afro-asiáticos e com os portugueses. Os produtos eram transportados em cestos, na cabeça, em burros ou carroças de boi. As comunidades do interior deslocavam-se para o litoral para trocar seus produtos por sal, miçangas e armas. Muitos aspectos desse sistema de trocas subsistem ainda em várias etnias no país. A “sinceridade tradicional”, por exemplo, constitui também uma regra social fundamental. O empréstimo de dinheiro é algo corrente e sempre é restituído dentro do respeito a essa regra.

A medicina tradicional, por sua vez, sempre acompanhada de ritos e rituais tradicionais, é muito desenvolvida e os medicamentos são extraídos de diversas ervas, raízes, cascas de árvores, a seiva das flores dos mais variados vegetais. São utilizadas também pelas ciências ocultas para expulsar os azares e todo tipo de males provocados pelos maus espíritos como, por exemplo, a seca, a esterilidade de uma mulher e na proteção contra o feiticeiro Mukwiri-muloi:

Assim, para afastar os azares provocados pelos maus espíritos como a falta de chuva numa povoação, a esterilidade de uma mulher, a comunidade tradicional, consultando os nhangas, (manbos, nhamussoros, namukos) e através de cerimónias apropriadas acompanhadas de oferendas aos defuntos e aos bons espíritos e danças cerimoniais, conseguem expulsar os azares no corpo de um que sofre, ou convencer o muluko, mlungo a mandar chuvas para aldeia, a obter um bom ano agrícola ou a abater uma caça ou pesca abundantes (CIPIRE, 1996, p. 27).

A crença no feiticeiro apresenta as seguintes características: o feiticeiro não nasce feiticeiro, mas torna-se um. Se um membro da família, que já era feiticeiro, escolhê-lo e designá-lo como tal, significa que este apresenta as qualidades requeridas para tal função. Há bons e maus feiticeiros: os primeiros são aqueles que protegem a família, dando-lhes boas culturas, alimentos em abundância, prosperidade. O feiticeiro do mal é ambivalente e como tal apresenta, durante o dia, o aspecto humano de um homem ou de uma mulher, solícito(a), simpático(a), conciliador(a), e, durante a noite, encarna-se em animais e pássaros, como a coruja, o morcego, que se alimentam de carne humana, contaminam os homens e mulheres de doenças mortais, anunciam desastres, catástrofes, mortes próximas, e semeiam pavores. O mau feiticeiro é sempre uma interrogação para toda a comunidade,

porque não se sabe quem ele seja, e diante de um perigo como a escassez das chuvas e a ameaça da seca, uma má colheita, avolumam-se murmúrios que buscam determinar o indivíduo do clã que é o portador e desencadeador do mal que atinge a comunidade, e, a partir desse momento, só o *nhangá*, também chamado de *nhamussoro*, ou de *mambo* (ervanário mágico ou curandeiro) poderá determinar a sua inocência, após submetê-lo a diferentes processos.

O conhecimento da ciência oculta lhes é concedido pela alma dos antepassados ou de um defunto, e estes se manifestam através da fala dos curandeiros, exercendo o poder da cura, esclarecendo dogmas, divulgando preceitos morais. O culto dos antepassados é quase o mesmo de clã para clã e o sacerdote, *namuko*, muitas vezes um senhor idoso e chefe de família, goza do respeito do clã e serve de intermediário entre a comunidade e os antepassados. Ele dirige as cerimônias coletivas que solicitam a ajuda dos antepassados, “os manes”, nos momentos de grandes epidemias, de seca prolongada, de nuvens de gafanhotos que atacam as colheitas, etc. Em grandes grupos, dirigem-se aos lugares sagrados, invocam os antepassados que vivem debaixo da terra (que é a mãe de toda a vida vegetal e animal) e, para conquistar sua ajuda, oferecem-lhes parte de seus parques recursos em comida e bebidas alcoólicas. No Sul, na província do Save, na noite anterior em que se realiza a prece religiosa popular pedindo a chuva, grupos de velhas nuas percorrem o povoado e lugares adjacentes, proferindo frases obscenas, e ninguém nessa noite pode sair, nem observar o grupo de idosas pelas frestas das palhoças. Acredita-se que as almas dos mortos são atraídas através dessa linguagem, que visa seduzir as almas perversas, os *Chicuembo*s causadores da seca e de todos os males.

Já na província do Tete pratica-se o culto da jiboia-Tsato-Zoolatria: a comunidade dirigida pelo sacerdote desloca-se na floresta invocando a jiboia para pôr fim à calamidade que assola a coletividade como a seca, a fome das pessoas e do gado, a nuvem de gafanhotos. No lugar onde a jiboia se esconde, no *mitsito*, fazem-lhe oferendas junto a uma árvore, de preferência um *imbondeiro*. Aníbal Aleluia, que reescreveu os contos populares moçambicanos, narra em *Imbelele e outros contos* a prece endereçada pelo curandeiro, o “soba” à jiboia-Tsato:

Ó deusa do tsama, senhora da abundância, rainha onipotente, sábia e manga dona dos nossos destinos, venerada tsato, escuta a prece humilde, que pela boca do seu soba o povo lhe endereça: Que o teu divino peito se abra em misericórdia e os teus ouvidos escutam as nossas súplicas. Trouxemo-te o pobre óbulo que os nossos sacrifícios reuniram para que te lembres de nós e tragas do firmamento a chuva que fecunda a terra-esta nossa terra que é tua porque vive sob a tua protecção (*apud* CIPIRE, 1996, p.31).

Na Alta Zambézia, Niassa e Nampula, as cerimônias de invocação dos antepassados fazem-se junto a uma árvore escolhida para servir de santuário da família. O chefe desta, ou o tio mais velho, dirige suas preces aos ancestrais da família, começando por invocar a alma do defunto mais importante do clã.

### 6.2.1 OS RITOS DE VIDA NA SOCIEDADE TRADICIONAL

A sociedade tradicional pratica ritos de passagem de uma fase da vida para outra. Existem os ritos de nascimento, os de iniciação masculina e feminina da puberdade, e os funerários. Em todo o processo da educação tradicional, os pais e os avós têm um papel fundamental. A estes últimos cabe a transmissão aos netos dos valores da tribo. Quando a mulher sente que está grávida discute seu estado com as mulheres de sua família e só depois de estar certa de sua gravidez a informa ao marido. As mulheres velhas da comunidade mantêm contato constante com a futura mãe a fim de aconselhá-la sobre o parto. A parteira, a *ndaia* recebe a criança, lava-a, entrega-a à mãe e enterra a placenta no mato fora da povoação. O marido não pode assistir ao parto. Em algumas etnias as mulheres que assistem ao parto, quando a criança está para nascer, ficam nuas e dançam em volta da parturiente, enquanto a família prepara galinhas, farinha e bebidas que serão servidas às mulheres que assistiram ao parto. Este é realizado na varanda da palhoça ou em recinto fechado.

A fim de defender as crianças recém-nascidas contra os maus espíritos, realiza-se logo em seguida ao nascimento uma cerimônia que tem por fim mostrar a criança na noite da primeira lua seguinte ao nascimento e é a avó materna que traz a criança para o terreiro da povoação e voltando para a lua com a criança nos braços mostra dizendo: “Olha a tua mulher” se fôr do sexo masculino e “Olha o teu marido” se fôr do sexo feminino, entregando-a seguidamente à mãe (CIPIRE, 1996, p.35).

Essa cerimônia tem como funções determinar a lua sob a qual a criança nasceu - pois é a partir dela que se inicia a contagem dos anos de sua vida - e protegê-la contra a cegueira e a parvidade, bem como afastar dela os maus espíritos. A partir dos sete anos de idade inicia-se a separação da função social e da atividade produtiva por gênero. Às meninas cabe ajudar suas mães a cuidar dos filhos mais novos, a preparar os alimentos, a pilar e a moer a farinha. Na puberdade, através dos ritos de iniciação feminina, chamados de *emwali*, são iniciadas pelas tias, ou pela própria mãe, nas regras de boa conduta da comunidade, nas relações matrimoniais, na função de procriação (considerada como o objetivo primeiro das mulheres), na educação dos filhos, nas tarefas do lar, na produção de bens materiais em prol da família, na solidariedade junto à vizinhança e aos amigos. A jovem aprende que, se tiver relações sexuais com um homem quando menstruada, este morrerá; que, se tocar no prato do marido ou de outros familiares, lhes acarretará grandes males. Em algumas etnias são ainda submetidas à excisão e à tatuagem. Casam-se entre 14 e 16 anos, concebem até 45, 50 anos e amamentam seus filhos até a idade de dois anos. O alto índice de nascimentos convive com o alto índice de mortalidade infantil. Aos meninos cabe auxiliar os pais na pesca, na caça, no corte da lenha, de paus e bambus para a construção, espantar os passarinhos nas *machambas* e cuidar do gado na pastagem. Na puberdade são submetidos à circuncisão em ritual iniciático que simboliza a passagem para a vida adulta. Este é realizado coletivamente na floresta, no mês de junho, quando as chuvas cessam e o trabalho no campo diminui:



Escolhida a data, o evento é anunciado pelo rufar dos tambores e por grupos que percorrem os aglomerados mais próximos. As festas iniciam-se alguns dias antes das jovens partirem para a floresta. Em volta de uma grande fogueira a população canta e dança e um ajudante do chefe tradicional “namuko” considerado com o poder mágico e que deve, além disso, ser dançarino exímio, mostra as suas habilidades, tal como atravessar o fogo sem se queimar. Na véspera da partida tem lugar uma despedida da criança que parte para alvorada de uma nova vida. O jovem rapa obrigatoriamente o cabelo e queima as roupas, símbolo de infância que deixa. O corpo é esfregado com unturas que os preserva dos maus espíritos. Mata-se um galo que se assa uma perna para levar consigo. Até partir para a mata a criança ignora tudo o que lhe vai acontecer se bem que desde a muito lhe falem da “festa do mel” que ele próprio irá colher néctar (CIPIRE, 1996, p. 36).

Durante ou após a cicatrização do prepúcio, os jovens frequentam a escola tradicional temporária onde aprenderão as normas e regras da vida comunitária, no que tange aos aspectos sociais, políticos e económicos. Constroem uma “cubata” de capim onde dormem durante o período dos ritos educativos. Estes incluem o conhecimento dos usos e costumes do seu clã, as tradições ancestrais, o comportamento em sociedade, em relação aos mais velhos, à esposa, às mulheres e crianças. Os conhecimentos são transmitidos sob a forma de adágios, mitos, provérbios, anedotas e são acompanhados de música, cantos e danças. Aprendem as várias canções a serem entoadas nas festividades da aldeia, a construir os instrumentos musicais e a utilizá-los. Aprendem as lendas, os contos e as regras morais que são transmitidos de geração em geração. Aprendem a respeitar os espíritos que temem e tomam conhecimento de que estes, embora invisíveis, têm a concretude humana, como todos os homens. No final desse período iniciático, a cabana individual e a “cubata” coletiva, assim como as roupas pessoais são queimadas e os jovens pintam seus corpos e besuntam-se com certas substâncias, enfeitando-se com ornamentos. Recebem então um novo nome e abandonam o que lhes foi dado quando de seu nascimento. Regressam em grupo à aldeia onde são recebidos com uma festa na qual os cantos, danças e atos simbólicos referem-se à morte da vida da criança e ao nascimento dos membros da comunidade. Os jovens são proibidos de narrar os ritos às mulheres e aos não iniciados sob pena de serem perseguidos e mortos pelos espíritos dos antepassados.

A família é a base da sociedade tradicional e o núcleo de produção que assegura a propriedade da terra e a sobrevivência de todos os seus membros. O casamento é, portanto, uma das principais realizações sociais da sociedade tradicional, pois representa o futuro da comunidade e a permanência de seus usos, costumes e tradições. O casamento realiza-se entre famílias de tótemes diferentes. Existem dois tipos de casamento: o ulorilocal, no qual é a mulher que é retirada da sua aldeia e vai viver na casa do marido e o uxorilocal, no qual é o homem quem abandona a sua terra e a sua família, para se juntar à sua esposa. A família só pode deixar a sua terra devido ao esgotamento do solo cultivável, à falta de água, à morte de membros da comunidade provocada por feitiçaria, ou devido a um desejo de seus chefes de viverem mais isolados de outras povoações.

Há dois tipos de organização familiar e social totalmente opostos: o sistema matrilinear e o sistema patrilinear. O primeiro está ligado à terra e à caça, e representa a primeira fase de



organização pré-banto sendo predominante nas etnias de origem tonga que são os povos que iniciaram o povoamento do território de Moçambique, nos anos setenta de nossa era. Essas etnias vivem ao norte do rio Zambeze (são os Chopes, os Bitongas, os Macondes, os Matsolas, os Makhuwas). No sistema matrilinear, as irmãs e irmãos solteiros da mulher fazem parte do núcleo familiar e a transmissão da herança vai para o sobrinho, o filho da irmã, que é o herdeiro da família. O tio materno (o irmão da esposa ou o irmão da mãe desta) é quem exerce a autoridade doméstica. Ele representa, juridicamente, a mulher e decide sobre determinados assuntos relacionados à família, como o casamento, as cerimônias fúnebres, os ritos medicinais ou de circuncisão. O homem vive com uma só mulher no povoado desta, mas tem o direito de possuir outras mulheres em outros povoados.

Por isso se diz que na sociedade matrilinear, a mulher é rainha do mundo, mas forasteira de autoridade. Pois que o marido é visto mais como um aliado cooperando na reprodução de que como membro da família da mulher; é expulso quando origina conflitos. A sua compensação vai tirá-la ao sustento que a mulher lhe proporciona, pois é ela que incumbe a maior parte das tarefas agrícolas e a educação dos filhos (CIPIRE, 1996, p. 52).

Na sociedade matrilinear, a organização espacial da família é o conjunto da casa dos avós, sogros, genros e filhos crescidos e solteiros. Todas as noites realizam um sarau no coreto do lar, no *mutxeko* durante o qual são ditos os contos, as lendas, as histórias e as adivinhações. É também no *mutxeko* que se realizam as refeições, os ritos de iniciação feminina, os ritos medicinais, as danças. No verão ele serve de dormitório, já que é aberto, contrariamente às palhotas que não possuem janelas, em sua grande maioria. Os *mutxeko* são construídos de bambus, de troncos de palmeiras ou de paus, conforme a região.

O sistema patrilinear, por sua vez, é de origem banto e guarda, em muitas etnias, resíduos do sistema matrilinear que vigorou nas etnias em questão, em um tempo anterior. Assim, por exemplo, o sistema patrilinear *tsuana* guarda resíduos do sistema matrilinear praticado antes das migrações ou fusões com outros povos, sobretudo os Zulus. Da mesma forma, os Yaos, os Sena, os Kiswahilis a partir de miscigenações com os povos bantos, praticam uma mistura dos dois sistemas. O sistema patrilinear predomina nos povos do sul do Save que ali se fixaram mais recentemente e são de origem Banto. O sistema patrilinear, no qual a herança dos bens se transmite diretamente para o filho varão, está associado à aldeia paterna, à criação coletiva de gado bovino ou caprino e à exploração comum da terra. O patriarcado resulta de clãs patrilineares, exógamos, estabelecidos em territórios distintos, mas sob a direção de um chefe comum e participando de ações coletivas. Esses clãs posteriormente transformaram-se em tribos agregando elementos externos a eles. A filiação bem como a unidade nas etnias são determinadas mais pela obediência ao chefe comum do que pelo nascimento. Este chefe é o representante dos valores fundamentais, tem funções militares, jurídicas e religiosas, mantém a lei e a ordem, assegurando a prosperidade e a paz e distribuindo as terras para a agricultura.

A unidade social mais importante da etnia é a povoação familiar, via monogamia ou poligamia, filhos dependentes e parentes agregados. Nesse sistema de parentesco, a mãe não participa das decisões tomadas em relação aos filhos, mas cuida destes e dos netos, que lhe são entregues logo após o desmame. O pai exerce autoridade sobre os filhos e filhas, netos e netas, mesmo quando maiores e casados. Na falta do pai as filhas devem obediência aos irmãos mais velhos do pai. O filho mais velho é o herdeiro da família e tem a obrigação de zelar pela família e sustentá-la na ausência do pai. Ele contrai matrimônio com uma moça de outra etnia e adquire direitos sobre ela, pagando o *lobolo* a seus pais, o que lhe permite trazê-la para a sua etnia. Esta procriará para o clã, não terá direito à herança e nem direitos sobre os filhos e filhas. As filhas serão *loboladas* para outras etnias, entretanto, se porventura engravidam quando solteiras, o peso da vergonha e a perda do *lobolo* representam uma catástrofe familiar.

O lobolo é, pois, principalmente, uma compensação nupcial, não um “dote” nem preço de compra. As negociações eram levadas a efeito entre famílias interessadas e o casamento dos noivos era pressuposto. Ele é praticado em Moçambique, como em toda a África bantu do Camarões à cidade do Cabo. Assim, em Moçambique diz-se lobolo, em Angola “alambamento” e na África do Sul lobola. Está na origem do lobolo, o valor em que em África é dado à mulher. É ela que cabe trabalhar os campos. A saída de uma filha do lar, a morte da esposa ou de uma irmã representa um duro golpe na economia familiar (CIPIRE, 1996, p. 57-58).

Quanto aos filhos, poderão permanecer na povoação patriarcal e, nesse caso, garantir a proteção da mãe ou afastar-se da família, abandonando-a. Por essa razão, muitas mulheres idosas terminam suas vidas sós e miseráveis. Os irmãos nascidos de um patriarca observam uma hierarquia por ordem de idade, cabendo aos mais velhos cuidar e defender os mais novos. Mesmo o homem adulto sente-se desamparado quando da morte de seu pai ou de seu irmão mais velho.

A mulher africana trabalha nos campos e representa uma riqueza familiar, pois o homem poligâmico, que tem muitas esposas e muitas filhas, não necessita contratar mão-de-obra para o trabalho agrícola. Cabe à primeira esposa a direção dos trabalhos agrícolas e o controle sobre as concubinas, mas cada mulher possui a sua palhota, a sua machamba e, quando possível, o seu próprio terreno. As mulheres divorciadas e viúvas são sempre reintegradas a uma estrutura familiar graças ao seu valor trabalho, através do sistema de poligamia.

Há uma grande variedade de ritos funerários. Em todos eles, o morto é posto posicionado como se estivesse sentado com as mãos apoiando o queixo. O corpo nu é envolvido em um pano. O defunto é colocado na sepultura com a cabeça virada para a zona de origem do clã, de onde vieram os seus antepassados. Sobre a sepultura é colocado um prato com comida e um recipiente com bebida. Após o enterro, os habitantes da aldeia vão banhar-se no rio ou na lagoa, e as mulheres e parentes mais próximos raspam o cabelo em sinal de luto. Após alguns dias, os parentes e amigos reúnem-se para festejar o morto com um grande batuque e muita bebida. Quando a causa da morte é atribuída à família, acredita-se que seu espírito não fica na palhota. O culpado, para se livrar do

espírito do defunto, invoca-o e pede que incorpore o corpo de um animal doméstico, um bode ou um cabrito. Este ritual livra os parentes das influências maléficas do espírito do morto.

### 6.2.2 A RELIGIÃO NA SOCIEDADE TRADICIONAL

A sociedade tradicional é caracterizada pela religiosidade. Todo moçambicano, mesmo aquele que pratica uma religião ocidental, pratica o manismo, o culto dos “manes” que são os espíritos dos antepassados. Cada família possui os seus espíritos particulares, que são objeto de culto coletivo, praticado em local perto da habitação, no quintal da casa, ou no bosque, durante o qual os espíritos são invocados estando os participantes em estado de ebriedade. Os moçambicanos acreditam que os espíritos dos mortos têm influência direta sobre as suas ações e condutas. As cerimônias religiosas visam à obtenção de bens materiais relativos à vida terrestre (como, por exemplo, a abundância, a saúde, a paz, a chuva, o casamento, o emprego, o sono perturbado), e o culto de Deus, o “Muluko”, ou “Mulungo”, associa-se sempre ao culto dos antepassados, que são os intermediários entre os homens e Deus.

O totemismo, a adoração do totem, é praticado predominantemente por etnias de raiz matrilinear. Consiste na crença de que os homens descendem de certos seres vivos ou inanimados ou de forças sobrenaturais e que, após a morte, se integram no seu totem. Cada etnia possui o seu totem e a ele se dirige para entrar em contato com os espíritos de seus antepassados ou com o “Muluko”. Evitam, por isso, atitudes que possam ofender ao seu totem, a quem muitas vezes prestam culto. Não há espíritos maus, e quando o espírito de um morto se encarna em um parente e o atormenta ou lhe proporciona o bem-estar, está atuando para o bem. No primeiro caso, sua intenção é punir uma ofensa grave desse parente ou de uma pessoa de sua família a fim de obrigá-lo a refletir e a encontrar soluções justas. A pessoa possuída pelo espírito de um antepassado submete-se à apreciação do adivinho, o “Nhangá”, ou “Chingoma”, ou “Namuko” que interpreta a vontade do “mane” em ritual religioso realizado com batuque, cantos e danças, e fornece a orientação sobre o que deve ser feito para libertar a pessoa em questão. O feiticeiro, o agente do mal, é quem constitui o maior perigo para a coletividade.

### 6.3 O MOVIMENTO LIBERTÁRIO E A INDEPENDÊNCIA

Parece evidente que o colonialismo português não criou, em qualquer época, nenhuma política desenvolvimentista em Moçambique. Seu interesse reduziu-se ao puramente econômico: sua relação com os moçambicanos sempre foi de opressão e exploração, através do trabalho forçado de extração de matérias-primas, nas plantações de cana-de-açúcar, algodão e chá, e na abertura das vias rodoviárias e férreas para o transporte dos produtos em direção à Metrópole. Dessa forma, foi o próprio colonialismo que gerou as contradições internas que provocaram a sua queda. O poder

central dava prioridade ao desenvolvimento industrial de Portugal, e essa política provocou a reação dos portugueses que viviam em Moçambique e que aspiravam ao domínio econômico do país. Por outro lado, a política de discriminação racial excluía os moçambicanos negros da participação na atividade econômica, no comércio local e na agricultura empresarial. As populações negras não tinham acesso à educação, não podiam desenvolver as grandes plantações de algodão, chá e cana que pudessem trazer benefícios ao comércio e ao consumo internos. Só tinham o direito de produzir para a sua subsistência. As revoltas dos africanos eram, então, frequentes e seguidas de massacres e prisões por todo o país.

Entretanto, a reivindicação da autodeterminação e a consciência nacionalista só começaram a se constituir em nosso século, por volta dos anos 60, influenciadas pelos movimentos libertários que se disseminaram no continente africano e em outras partes do mundo. Do ponto de vista dos países fronteiriços, Moçambique estava rodeado pelas tensões geradas pela guerra fria, devido à proximidade de países que se haviam libertado do jugo colonial a partir dos anos 1960 graças ao apoio do bloco comunista e nos quais se havia consolidado a ideologia marxista-leninista; e de países tais como a Rodésia e a África do Sul, representantes na África do bloco capitalista ocidental, com os quais o governo de Moçambique viria mais tarde a romper as relações diplomáticas, devido a conflitos e tensões instaurados em suas fronteiras. Inicia-se, nesse período, um grande movimento sociopolítico, envolvendo artistas, estudantes (criação do NESAM – Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique) e intelectuais que repudiavam a política colonialista e buscavam construir a consciência nacional. São criadas organizações políticas que reagrupam moçambicanos de várias camadas sociais, nascendo daí três movimentos nacionalistas: a UDENAMO - a União Democrática Nacional de Moçambique, a UNAMI - União Nacional Africana de Moçambique Independente, e a MANU - Mozambique African National Union. Esses três movimentos unem-se e juntam-se às seguintes camadas sociais:

- a) os camponeses pobres que lutavam contra o trabalho forçado e a prática das culturas obrigatórias, que queriam preços justos para a sua produção, acesso à terra que fosse boa para a agricultura e a serviços básicos, tais como a educação, a saúde, a rede de saneamento básico;
- b) os camponeses médios e pequenos capitalistas que tinham seus lucros cerceados pela política portuguesa;
- c) a pequena burguesia;
- d) os estudantes e os intelectuais que organizavam, no exterior, o movimento de independência.

A partir da consolidação dessas forças sociais em torno de um projeto nacionalista, foi criada a Frente de Libertação de Moçambique, a Frelimo, em 25 de junho de 1962, em Dar-es-Salaam, na Tanzânia, presidida por Eduardo Chivambo Mondlane. A Frelimo representava, inicialmente, as

aspirações nacionais de independência por meio das vias pacíficas de negociação com o governo português, tendo como base principal de sustentação as massas populares, constituídas pelo campesinato, que lutavam contra a exploração de que eram vítimas. O primeiro congresso da Frelimo, realizado na Tanzânia em setembro de 1962, consagrou como prioritária a construção da unidade nacional, o que implicava como princípio básico, a luta contra o colonialismo e, como condição para a vitória, o combate às ideias e tendências separatistas, com base no tribalismo, no regionalismo e no racismo. Cabe ressaltar que, até então, a Frelimo não havia ainda definido as bases da Nação Moçambicana e o tipo de sociedade que desejava edificar, como também não se decidira por uma orientação de tipo marxista.

Entretanto, a repressão da Metrópole ao movimento libertário acabou por desencadear a luta armada pela libertação nacional e a arrancada para a realização de um projeto de nação que a Frelimo, em 25 de setembro de 1964, designou de “a sociedade nova” – o futuro de um Moçambique a construir. Os germes dessa sociedade nova começam a ser implantados, no decorrer da luta de libertação nacional, com o aparecimento das zonas libertadas com seus centros de formação político-militar, escolas, hospitais, centros de produção, atividades comerciais, dentre outros. Isso exigiu da Frelimo a definição de formas de administração e gestão, bem como a definição de diretrizes orientadoras de uma nova consciência e uma nova conduta de seus militantes e combatentes. Nessa perspectiva, foram então criadas estruturas de coordenação em nível nacional e provincial nas áreas da saúde, da educação e da cultura. Nessas zonas, foi empreendida uma administração territorial que, além da luta armada, deveria desenvolver atividades econômicas para a sobrevivência dos combatentes e das populações, bem como atividades culturais. Os resultados da produção agrícola e de outros bens deveriam servir aos combatentes, à população e à luta armada. Entretanto, em algumas zonas libertadas, com o aparecimento dos excedentes, os dirigentes locais tentaram apoderar-se dos mesmos, instaurando um sistema de comércio privado. Foi o que se deu, por exemplo, na província de Cabo Delgado, cujo secretário provincial, Lázaro Nkavandame, foi acusado de explorar as populações.

Com o objetivo de não perder o controle da situação, a Frelimo decidiu, então, que toda a população, velhos e jovens, mulheres e homens que não lutavam nas guerrilhas, deveriam fazer parte das milícias que ajudariam na produção, na vigilância e na defesa, e os alunos e estudantes deveriam receber treinamento militar e participar dos combates. Diante disso, surgiram, inevitavelmente, diferentes tipos de divergências entre os membros da Frelimo: muitos pensavam que os estudantes, como futuros dirigentes da nação, não deviam participar dos combates, mas apenas estudar; muitos não queriam a participação dos brancos na luta porque achavam que não eram confiáveis; muitos defendiam que todos os de origem africana eram obviamente nacionalistas e deveriam ser aceitos no movimento sem qualquer investigação sobre a sua orientação política; muitos não aceitavam a participação da mulher na luta armada. Todas essas divergências provocaram o rompimento com o projeto político-ideológico e a estratégia de luta. Muitos combatentes deixaram a Frelimo e aderiram ao grupo de seu principal opositor, Nkavandame, que se opunha também à luta prolongada.

Cabe ressaltar que, a essa altura, em função dos conflitos gerados pela investida contrarrevolucionária patrocinada pelo bloco ocidental em Moçambique e nos países africanos em luta pela libertação, a Frelimo passou a solidificar suas relações com os países socialistas, com os partidos de esquerda do ocidente, bem como com os países vizinhos sob influência soviética. Assim, na 3ª sessão do Comitê Central, em abril de 1969, a linha dos revolucionários mais radicais foi imposta. A Frelimo, na sua estratégia ideológica, definiu a luta de libertação de Moçambique como sendo também uma luta pela libertação cultural. E esta libertação passava pela distribuição da terra, o que significava devolver o homem à terra que lhe pertencia e torná-lo proprietário e capaz de conduzir o seu próprio desenvolvimento técnico e econômico. Nas zonas libertadas, no que tange às atividades produtivas e socioculturais, foi implantado um modelo claramente coletivista. Nos setores da educação, saúde e cultura foram implantadas estruturas administrativas em nível nacional e provincial. Quanto à formação político-militar, esta ficou a cargo do centro de preparação de Nachingwea e dos combatentes formados nos países socialistas.

Nachingwea foi um verdadeiro Estado Maior de Guerra contra o colonialismo, mas foi também um Estado Maior de Educação e formação do Homem para ser útil à sociedade, homem trabalhador. Foi este trabalho duro que educou o combatente da FRELIMO. [...] Muitos moçambicanos vieram-se juntar à FRELIMO e passaram por Nachingwea; combatentes, comissários e artistas. Nachingwea foi mesmo um centro de promoção cultural (SILIYA, 1996, p. 146).

A nova política cultural implementada pelo Comitê Central buscava romper as barreiras tribais, étnicas, religiosas e raciais, através do intercâmbio cultural das populações na luta pela libertação nacional e, graças a esse processo, construir paulatinamente a cultura nacional, transformando-a em um elemento de unidade da nação moçambicana. Para tanto, era necessário promover a transformação do homem, libertando-o dos valores considerados negativos pelo Comitê Central, bem como dos complexos culturais e racionais inculcados pelo colonizador, a fim de levá-lo a práticas sociais condizentes com a nova sociedade. A língua portuguesa, que foi considerada a língua oficial de comunicação entre os moçambicanos, e as artes engajadas tiveram um papel fundamental nessa transformação no que tange à mobilização das populações e dos combatentes, pois foram utilizadas para informá-los e educá-los sobre a luta e a política implementada pela Frelimo: as músicas cantadas em português e nas demais línguas tribais, a poesia, o teatro, a pintura, a escultura e o artesanato, bem como a produção de cartazes e panfletos, a fotografia e a filmagem. Com efeito, a par da luta armada, o amplo investimento no desenvolvimento cultural de Moçambique, enquanto fator essencial e mola propulsora da libertação e da identidade nacional, coloca-se, desde 1969, para a Frelimo, no centro de suas preocupações estratégicas.

A FRELIMO procurou desenvolver a cultura direcionando-a para os seguintes sentidos: a transformação do homem (“um homem novo”), cultura como elemento de mobilização; cultura como elemento de unidade nacional; a criação artística; a recreação (SILIYA, 1996, p. 121-122).

Conforme veremos, tal vontade política forneceu as bases para a construção de um ideário político-cultural intitulado “A Teoria do Homem Novo”, que veio constituir-se na base ideológica da Frelimo. No 1º Congresso sobre a cultura moçambicana realizado pela Frelimo na Tanzânia, em dezembro de 1971 e janeiro de 1972, e do qual participaram representantes da Frelimo provenientes das zonas libertadas, foram discutidos quais os procedimentos a serem adotados a fim de que os valores tradicionais das diferentes etnias fossem resgatados na construção de uma cultura nacional, e a implementação de um projeto cultural que se adequasse ao novo projeto político e lhe desse sustentação. A definição e aplicação desse projeto cultural, conforme já apontamos, haviam-se tornado necessários nas áreas libertadas, e vieram a funcionar como uma espécie de política cultural experimental a ser desenvolvida na futura nação independente. Entretanto, esse projeto bem como essa vontade política não funcionaram suficientemente quando de sua aplicação nas diferentes regiões libertadas. Por um lado, houve violência e abuso de poder por parte dos administradores locais e a disseminação da corrupção. Por outro lado, como os líderes do movimento eram formados dentro do ideário da cultura ocidental, ainda que numa perspectiva socialista, incorreu-se no erro da desvalorização das culturas tradicionais: a educação, as práticas religiosas, as crenças e rituais, bem como a medicina tradicional foram consideradas como superstições, focos de atraso. Em 1975, o contexto libertário regional e o contexto político efervescente da Metrópole viriam impulsionar a conquista da independência. Com efeito, o impacto da luta armada pela libertação nacional empreendida pela Frelimo coincidiu historicamente com a luta pela independência em Angola e em Guiné Bissau, enquanto em Portugal se travava, nesse mesmo momento, a luta contra a ditadura salazarista. Em consequência disso, o exército colonial iniciou sua retirada de Moçambique, renunciando à continuação da guerra contra as forças revolucionárias.

### 6.3.1 O PERÍODO PÓS-INDEPENDÊNCIA

Com a independência em 25 de junho de 1975, iniciou-se um profundo processo de transformação das estruturas administrativa, econômica e social do país. Mas os conflitos de natureza político-ideológica continuaram disseminados pelas diferentes regiões. E, paralelamente a essas tensões internas, continuavam as tensões externas da Guerra Fria ao longo das fronteiras da nação moçambicana. No 3º Congresso da Frelimo, realizado em 1977, em Maputo, foram então estipuladas as bases da implantação e implementação da nova sociedade. A Frelimo posicionou-se como um partido marxista-leninista, e Moçambique tornou-se um país de orientação socialista, passando a obter o apoio total (financeiro, bélico e humano) do bloco socialista. A Frelimo também se filiou ao movimento dos países não alinhados e, juntamente com os países independentes da África Austral, criou o movimento que ficou conhecido por *países da linha da frente*, com o objetivo de prestar apoio aos países que estavam em luta pelas suas independências na África Austral (o fim do Apartheid na África do Sul, a independência na Namíbia e da então Rodésia do Sul). Do mesmo modo, Moçambique



recebia os dissidentes da África do Sul e da Rodésia, garantindo-lhes apoio logístico, material e militar. Nesse contexto, o grupo de dissidentes do regime que se implantara em Moçambique antes da independência passa a receber, por sua vez, total apoio por parte dos portugueses que tinham sido despojados do poder, dos rodesianos e dos sul-africanos. Esse movimento, que se abrigara na Rodésia (até a independência daquele país, em 1980), e depois na África do Sul, iniciou as primeiras incursões armadas em 1976, tendo adotado o nome de Movimento Nacional de Resistência (MNR), mais tarde, Resistência Nacional de Moçambique (Renamo), designação que usa até hoje. Ao lado desse movimento, as forças da Rodésia e posteriormente as da África do Sul empreenderam vários ataques ao país, com a justificativa de que perseguiram os dissidentes dos seus países que estavam abrigados em Moçambique.

No transcurso dessa guerra civil que se desencadeia logo após a Independência, a Frelimo faz realizar, em Maputo (1977), a Reunião Nacional de Cultura, definindo as bases teóricas de um projeto nacional de cultura numa perspectiva marxista-leninista adequada à complexa realidade sociocultural e étnica de Moçambique. Noutras palavras, tratava-se de, por meio da cultura, garantir a implantação da nova sociedade. As prioridades dessa nova sociedade passaram a ser a reconstrução de Moçambique, a recuperação da economia em prol das populações desfavorecidas, a nacionalização dos bancos, da saúde e da educação, e a socialização e coletivização do campo. Tais medidas vieram a consolidar o apoio das populações ao novo governo. Nos primeiros anos de governo, a Frelimo procurou consolidar a unidade nacional através deste programa de estatização e coletivismo, bem como através das práticas culturais que foram disseminadas nas escolas e em todas as comunidades que vieram a consolidar o apoio das populações ao novo governo. No entendimento da Frelimo, a nação moçambicana seria a resultante de todo o processo histórico vivenciado por cada etnia e pelos diferentes povos que vivem no território nacional. O fundamental na construção da nação deveria ser a existência e a realização de um projeto comum de desenvolvimento e luta contra a miséria. Dessa forma, embora o povo moçambicano possua uma grande diversidade de tradições culturais e pertença a um mosaico de raças diferentes, a nação moçambicana existiria com todas essas diferenças, dentro de seu território delimitado pelas fronteiras dos demais países vizinhos, que também possuem suas tradições específicas, e têm em comum com a nação moçambicana a mesma experiência opressora da colonização.

Companheiros: é preciso sentirmos as nossas raízes profundamente na nossa terra. Sentir que as temos. Sentir que, realmente viemos de longe. Não nascemos com a ocupação colonial. [...] Somos um mosaico, mas somos todos moçambicanos [...] (SANTOS, 1982 *apud* SILIYA, 1996, p. 166).

Como a cultura de sobrevivência é essencialmente agrícola, a agricultura foi considerada como a infraestrutura básica para o desenvolvimento. O projeto das *machambas* (fazendas) estatais mecanizadas e das cooperativas semimecanizadas propunha-se a modernizar a agricultura, aumentar a produção e garantir a distribuição alimentar para toda a população, bem como o excedente para



a exportação. As antigas propriedades dos colonos seriam transformadas em *machambas* estatais e estas contratariam os camponeses, bem como os trabalhadores que regressassem das minas da África do Sul. A agricultura mecanizada, e não a produção manual dos camponeses, constituiria a base de acumulação dirigida pelo Estado, e as empresas estatais abasteceriam o mercado urbano, que antes era abastecido pelos colonos. Foram criadas também aldeias comunais para as quais foram trazidas as populações que desenvolviam uma agricultura familiar de subsistência e os camponeses deveriam organizar-se em cooperativas. Essas aldeias facilitariam o acesso das populações à saúde, à educação e ao saneamento básico.

Em 1984, o então presidente de Moçambique, o falecido Samora Moises Machel, assina um acordo de não agressão e boa vizinhança com o ex-Presidente da África do Sul, Piter Botha. Porém as hostilidades empreendidas pelas forças Sul-Africanas em nome da caça ao pessoal do Congresso Nacional Africano (CNA), movimento que lutava contra o *Apartheid*, não cessaram. Em outubro do mesmo ano, iniciavam-se as primeiras negociações com o então movimento rebelde moçambicano, a Renamo para um possível fim da guerra. No ano de 1986, no processo de busca de paz para a África Austral, o Presidente Samora Machel encontra uma morte trágica, num acidente de aviação, quando sobrevoava o território sul-africano no regresso de uma missão de paz, tendo assumido o seu lugar o Presidente Joaquim Alberto Chissano, que permaneceu no poder de 1986 a 2005. Em 1989, a Frelimo, no seu V Congresso, decide abandonar o sistema Marxista-Leninista, e, no ano seguinte, o parlamento moçambicano, ainda monopartidário, aprova uma nova Constituição da República, que introduzia alterações profundas no projeto anterior, sendo as principais a implantação do multipartidarismo e a economia de mercado no país. No mesmo ano, o Presidente Sul-Africano, Frederik Deklerk, anunciava o fim do apoio ao movimento “rebelde” moçambicano, a Renamo (é de observar que foi esse presidente que introduziu mudanças na África do Sul, libertou Nelson Mandela da prisão e conduziu o processo de democratização daquele país). Tal cenário acelerou o processo de negociação entre a Frelimo e a Renamo, que culminou com a assinatura de um acordo que ficaria registrado na história de Moçambique como “Acordo de Roma”, no dia 4 de outubro de 1992, na Itália. Com esse acordo, terminava a guerra de cerca de dezesseis anos, e abriam-se os caminhos para a realização, em outubro de 1994, das primeiras eleições “livres e democráticas”, com a participação do voto direto e secreto da população, escolhendo o Presidente da República e os deputados. Participaram vários partidos nesse primeiro pleito eleitoral em que a Frelimo saiu vitoriosa e a Renamo foi o segundo partido mais votado.

Ficavam, assim, para trás longos e intermináveis anos de guerra civil, uma guerra que semeou muitas mortes e destruição no país: fábricas, unidades de produção de tipo familiar e cooperativo, fontes de abastecimento de água, dentre outros, estavam destruídas. Quanto a seu povo, foram registrados cerca de 10 mil vítimas mortais, mais de 1 milhão de mutilados, 1,5 milhão de refugiados em países vizinhos e 4 milhões de deslocados internos. Nesse contexto dramático, ressalta-se o agravamento da pobreza, do analfabetismo e das doenças, a ruptura da estrutura social

de base – a família, a orfandade das crianças e o desamparo dos idosos. Diante desse quadro, a sociedade moçambicana vem enfrentando nos últimos anos, em nível interno, os seguintes desafios: o desenvolvimento socioeconômico, a consolidação da paz e da democracia, o desenvolvimento dos conhecimentos técnico-científicos através do desenvolvimento da educação, a democratização das condições básicas de vida material e espiritual com a eliminação da miséria e da fome, o combate ao racismo e ao tribalismo que ameaçam a unidade nacional, dentre outros. Ao nível externo, sob o impacto da globalização econômica e cultural e das políticas neoliberais, o governo vê-se obrigado a se render às imposições do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM), na tentativa de reconstrução econômica e social de Moçambique.

### 6.3.2 A TEORIA DO HOMEM NOVO E A SOCIEDADE NOVA

Para efeito de elucidação da análise que nos propusemos a empreender neste trabalho, entendemos ser de fundamental importância retomar e destacar alguns elementos basilares do projeto de identidade cultural implementado pela Frelimo ao longo de toda a sua luta pela libertação de Moçambique, na perspectiva do socialismo. Apesar dos equívocos e contradições identificáveis no projeto, bem como na realização da chamada sociedade nova, devemos ressaltar que essa vontade política forneceu as bases para a construção de um ideário político cultural intitulado “A Teoria do Homem Novo”, que veio constituir-se na base ideológica da Frelimo, permanecendo hegemônica sobretudo no período após a independência. O ideário do Homem Novo propunha uma mudança objetiva e subjetiva do homem moçambicano, visto que, do ponto de vista dos dirigentes da Frelimo, a revolução socialista e a implementação da nova sociedade não seriam possíveis sem essa transformação. O conceito de Homem Novo constitui-se, então, como base teórica da Frelimo no processo de transformação cultural do homem moçambicano, no seu combate a todos os vestígios considerados negativos e degradantes da sociedade colonial e feudal. Na II conferência do Departamento de Educação e Cultura, realizado em Tunduru, na Tanzânia, em 1970, Samora Machel, que se tornaria o primeiro presidente de Moçambique independente, já declarava que se tornara necessário imprimir nos homens moçambicanos novos valores, tanto no campo da vida espiritual quanto no da vida prática, diferentes daqueles que possuíam anteriormente enquanto homens colonizados, a fim de que pudessem adaptar-se às novas formas de vida que a sociedade socialista exigia. Sérgio Vieira, combatente da Luta de Libertação Nacional, membro do primeiro governo da Frelimo após a independência, foi o grande impulsionador da teoria do Homem Novo. Em seu discurso na II Reunião do Ministério da Educação e Cultura em 1977, afirma que o homem moçambicano após a independência encontrava-se na convergência da ruptura de três tipos de sociedades – a colonizada, a feudal e a burguesa – e indicou os valores do Homem Novo, opondo-os aos valores característicos dos três tipos de homem que o haviam precedido:

a) homem colonizado é aquele que foi colonizado na sua mentalidade, que assimilou o colonialismo, e não aquele que foi submetido ao colonialismo e que o contestou. Trata-se de um homem sem dimensão temporal, que não situa nem a sua sociedade, nem a si mesmo historicamente, já que o seu ponto de referência histórica é a história da conquista colonial. Falta-lhe também a dimensão física da sua localização no espaço, visto que foi privado de sua própria geografia e o seu ponto de referência espacial é a metrópole. Quanto ao aspecto cultural, tal homem foi educado desprezando a si mesmo e à sua cultura. Por conseguinte, desse ponto de vista, ou identifica-se completamente com a Metrópole colonial, ou assume um falso cosmopolitismo, identificando-se com os intelectuais de esquerda ou de direita das metrópoles europeias, segundo sua própria tendência ideológica;

b) a sociedade feudal caracteriza-se por ser uma sociedade conservadora, de estruturas hierárquicas rígidas que excluem a juventude, a mulher e a inovação, tendo em vista que o poder está nas mãos dos mais velhos que são representantes de uma tradição, e toda e qualquer inovação aparece como uma ruptura em relação ao que fizeram os antepassados. Suas formas de conhecimento são marcadas pelo obscurantismo e o empirismo, o que as impedem de desenvolver a pesquisa científica e tecnológica.

A transformação do homem moçambicano iniciou-se com a luta armada de libertação nacional, conforme já dissemos, e prolongou-se durante toda a guerra civil pós-independência. Durante esse longo período de combate, processou-se o desmantelamento tanto da sociedade colonial quanto da sociedade feudal. Além disso, as mudanças objetivas para a implantação do Homem Novo compreendiam:

a) a mudança das infra-estruturas da sociedade, isto é, da base econômica e social, considerando-se que o Homem Novo não poderia surgir na sociedade feudal ou na sociedade burguesa;

b) a igualdade entre os homens, inexistente tanto na sociedade feudal, quanto na colonial e burguesa. Deveria ser extinta toda e qualquer discriminação baseada no sexo, na raça e na origem étnica, bem como todo e qualquer tipo de complexo que dificultasse a participação dos homens e mulheres em todos os tipos de atividades, inclusive nacionais;

c) a promoção da ciência como um programa e um direito para todos foi considerada como fator essencial necessário às transformações sociais, e à transformação das condições materiais e espirituais de vida. Assim sendo, durante a luta armada, a educação para todos foi considerada prioritária, a alfabetização estendeu-se às zonas rurais, e a crítica acirrada ao idealismo, ao obscurantismo e às crenças religiosas foi considerada como essencial para a consolidação da mentalidade do Homem Novo;

d) a afirmação de que a única luta pela independência na qual a questão da unidade nacional foi colocada como elemento essencial para a vitória foi a luta da Frelimo. Anteriormente à

Frelimo, as diversas lutas travadas em diferentes pontos do país pela conquista da liberdade haviam fracassado devido à divisão étnica, racial e cultural dos moçambicanos;

e) a promoção do espírito de iniciativa que se contrapunha ao conservantismo da sociedade feudal. Neste sentido considerou-se que o progresso social residia no fato de que o homem, único criador da riqueza e da cultura, necessitava ter liberdade de pensamento e ação para poder agir de forma criativa;

f) a transformação da realidade objetiva por meio da nacionalização da terra, da saúde e da educação. Depois da independência foi propulsada a criação de novas relações sociais de produção com os trabalhadores sendo associados à própria direção do processo de produção.

Todo esse programa era difundido pelo Departamento de Informação que tinha a função de promover o trabalho político e de mobilização das massas populares e a conscientização para a mudança de mentalidade e de hábitos. Foram incentivados o combate à corrupção, ao alcoolismo, ao roubo, à discriminação à mulher, ao racismo e ao tribalismo, considerados como práticas negativas presentes na antiga sociedade, que deveriam ser extirpadas na nova sociedade a ser construída. Entretanto, a história de Moçambique independente demonstrou que, mais uma vez, o projeto não funcionou conforme o idealizado quando de sua aplicação à realidade das populações rurais: o campo não foi, de fato, socializado e a maioria das populações permaneceram sem escolas, hospitais e outros serviços públicos essenciais. Siliya (1996, p. 197) em suas considerações críticas acerca dessa experiência reconhece, dentre outros, o equívoco ideopolítico subjacente à teoria libertária do “Homem Novo”:

O grande erro que a FRELIMO cometeu foi de ter projectado um homem imaginário; um homem idealizado e despido das raízes culturais do Povo moçambicano. Foi projectado um homem idealizado com os princípios teóricos do comunismo ou da ideologia Marxista-Leninista. Outro erro da FRELIMO foi ter imaginado um “Homem Novo” que havia de se transformar num curto espaço de tempo o que, obviamente, seria impossível. Uma colonização que durou quinhentos anos, foi enraizada, deixou os seus vestígios, nunca poderia ser destruída num curto espaço de tempo. Como seria possível num curto espaço de tempo desmobilizar os praticantes de um certo tipo de feudalismo cujas tradições são hoje a base da cultura do povo moçambicano?

Este confronto cultural entre as culturas tradicionais e o projeto cultural construído pelos membros da Frelimo também pode ser analisado tal como referencia Mazzoleni (1992, p.108):

direi logo que, não desmentindo de modo algum a contraposição entre as duas diferentes orientações culturais (que se determinaram historicamente), será lícito falar ainda de cultura “tradicional” quando ela “cosmologiza” e reduz ao próprio sistema classificatório os elementos provenientes do Ocidente; e não mais tradicional quando, “antropologizando”, ela dá uma interpretação alinhada com o Ocidente não só do já longínquo impacto com os brancos, mas também do processo “integrativo” decorrente e até da possibilidade de uma própria intervenção interlocutória (mas humana, ou seja, historicamente orientada) em relação à cultura predominante.

Conforme veremos, em *Terra sonâmbula* e em *A varanda do Frangipani*, Mia Couto denuncia o fracasso do projeto político e cultural da Frelimo, tanto em termos do abuso e da corrupção disseminados em toda a pirâmide do poder, quanto em nível cultural, visto que o racismo, o tribalismo, o machismo, a discriminação à mulher não conseguiram ser extirpados e permaneceram vivos no país esfacelado pela guerra. Por outro lado, a Frelimo não soube conciliar a valorização cultural das culturas tradicionais feudais, base da cultura do povo moçambicano, e a política de implementação do ideário do Homem Novo, que, na verdade, tinha como objetivo conciliar de um lado, a implantação de uma sociedade socialista, através da modernização graças ao desenvolvimento científico-tecnológico embasado na cultura ocidental e, de outro, as tradições das culturas moçambicanas.

# 7 DIÁLOGO ENTRE AS NOÇÕES TEÓRICAS DE ÉDOUARD GLISSANT E A ESCRITA DE MIA COUTO

Neste capítulo, apresento uma análise dos romances *Terra sonâmbula* e *A varanda de Frangipani* de Mia Couto sedimentada nas noções elaboradas por Édouard Glissant e discutidas ao longo deste estudo.

## 7.1 A ERRÂNCIA E OS NOMADISMOS

A narrativa de *Terra sonâmbula* (*TS*), embora circunscrita à realidade de Moçambique pós-independência, coloca uma questão crucial em nossos dias diante da complexidade de um mundo – estruturado, historicamente em nações fechadas – que vem sofrendo os impactos dos processos de globalização: como transformar o imaginário dos povos e abrir as fronteiras territoriais, em face da desterritorialização espacial e/ou cultural vivenciada por indivíduos isolados, por famílias ou por populações? A errância, o nomadismo circular e o exílio, impõem-se hoje aos povos como resistência e luta pela sobrevivência. Featherstone (1997, p. 174) diz o seguinte acerca do fenômeno das migrações da contemporaneidade quando analisadas pelas teorias da chamada pós-modernidade:

existe, na literatura sobre o pós-modernismo, uma tendência a criticar conceitos de identidade fixa [...] Eles são criticados por se apoiar ou procurar estabelecer categorias universais, identidades unificadas e modelos sistêmicos. Em contraste com essa rigidez e inflexibilidade, na qual a teoria procura falar sobre todos e em todos os lugares, as teorias pós-modernas enfatizam nossos horizontes limitados e a integridade de todas as variedades do conhecimento local. Nesse contexto, oferece particular interesse o uso freqüente de metáforas do movimento e da marginalidade. Existem referências à viagem, ao nomadismo, à migração, ao cruzamento de fronteiras. O nomadismo e a migração são encarados não apenas como características da condição global contemporânea, mas como fundamentais para a linguagem. Chambers (1990,1994), por exemplo, refere-se à experiência nômade da linguagem, que deixa de ser um instrumento de precisão e de clareza. No lugar dela, pensa-se nos errantes e nos migrados. Em vez de terem uma base ou lar fixo, eles se apóiam em um habitat móvel, que produz descontinuidades e experiências fragmentadas. O nômade tornou-se uma categoria importante nesse tipo de literatura sobre os estudos culturais.

Em *TS* duas narrativas de viagem se alternam ao longo do romance: os capítulos, que narram o nomadismo circular do menino Muidinga e do velho Tuahir, e os cadernos, que narram

a errância de Kindzu, o autor dos cadernos. Cada capítulo corresponde a um caderno. Os capítulos fazem parte dos cadernos, ou os cadernos inserem-se nos capítulos? O vaivém entre o interior (a escrita dos cadernos) e o exterior (o mundo “real”) são como o Mar Índico que é mar aberto, rompendo as fronteiras entre a escrita e a realidade. Tanto os capítulos quanto os cadernos são acumulações de estórias ouvidas, sonhadas, inventadas a partir da “Relação” mágica e cósmica da cultura moçambicana com o seu entorno: relação de simbiose entre o homem e a natureza, os vivos e os mortos dentro de um tempo cíclico que implica o eterno retorno.

Para Ernesto De Martino (1908-1965) –como se deduz de seu *La Fine Del Mondo*– existe uma nítida distinção entre nossa cultura, “atenta à consciência histórica”, e as sociedades em que se opera uma contínua desistoricização do real através do mito e do rito: nestas últimas opera o tempo da previsibilidade e da segurança, e o modelo é oferecido pelo ciclo astronômico e sazonal. A consciência histórica, que é substancialmente o reconhecimento da humanidade do devir, determinou-se onde se deram os pressupostos daquela que podemos chamar a cultura ocidental: ou seja, o desenvolvimento dos meios de produção, a sedentarização, o crescimento dos centros urbanos e da articulação social, enfim, a constituição de um Estado de direito. O dilatar-se das “forças civis do homem” faz então emergir para a consciência o sentido do tempo e enfatiza aquele incansável mover-se para o futuro que é próprio da nossa cultura “histórica” [...] se entre as culturas tradicionais os acontecimentos humanos são constantemente enquadrados em uma dimensão cíclica ou destemporalizante, ao contrário, a chave ocidental de leitura do real só pode ser historicizante, linear e progressiva (MAZZOLENI, 1992, p. 185, 198)

A viagem de Kindzu é a errância através do país moçambicano destruído pela guerra. Kindzu – identidade rizoma, “sendo”, devir – parte de sua aldeia na qual paira a intolerância racial (os bandos incendiaram a loja do seu amigo indiano Surendra), a rejeição da cultura ocidental (os bandos haviam assassinado o prof. Afonso), a desesperança (sua mãe ficava a olhar o antigamente [...]), a morte do imaginário e a capacidade humana de sonhar, de ver o futuro como esperança e devir. Entretanto, Kindzu não vai embora de sua comunidade para fugir de sua realidade, mas para tornar-se um *naparama*, isto é, um defensor de todas as populações moçambicanas injustiçadas, independentemente de sua etnia, raça, ou região. Mas, em sua errância pela nação moçambicana, reencontrará por toda parte a reprodução do que vivenciara em sua aldeia: caos, sofrimento, territórios fechados sobre si mesmo e intolerância.

A errância impõe-se a Kindzu como instinto de sobrevivência: partir para não morrer, para não deixar seus sonhos morrerem; partir impulsionado por um sonho: o tornar-se um *naparama*, justiceiro da dor e defensor dos viventes.

Nesse desespero me veio, claro, um desejo: me juntar aos *naparamas*. Sim, eu queria ser um desses guerreiros de justiças [...] Qualquer que fosse minha escolha uma coisa era certa: eu tinha que sair dali, aquele mundo já me estava matando. A primeira vez que duvidei no assunto nem dormi. Meu pai me surgiu no sonho, perguntando: - Queres sair da terra? - Pai, eu já não agüento aqui. Fecho os olhos e só vejo mortos, vejo a morte dos vivos, a morte dos mortos.(TS, p.83).

Tornar-se-á um *naparama* através da escrita (*naparama* não seria aquele que narra o mapa?), o devir da errância de Kindzu são os seus cadernos semeadores de estórias semeadoras da memória coletiva, semeadora do imaginário, semeador do ciclo da vida semeadora... Os cadernos enraizam-se na terra e germinam capítulos de vidas em descaminho e desesperança. Mas a leitura dos cadernos reavivará nos olhos desses caminhantes a capacidade de sonhar outra vez e, encantados, verão “de olhos vistos” em si mesmos, e à sua volta, a vida vencer o seu eterno combate contra a destruição e o caos. A escrita, como transformadora da relação dos homens com a sua realidade e com o seu entorno, torna-se “encantamento” graças à leitura coletiva, canto comum, tão necessário quanto os alimentos da terra.

O velho pede então que o miúdo dê voz aos cadernos. Dividissem aquele encanto como sempre repartiram a comida [...] Então, o velho improvisa um xifeço, solta um pano vermelho. Apanha um ramo de palmeira e inventa uma vassoura. Varre o interior do machimbombo enquanto canta [...] Depois, sai do autocarro e espalha as cinzas pelas terras em volta. - Estou semear este adubo. É para amanhã quando chover. Continue, filho. Não pare de ler. (TS, p.149).

A voz de uma criança, Muidinga, representante do futuro da nação moçambicana, incorpora, através da leitura em voz alta, os escritos dos cadernos de Kindzu. E, à medida que o menino lê para o velho Tuahir - o passado que este representa e o futuro que é a criança - ambos vivenciam, através da escrita que se fez leitura e que recria literalmente o real do presente, as transformações das coisas mortas em manifestações da vida. Repete-se o movimento circular do espaço-tempo: as estórias dos vivos e sua luta pela sobrevivência perpassam a escrita, renovando a narrativa, implodindo a sintaxe, reinventando ludicamente o léxico. A voz da criança lendo as estórias, desfaz os sentimentos e as cores tristes que insistem em matar a vida. E a narrativa das estórias coletivas acumuladas nos cadernos de Kindzu se tornam a memória da criança Muidinga. Os cadernos se tornam o espaço concreto do qual a vida irradia, uma vez que a força poética é força que irradia e prefigura o real visionariamente: a escrita torna-se o suporte da vida e restaura a esperança e a capacidade humana de resistência.

Tuahir havia entendido: os escritos de Kindzu traziam ao jovem uma memória emprestada sobre esses impossíveis dias [...] - Sabe, miúdo, o que vamos fazer? Você me vai ler mais desses escritos. - Mas ler agora, com esse escuro? [...] - Problema é deixar este escuro entrar na cabeça da gente. Não podemos dançar nem rir. Então vamos para dentro desses cadernos. Lá podemos cantar, divertir (TS, p. 136).

A leitura dos cadernos é a voz da criança Muidinga espalhando-se por sobre a morte que reina sobre a terra moçambicana: “os cadernos de Kindzu se tinham tornado o único acontecer naquele abrigo” (TS, p. 41). O percurso utópico da esperança está no poder da escrita oralizada em metamorfosear o imaginário dos vivos: a paisagem à volta do “machimbombo” queimado (símbolo da nação destruída) se modifica, se desloca como os humanos. Nos matos desertos, à



beira da estrada, o menino e o velho assistem a rituais tradicionais das populações das aldeias; surgem animais que atravessam a estrada deserta; os sentimentos do velho Tuahir por Muidinga se descristalizam em suavidade, e o imaginário se alça nas asas dos sonhos e dissolve o medo e a tristeza do menino: “Naquele lugar, a guerra tinha morto a estrada” (TS, p. 9). Mas tudo é movimento no entorno da estrada e do machimbombo queimado: a errância de Kindzu, o nomadismo circular de Tuhair e Muidinga, de Gaspar (o filho de Farida), das populações que deixaram as aldeias e se abrigam nos campos dos deslocados; o nomadismo em flecha dos fazedores da guerra. A terra está sonâmbula, porque os mortos e os vivos se movimentam, buscam a vida, a sobrevivência, enquanto a natureza se transforma, continua seu eterno ciclo.

A viagem do velho Tuahir [Tu-ah-ir] e do menino é andança - “nomadismo circular” - pela estrada deserta. Esta não é mais itinerário: ela não leva mais a “lugar” nenhum. As aldeias estão desabitadas, as casas destruídas, as crianças, as mulheres, os mais velhos, e as velhas, perambulam pelos caminhos áridos, empilham-se nos campos dos refugiados. Um velho e um menino - o passado e o futuro - refugiam-se em um “machimbombo” queimado no qual jazem corpos carbonizados. O corpo de Kindzu errante, morto a bala, pelas costas, jaz ao lado do “machimbombo” - poça vermelha: destino trágico dos que *erram* por territórios. Dentro da mala do errante estão os objetos da sobrevivência: roupas, comida e cadernos. A escrita sobreviverá à morte física de Kindzu para denunciar os descaminhos da guerra fratricida, costurar as estórias de sofrimento e de resistência dos vivos, tramando a tessitura da diversidade das culturas que constituem o povo moçambicano.

Na savana em volta, apenas os embondeiros contemplam o mundo a desflorir (TS, p. 9).

E onde estava a palmeira pequena que, na véspera, dava graça aos arredores do machimbombo? Desaparecera! A única árvore que permanecia em seu Lugar era o embondeiro, suportando a testa do machimbombo (TS, p.37).

Conforme esclarece Siliya (1996, p. 60), esta árvore simboliza “o povo moçambicano”:

Apesar do colonialismo português ter procurado travar o desenvolvimento da cultura dos diferentes grupos étnicos existentes em Moçambique, esta permaneceu em grande medida intacta. O povo e a sua cultura resistiram sempre, mantendo as suas raízes em todo o território moçambicano. Não foi possível destronar este grande embondeiro moçambicano que se ergueu há centenas e centenas de anos, conhecido hoje por Povo Moçambicano, que se une do Rovuma ao Maputo como se costuma dizer.

A guerra acendera o fogo da destruição. O narrador, Kindzu, ascende as estórias à permanência da escrita, reinserindo no “não Lugar” cultural do presente a força propulsora da memória das culturas e suas tradições, reinventando o povo moçambicano e a riqueza de seu imaginário. Replantando a vida no solo do passado, reavivando a vontade e os anseios coletivos, a escrita reacende o futuro como esperança, como devir. Nos cadernos, Kindzu narra as estórias de sua família, de sua aldeia, dos sofrimentos e desmoronamento dessas estruturas comunitárias. A escrita

rememoriza a visão de Kindzu criança sobre a destruição e a violência dos conflitos étnicos-culturais provocados pela guerra, retecendo o tempo durativo – tempo do cotidiano – no qual sofrimentos, anseios e esperanças se mesclam e se alternam no dia a dia da sobrevivência. O “passado profético”, constituído de histórias da vida de Kindzu-criança e da errância de Kindzu-adulto, invade a escrita de concretude, e faz-se sincronicamente presente graças à leitura da criança Muidinga. E esse passado recente, narrado pela criança Kindzu, presentificado na voz do miúdo, propulsiona a realidade árida, descolorida, deserta, mortificada, paralisada, e à roda do machimbombo, lenta e magicamente, a roda da vida, eterno vir-a-ser, espraia-se em cores vivas e movimento, e a luz do sol brilha novamente desfazendo as sombras da morte. O “passado profético” contagia o imaginário de Muidinga que imagina, então, no presente, como *será* uma aldeia dessas de antigamente, rompendo, dessa maneira, a linearidade do tempo e existindo dentro do tempo cíclico, que é o tempo da memória, o tempo do imaginário das culturas africanas, no qual tudo está em tudo; e presente e devir fluem, têm a liquidez das águas, misturando-se.

Muidinga imagina como será uma aldeia, essas de antigamente, cheinhas de tonalidades. As colorações que devia haver na vila de Kindzu antes da guerra desbotar as esperanças?! Quando é que cores voltariam a florir, a terra arco-iriscando? (TS, p. 38).

E Muidinga descobre o movimento lúdico do pensamento poético – similar ao movimento da própria vida – e a magia da escrita, sua “intro-missão” no real: escreve na estrada deserta a palavra “Azul” que seu imaginário, em jogo anagramático, transforma em “Luz”. Assim, Muidinga aprende a brincar com as palavras descobrindo a sua força criativo-transformadora da realidade. As palavras – imagens resplandecentes escritas – são horizonte aberto ilimitado e reavivam as suas lembranças do passado: “De súbito lhe chegam sons distantes no tempo, semelhando gritos de meninagem em recreio. O menino estremece, aquela era uma primeira lembrança” (TS, p. 38). Nos cadernos de Kindzu a escrita é a viagem errância, o contrário do itinerário, da trajetória, do destino, do nomadismo em flecha, característico dos descobridores, conquistadores e viajantes ocidentais. A errância de agora constitui um resgate do “pensamento da errância” enquanto resistência cultural e semelhante ao que, segundo Glissant foi vivenciado em solo europeu, por exemplo, pelos trovadores, logo no início da constituição das nações europeias, e pelo poeta Rimbaud, conforme já dissemos, no final do século XIX e início do século XX.

Para Glissant, a errância do trovador, ou a de Rimbaud, manifestam o desejo de lutar contra a raiz intolerante, o enraizamento, a exclusão dos Outros do mundo, as fronteiras fechadas e o “nomadismo em flecha” dos colonizadores. São errâncias que não se configuram como rizomas na “Relação”, mas que já clamavam por ela. “A raiz é monolíngue. Com os trovadores, com Rimbaud, a errância é vocação, que só se diz através de desvios. É o apelo, e não ainda a plenitude da Relação” (GLISSANT, 1990, p. 127). Segundo Glissant, houve um momento em que a construção das nações ocidentais pressionou a errância a estabilizar-se em sedentariedade. E esta expandiu-se e

legitimou-se em descoberta e conquista. O mito europeu das viagens e das narrativas de viagens estaria já contido nesse movimento: o pressuposto que move o viajante ocidental (o descobridor, o conquistador) é o de que a sua raiz é a mais forte e o de que o seu ser vale pelo que a sua raiz é, representa em termos de valor. Os povos colonizados lutam contra essa diminuição de si mesmos, e, em consequência disso, a procura de sua própria identidade se traduz num processo longo e doloroso de oposição a essa inferiorização e a essa redução de si. Em vista disso, o processo de “des”-colonização necessita ultrapassar a limitação que esse processo de oposição sistemática representa, e abrir-se ao processo de crioulização das culturas e da “identidade-Relação”.

Em TS, a identidade que se afirma, dogmaticamente, como a dos “bandos” que cortam as mãos do professor português Afonso e o assassinam, e que incendeiam a loja do indiano Surendra, ou, ainda, como a da personagem Antoninho, necessita ser ultrapassada para que a nação moçambicana possa delinear-se nos contornos de sua diversidade. Entretanto, na ultrapassagem desse pensamento dicotômico no que concerne à identidade, os povos em processo de “des”-colonização esbarram na própria ideia de nação ocidental, que está estruturada em torno do conceito unitário de língua e território, da oposição entre o cidadão (o Mesmo) e o estrangeiro, entre o sedentário e o nômade. Segundo Glissant, o “pensar o outro” só cessará de ser dual, para abrir-se aos múltiplos Outros, quando as opacidades desses múltiplos outros tiverem sido reconhecidas sem que prevaleçam as sutis hierarquias estabelecidas pelos universais generalizantes. E o “pensar o outro” compreende o abrir-se à “Relação” e ao “Caos-Mundo”, o que implica a não redução da opacidade do Outro à transparência especular do Mesmo. É ainda o pensamento da errância que cria a “poética da Relação” que se compõe da totalidade dos relatos relativos (e não absolutos) dos povos, em relação entre si, pois criar “Relação” significa o implicar-se no movimento das histórias dos povos.

Em nossos dias, a “poética da Relação” passa pela consciência que temos da “Relação”, e essa consciência generalizou-se, tanto ao nível coletivo, quanto ao nível individual. Kindzu adquiriu essa consciência. Ele sabe, como diz Glissant, que o Outro está em nós, repercute sobre o nosso devir, sobre a nossa sensibilidade e sobre a maioria de nossas concepções. Ele tem consciência que *Je est un Autre* (Eu é um Outro): “O Eu é um outro de Rimbaud é historicamente literal” (GLISSANT, 1995, p.39). Em TS, a narrativa da errância de Kindzu – de sua “identidade-Relação”, de sua disponibilidade para vivenciar o processo de “crioulização” – desfaz os dualismos presentes no conceito ocidental de nação. Kindzu, conforme já dissemos, deixa sua família e sua aldeia em busca de um sonho: tornar-se um *naparama* para lutar e defender as populações civis, independentemente de sua etnia, aldeia ou região, da violência dos soldados e bandos, “os fazedores da guerra”.

Para Glissant, o pensamento da errância, que é pensamento do que é relativo, reforça o sentido de identidade. A errância não se opõe à vontade de construir a sua própria identidade, mas esta deixa de ser filiada a um território, para tornar-se “identidade-Relação” que se constitui e se caracteriza como a busca de uma liberdade dentro de seu entorno. A errância contradiz as intolerâncias territoriais, a intolerância da raiz única, responsáveis hoje no mundo pelas guerras e conflitos étnicos,

raciais e religiosos, que são, na verdade, conflitos identitários. “O errante, que não é mais o viajante nem o descobridor, nem o conquistador, busca conhecer a totalidade do mundo” (GLISSANT, 1990, p. 33). Em TS, o espaço percorrido é o território-nação devastado pela guerra fratricida. Os cadernos incorporam em suas errâncias o movimento do dia a dia das coletividades, e a escrita é perpassada pela multiplicidade de estórias, lendas, crenças, sonhos narrados pelos viventes que não são os fazedores da guerra, mas são os que mais sofrem com as suas consequências atroz: os velhos, as mulheres e as crianças. A escrita é dilatada, dilacerada, distendida, líquida. À medida que Kindzu-errante avança pelo mar sem fronteiras, os cadernos são visitados pelos espíritos dos antepassados: o espírito de seu pai Taímo, os “xipocos” (os feiticeiros). As culturas tradicionais (o culto dos mortos, os rituais coletivos, as crenças, a relação cósmica com o entorno, etc.) incorporam a escrita.

O errante Kindzu e sua escrita-errante contra-dizem e “des”-mentem a ideologia contida no modelo de identidade abstrata de-nominado de “O Homem Novo”: o imaginário mergulha na opacidade do Diverso das culturas moçambicanas, cuja relação com o entorno é da ordem do sagrado, e o imaginário de Kindzu se nutre de seus encontros com a diversidade de Outros que compõem este Diverso. Suas estórias reunidas nos cadernos graças à trama da escrita, revelam a complexidade deste Diverso: as sociedades tradicionais e suas relações tribais comunitárias, as etnias, sua relação com a natureza, com a morte e com os antepassados, seu tempo cíclico durativo, seus rituais iniciáticos, seu imaginário, sua religiosidade, suas crenças; as minorias culturais indiana e síria; a cultura do colonizador; o multilinguismo e o multiculturalismo; o processo de criouliização das culturas moçambicanas. O Diverso dilui e torna absurda qualquer tentativa de redução da nação moçambicana a um modelo estandardizado de cultura e de homem.

o único modo que os “países em vias de desenvolvimento” têm à disposição para competir com o Ocidente e criar-lhe alguma dificuldade é, hoje, justamente o de se mostrar em condição de competir com ele na sistematização antropológica da realidade (que de fato é cada vez mais passível de intervenção tecnológica e, portanto, humana). Agora isso está ocorrendo gradualmente quase em toda parte, e mesmo se a guerrilha - por exemplo - não pressupõe necessariamente uma base industrializada, a ideologia que a anima é de modo geral ocidental: pelo menos na medida em que não se apoia em um horizonte mítico-ritual, mas em uma mensagem ocidental como a marxista (MAZZOLENI, 1992, p.120).

TS escrita-errância não enuncia, não edita nenhuma certeza identitária, nenhum modelo uno, dogmático de identidade. A identidade é errância dentro e através do Diverso em um mar sem fronteiras. Ao incorporar a fala abissal e mágica das culturas moçambicanas – fala obscura, errante, imprevisível e acumulativa – a narrativa, ironicamente, por justaposição, ridiculariza e esvazia o discurso do poder, que é discurso da representação no qual as palavras-conceitos importadas dos sistemas ideológicos ocidentais, tornam-se pastiche, colagens, “ideias fora do lugar”.

A generalização é totalitária: ela elege um arcabouço de idéias presentes no mundo, ou um inventário de constatações sobre o mundo, que ela seleciona e tenta impor ao Diverso do mundo através da exportação de modelos [...] Quem sabe hoje, no nosso presente histórico, as

humanidades não conseguirão transmutar através do pensamento da errância, as opacidades do Mito, que antigamente eram enraizadoras, e as clarividências múltiplas da filosofia política, conciliando Homero e Platão, Hegel e o “griot” africano (GLISSANT, 1990, p.33).

O pensamento rizoma orienta a escrita-errância dos cadernos de Kindzu. Como Kindzu, a escrita se movimenta através de um espaço aberto, rumo aos Outros que constituem o Diverso da nação moçambicana. A escrita-errância dilui as fronteiras territoriais das diferentes etnias. O próprio título *Terra Sonâmbula* não nos remete a uma “terra/Lugar” aberto que se movimenta graças à capacidade humana de sonhar, e graças ao imaginário? A narrativa inventaria estórias e sonhos e, ao fazê-lo, tece a “poética da Relação” que trama a tessitura das dinâmicas de resistência dos excluídos, em suas lutas cotidianas pela sobrevivência. Simas-Almeida (1995-1996, p.159-168), ao analisar a viagem de Kindzu, afirma tratar-se de uma viagem iniciática na qual o herói Kindzu “terá de conseguir expandir a sua identidade pessoal, ao ultrapassar sucessivos obstáculos, até que, no encontro com a Magna Mater, tenha assumido o poder paterno de que depende a renovada continuidade da própria comunidade nele personalizada”, condição que lhe permitirá resgatar então “a imortalidade coletiva que conquistou”. Para nós, entretanto, a errância de Kindzu, em terras moçambicanas, não comporta nem o conceito de identidade pessoal, tampouco a imagem de herói. Isso ocorre porque, conforme vimos demonstrando, a noção de errância implica, necessariamente, a diluição da identidade pessoal, bem como do mito do herói; e a escrita de Mia Couto é a escrita da nação que se afirma. Do mesmo modo, a identidade pessoal não nos parece pertinente em se tratando das culturas tradicionais narradas em TS; enquanto a imortalidade é um dado cultural dessas comunidades e, por conseguinte, não caberia a nenhum herói individual resgatá-la. Como bem explícita a autora, se “o momento da chamada à aventura iniciática é perfeitamente identificável na narrativa de Kindzu”, como também “a viagem, as forças fabulosas e os obstáculos a transpôr”, o herói Kindzu “não alcançou o terceiro momento”, caracterizado pelo regresso à comunidade da qual havia partido. Segundo Macedo *apud* Simas-Almeida (1995-1996):

é sempre necessário que [o herói] regresse e se reintegre na comunidade de que tinha partido, de modo a assegurar, dentro dela, a circulação da regeneradora energia espiritual que a sua aventura libertou. Do ponto de vista da comunidade, o regresso do herói constitui o propósito e é a única justificação da sua longa ausência.

Kindzu cairá morto, baleado, na estrada deserta: a errância não comporta nem a ideia de volta, de retorno, a uma comunidade de pertencimento, porque nela a raiz, conforme já dissemos, é inexistente; tampouco comporta a ideia de uma identidade que seja a reivindicação de uma linhagem inscrita em um território. Na verdade, TS constitui o que Glissant (1990) intitula de “obra necessária”, isto é, obra que relata o “rizoma” da “Relação” múltipla ao Outro, fundando as razões de viver de toda comunidade em uma forma moderna do sagrado, que seria uma “poética da Relação”. A negação do processo de crioulização das culturas moçambicanas manifesta-se na intolerância racial

e cultural da família de Kindzu que estigmatiza a cultura indiana, rejeitando a sua amizade com o lojista indiano Surendra:

Com o indiano minha alma arriscava se mulatar, em mestiçagens de baixa qualidade. Era verdadeiro, esse risco. Muitas vezes eu me deixava misturar nos sentimentos de Surendra, aprendiz de um novo coração (p.25).

A violência racial e cultural, fundamentada na noção de território e de identidade – raiz única, atinge o professor Afonso e o indiano Surendra. Ambos alargavam a sua aldeia, tão fechada sobre si mesma, e a sua sensibilidade, dilatando a sua imaginação e o seu ser, iniciando-o ao dinamismo sem fim do Sendo o Outro, através da aprendizagem da cultura ocidental (portuguesa), e oriental (indiana). A narrativa da vida dos caminhantes Muidinga e Tuahir narra sua luta pela sobrevivência, sua busca de um “Lugar” cultural. Em “Poética da Relação” Glissant explica que *Le nomadisme circulaire est une forme non intolérante de la sédentarité impossible* (“O nomadismo circular é uma forma não intolerante da sedentaridade impossível”). O “nomadismo circular” é imposto às duas personagens, bem como às populações das aldeias, pelas contingências da guerra. O indiano Surendra é também um nômade circular. Sua sedentaridade forçada na aldeia onde mora Kindzu não constitui um desraizamento. Surendra não é habitado pelos sentimentos negativos do exílio: o sofrimento, o desejo da volta ao país tornado impossível, e vivenciado internamente de forma nostálgica, o vazio, a falta, a privação. Não se sente tampouco o Mesmo em relação aos Outros da comunidade em que vive. Sua “identidade-Relação” ou “identidade-rizoma” recusa o conceito de nação fechada sobre si mesma:

- Vou-me embora, Kindzu! [...] Tu tens antepassados, Kindzu. Estão aqui, moram contigo. Eu não tenho, não sei quem foram, não sei onde estão. Vês, agora, o que aconteceu? Quem é que me veio consolar? Só tu, mais ninguém. [...] Não gosto de pretos, Kindzu. - Como? Então gosta de quem? Dos brancos? - Também não. - Já sei: gosta de indianos, gosta da sua raça. - Não. Eu gosto de homens que não tem raça. É por isso que eu gosto de si, Kindzu (TS, p.28-29).

Conforme diz Glissant (1990, p. 27):

O modelo frutificou-se. A maior parte das nações que se libertaram da colonização se formaram em torno da idéia de potência, pulsão totalitária da raiz única, e não em uma Relação fundadora ao Outro.

O indiano Surendra sobrevive na aldeia, que tornou-se o seu “lugar” cultural. Seu “nomadismo circular” contrasta com a legitimidade do território, presente na “identidade - raiz única” excludente, que predomina nas aldeias.

Foi certa tarde: chegou o responsável de uma aldeia vizinha. Vasculhou a loja, os olhos na frente das órbitas. Fui eu quem vi que estava roubando. Avisei Surendra que, em sua vez,

solicitou o roubador. O homem se enzebrunhou, pegando-se em discussão. Antoninho, o ajudante gordo, mentia dizendo que o homem estava inocente. Não queria trair um de sua raça, dar razão a um de outra pele. Os ânimos se acenderam. O cliente era quem trazia a lenha [...] O intruso se chegou ao indiano e roncou fúrias e escarros, puxando o peito para a garganta [...] O freguês então puxou de uma caixa de fósforos, enconchou as mãos. Vais ver a fogueira que isto vai dar, ameaçou raivabundo (TS, p.26-27).

O “nomadismo circular” de Muidinga e Tuahir, e a errância de Kindzu, opõem-se ao nomadismo em flecha dos bandos fazedores da guerra que, movidos por ideologias opostas, invadem as terras, matam seus ocupantes, destroem as aldeias e plantações, desestruturam as tradições, as famílias, as comunidades, reduzindo os viventes à condição de deslocados. “O nomadismo em flecha é um desejo devastador de sedentaridade” (GLISSANT, 1990, p. 24). O “nomadismo em flecha” é uma projeção *en avant*. Nele, é a ideologia da conquista do território do Outro, a imposição de suas ideias e cultura, que movimenta os homens. Na guerra fratricida de Moçambique, a nação independente transformou-se no espaço de guerra ideológica entre os dois blocos comunista e capitalista. Os bandos monitorados do exterior, reproduzindo cega e violentamente as “ideologias” ocidentais, de certa forma ignoraram o mosaico da grande diversidade cultural moçambicana, em nome da defesa da nação.

Igualmente, TS denuncia os limites da “razão política”, que deseja construir a nação moçambicana a partir de um modelo de nação importado do Ocidente, impondo-se às populações de forma radical, intolerante e violenta; bem como a contradição vivenciada pelos fazedores da guerra dentro do processo de descolonização, entre o repúdio radical da hegemonia do Ocidente e de sua cultura, e a reprodução da ideologia e dos modelos importados desse Mesmo Ocidente. Ou, como bem explica Mazzoleni (1992), trata-se do conflito vivenciado hoje pelos povos periféricos entre as visões de mundo das culturas tradicionais que “cosmologizam”, e as culturas europeias que “antropologizam”.

Se o europeu “antropologiza” e, portanto, não indaga sobre a extra-humanidade do selvagem, o aborígene “cosmologiza” e, portanto, verifica, quando muito, a corporeidade humana do homem branco. Mas, no decorrer dos séculos, as coisas se modificaram sensivelmente, e o Ocidente aniquilou muitas culturas primitivas e muitas foi “aculturando”. Direi logo, que não desmentindo de modo algum a contraposição entre as diferentes orientações culturais (que se determinaram historicamente) será lícito falar ainda de cultura “tradicional” quando ela “cosmologiza” e reduz ao próprio sistema classificatório os elementos provenientes do Ocidente; e não mais tradicional quando, “antropologizando” ela dá uma interpretação alinhada com o Ocidente não só do já longínquo impacto dos brancos, mas também do processo “integrativo” decorrente e até da possibilidade de uma intervenção interlocutória (mas humana, ou seja, historicamente orientada) em Relação à cultura predominante (MAZZOLENI, 1992, p.108).

Em Mia Couto, como em Glissant, a “intenção poética” submete o processo da escrita à linguagem: esta emerge da relação criativa da língua portuguesa com o seu entorno. A escrita não



desterrada, ancorada em seu “Lugar” cultural, é escrita imagética que ouve e narra a terra. Ela brota da terra e a ela retorna em sementeira, integrando e realizando o seu tempo cíclico, que é o tempo das culturas moçambicanas. Mas essa volta à terra não se confunde com uma volta às “raízes”, que são únicas e excludentes.

A escrita-errância em TS relata a “Relação”, e propõe uma “poética da Relação”, e como escrita-errância que nega a escrita que enraíza no território, ela se contrapõe à noção de território fixo, imóvel, delineado, e funde a imobilidade da escrita ao movimento da Relação. Segundo Glissant (1990, p. 45), a “Totalidade Terra” só pode ser abordada por meio da acumulação das estórias de seu país-paisagem, no qual o drama de cada escritor é vivido, e a acumulação inscreve-se na Poética do Tempo Durativo que se contrapõe como resistência ao tempo presente imediato, “tempo em que o tempo não acontece”. “A paisagem de tua fala é a paisagem do mundo. Mas sua fronteira é aberta” .

A totalidade não é mais revelada em nós mesmos graças à fulguração. Nós a abordamos por meio da acumulação de sedimentos. A poética do tempo durativo, que estava inclusa no princípio dos livros sagrados fundadores de comunidade, reaparece e substitui-se à poética do instante. O tempo durativo exorta aquele que se entrega à tarefa de vivê-lo, quando as histórias convergentes dos povos desenham a aurora deste tempo (GLISSANT, 1990, p.45).

Em TS o Mar Índico, “passagem” para a Ásia, é mar aberto ao processo de crioulização, processo contínuo de encontros e metamorfoses culturais, que possibilita a cada vivente enraizar-se em um “Lugar” cultural sem fronteiras, e espriar-se aberto aos infinitos outros do eu, em uma mestiçagem sem limites.

Moçambique: essa imensa varanda sobre o Índico [...] (Eduardo Lourenço, na despedida de Maputo, em 1995, citado por Mia Couto na epígrafe de AVF, p. 7).  
- Somos da igual raça, Kindzu: somos índicos! (TS, p.26).

A narrativa em TS mergulha nos redemoinhos do tempo durativo e traz à superfície da escrita a simbiose das culturas moçambicanas com o seu entorno: a inseparabilidade da vida e da morte, das gerações, do homem e da natureza; o pensamento mágico, a presença do sagrado no cotidiano, a precedência da comunidade sobre o indivíduo. E, ao resgatá-lo, o contrapõe ao tempo imediato, que é o tempo da guerra, do caos, da opressão ideológica, da corrupção e abusos dos que detêm o poder e as armas, homens desenraizados, nos quais a ideologia substituiu-se ao conhecimento interiorizado das culturas moçambicanas. Kindzu reencontra esse tempo durativo em sua errância através da nação moçambicana. As estórias de vida acumuladas na narrativa são “estórias sem fim e sem desfecho” narradas no bojo desse tempo “em que o tempo tinha a nossa idade”, que é tempo “real” e tempo do imaginário, tecendo a trama concreta na qual são ditos o silêncio e o aniquilamento das comunidades moçambicanas, bem como suas estratégias de resistência coletiva, que se nutrem da elação mágica dos viventes com o seu entorno.



## 7.2 INVARIANTE, LUGAR COMUM, IDENTIDADE-RIZOMA, POÉTICA DA RELAÇÃO

O “anonimato” da escrita em TS manifesta-se na estrutura da narrativa por meio da acumulação na escrita das estórias de vida dos vivos, vítimas da guerra; mediante a morte de Kindzu, autor dos cadernos; e por meio da impessoalidade das personagens. Os capítulos que narram o mundo “real” do aqui/agora, a terrível realidade vivenciada pela população civil, precedem e alternam-se com os cadernos de Kindzu que também narram as mesmas estórias sem fim ouvidas pelo errante Kindzu. As imagens de destruição que abrem a narrativa do “Primeiro capítulo” – a estrada deserta, morta pela guerra, a paisagem mestiçada de tristezas, os vivos prisioneiros do chão, resignados à aprendizagem da morte – só são contempladas pelos “embondeiros”, símbolo do povo moçambicano. Neste entorno destruído, um velho e um menino – o passado e o presente – avançam pela estrada:

Andam bambolentos como se caminhar fosse seu único serviço desde que nasceram. Vão para lá de nenhuma parte, dando o vindo por não ido, à espera do adiante. Fogem da guerra, dessa terra que contaminara toda a sua terra (TS, p. 9).

Refugiam-se em um machimbombo queimado no qual jazem corpos carbonizados. A escrita sobrevive e sobreviverá à morte física de Kindzu para denunciar os descaminhos da guerra fratricida, costurar as estórias de sofrimento, tramando a tessitura do real, no qual os homens são movidos, simultaneamente, pelo horror do tempo e dos sentimentos imediatos da guerra, e pelo tempo sentimentos e valores das culturas tradicionais. Kindzu, o “autor” dos cadernos que narram o tempo presente e a memória das tradições, será enterrado em uma vala comum, junto com os outros cadáveres carbonizados, pelas mãos do velho e do menino. E suas estórias, narradas na voz do menino, despertarão novamente, no velho e no menino (no presente, no passado e no futuro) a memória, o imaginário e os sentimentos que irradiam, e farão brotar na terra o verde e o azul do novo/eterno re/entorno: “Enterram o último cadáver. O rosto dele nunca chega a ser visto: arrastaram-no assim mesmo, os dentes charruando a terra”(TS, p.12).

O primeiro caderno de Kindzu, “O tempo em que o tempo tinha a nossa idade”, isto é, o tempo durativo, cíclico, sucede o Primeiro Caderno, “A estrada morta”, que corresponde ao tempo imediato da guerra, e enuncia o projeto do narrador Kindzu: reencontrar, através da escrita das estórias que serão lidas pelas crianças, o tempo cíclico de harmonia entre os homens e o seu entorno, refugiando-se no fim dos escritos nas sombras do anonimato:

quero pôr os tempos, em sua mansa ordem, conforme esperas e sofrências. Mas as lembranças desobedecem, entre a vontade de serem nada e o gosto de me roubarem do presente. Acendo a estória, me apago a mim. No fim destes escritos, serei de novo uma sombra sem voz (TS, p. 15).

O “anonimato” está também presente no destino comum das personagens, imposto pela guerra, que destrói as comunidades das aldeias e comunidades familiares, diluindo as vidas em um mesmo anonimato. As personagens são descritas em termos de cores borradas, têm a cor do pó da estrada. As histórias de vida das crianças que perambulam pelas estradas e campos de refugiados se diluem e se fundem umas nas outras ao longo da narrativa: são as histórias de sofridos caminhantes, de sobreviventes deslocados. Ao fechar o livro, o leitor se pergunta se Muidinga seria Gaspar, o filho de Farida desaparecido, ou se seria o duplo de Kindzu criança, ou mesmo Junhito, o irmão de Kindzu, também desaparecido. A mesma dúvida paira sobre o companheiro das andanças de Muidinga: o velho Tuahir, o caminhante dos “capítulos”, seria o duplo do velho Taímo dos “cadernos”, o pai de Kindzu enterrado nas ondas? O corpo de Tuahir agonizante é depositado pela criança Muidinga no barco denominado “Taímo”, o mesmo que a mãe de Kindzu-criança guardava em sua casa para o falecido Taímo, pescador, que segundo o *nganga* (o feiticeiro-adivinho) retornaria à vida vindo pelo mar. As personagens não têm acesso à escolha de uma vida pessoal. Vivem vidas indiferenciadas e indiferenciáveis, vítimas e não mais agentes de seus próprios destinos. O que as diferencia fundamentalmente, é a sua postura face ao tempo imediato, ao caos implantado pela guerra. Há os que resistem graças à força da vontade, dos sonhos e da esperança; há os que caem na desesperança ou na espera – que na narrativa se contrapõe à esperança e caracteriza um estado negativo – e há os que usufruem o poder e que se instalam na vileza.

### 7.2.1 O “NÓS” COLETIVO: PERSONAGENS DA ESPERANÇA, DA DESESPERANÇA, DA VILEZA, DA ESPERA

A guerra desfaz as referências comunitárias: destrói as aldeias tradicionais, desestrutura as famílias e desmancha a identidade coletiva, o Nós enraizado no seu entorno – a paisagem, a terra, a cultura. TS narra essa desordem coletiva, das estruturas sociais (a família, a vizinhança, as aldeias), a desintegração social, cultural e humana provocada por essa “mais desumana das guerras”. Através da narrativa de vida das populações moçambicanas no tempo imediato da guerra, TS denuncia os horrores cometidos contra as populações civis em nome de uma guerra ideológica e sua consequência sobre a sensibilidade dos humanos – a redução de sua humanidade, suas deformações internas, psicológicas e mentais, e faz emergir a força do imaginário cultural enquanto estratégia de resistência. Mas, TS é também uma crítica ao modelo único e abstrato de identidade coletiva: “O Homem Novo”, idealizado pelos militantes e combatentes da Frelimo a partir do modelo marxista-leninista. De agentes da Independência Nacional, os dirigentes e militantes da Frelimo transformaram-se em agentes da identidade única moçambicana, reproduzindo, o modelo identitário redutor e intolerante das nações ocidentais. “O Homem Novo” estrutura-se na ideia de modelo uno e universalizante que implica o não respeito ao Diverso.

TS narra o Diverso das culturas tradicionais esfaceladas pela guerra. E, ao fazê-lo, coloca a dificuldade da construção da nação moçambicana que deverá estruturar-se não sobre o “Uno”,

mas, sim, sobre o Diverso, considerando o multiculturalismo e o multilinguismo das comunidades tradicionais agrárias, a mistura de modernidade “maturada” e de ancestralidade presente nas cidades, a presença da cultura portuguesa e seus valores ocidentais, das minorias indiana e síria. Igualmente, TS propõe uma noção de nação que seria específica a Moçambique, nação de culturas diversas, permeadas pelos valores da cultura ocidental, e que estão em processo de crioulização. Os cadernos de Kindzu sobrevivem à sua morte preservados na mala do viajante, um presente de Surendra, o amigo indiano, que sonhava com uma nação que fosse um “Lugar” cultural aberto, sem fronteiras, como o Oceano Índico:

assim escritas estas lembranças ficam presas no papel, bem longe de mim. Este é o último caderno. Depois, arrumo tudo na mala que me deu Surendra. No final, Surendra é o único de quem eu aceito companhia. O indiano mais sua nação sonhada: o oceano sem nenhum fim (TS, p. 214).

Ao inserir, na narrativa, o sofrimento do povo moçambicano, vítima da irracionalidade da guerra, revelando as mazelas e a corrupção do poder, Mia Couto não utiliza uma narrativa realista, panfletária. Em sua escrita, o imaginário, que se nutre da dimensão simbiótica das culturas ancestrais africanas, desmancha os limites da racionalidade e transforma a realidade dos homens, ressuscitando-os da noite de cada dia. As águas do sonho e do inconsciente cultural coletivo inundam as terras devastadas e derrubam todas as comportas que isolam os homens entre si e os separam de sua dimensão cósmica homem-terra, homem-árvore, homem-pássaro, homem-astro. Sua narrativa metafórica revela e desperta o pensamento poético das culturas moçambicanas, pensamento que divaga em narrativas desafiadas sem cessar, nas asas dos sonhos, caixa de pandora onde se abriga a esperança. “Nenhuma narração tinha fim, o sono lhe apagava a boca antes do desfecho” (TS, p. 16). Assim, em TS, Mia Couto coloca nitidamente a oposição cultural entre, de um lado, os homens que lutam pelo poder, e nos quais a ideologia se substituiu às culturas da terra moçambicana e, de outro, os homens, mulheres, idosos, idosas e crianças pertencentes às comunidades tradicionais agrárias, deslocados de sua terra cultural. “– Meu filho, os bandos tem serviço de matar. Os soldados tem serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete dos outros. – Deixa a guerra, filho. A morte só ensina a matar” (TS, p. 31).

A simbiose homem-natureza é incorporada à escrita: a terra adquire características próprias aos homens, já que esses as perderam tornando-se “desumanos”, isto é, não mais humanos. A desumanização interiorizada pelos homens passa a caracterizá-los e a diferenciá-los das outras espécies, ao ponto de o primeiro homem diante da generosidade infinita da natureza, perguntar à árvore: “porque és tão desumana”?, Isto é, – porque és tão humana, contrariamente aos homens que se tornaram “des-humanos” (TS, p. 54). A terra experimenta sentimentos humanos: “Morreu um homem que sonhava. A terra está triste como uma viúva” (TS, p. 98); e apresenta características físicas humanas: o corpo da personagem Tuahir, no momento de sua morte, foi lançado nas águas do mar fazendo brotar “uma planície coberta de palmeiras. Cada uma se barrigava de frutos gordos,

apetitosos, luzilhantes [...] então se escutou uma voz que se multiabriu em ecos, parecia que cada palmeira se servia de infinitas bocas” (TS, p. 20-21).

O tempo cíclico das culturas tradicionais reintroduz na narrativa o ciclo da natureza, e este passa a reger o movimento da vida e dos homens, mantendo viva a fantasia humana e a capacidade de sonhar:

Se dizia daquela terra que ela era sonâmbula. Porque enquanto os homens dormiam, a terra se movia espaços e tempos afora. Quando despertavam os habitantes olhavam o novo rosto da paisagem e sabiam que, naquela noite, eles tinham sido visitados pela fantasia do sonho (TS, p. 7).

No último sonho de Kindzu, sonho que precede o interregno entre a sua vida e a sua morte, o *nganga* (o adivinho) anuncia a metamorfose dos homens em animais e dos animais em homens; metamorfose presente nas construções metafóricas tecidas ao longo de toda a narrativa. Enquanto assiste a essas visões, Kindzu olha primeiramente as suas mãos, em seguida emite sons, palavras e frases desconexas para certificar-se de sua humanidade e sentir-se habitante de seu corpo. E, ao certificar-se humano, graças às suas mãos (instrumento do fazer que é a escrita) e à sua voz (a capacidade humana da representação simbólica através da linguagem), verifica que se tornara um *naparama*: suas mãos não seguravam uma caneta, mas sim uma zagaia.

Tombado de joelhos perante tais visões, eu olhei as próprias mãos para me confirmar humano. Retirei as vestes e apalpei minhas velhas formas. Com cautela, tossiquei para me certificar da voz. A medo fui emitindo palavras simples, depois frases sem nexos. Não havia dúvida: eu me mantinha completamente gente, habitando o corpo que sempre fora o meu. Então, por entre as brumas do sonhado, vi um galo se aproximando. Era Junhito, quase eu ia jurar. Porque no inverso dos outros, ele se humanizava, lhe caíam penas, cristas e esporões. Me olhou ainda semibicho. Seus olhos me pediam qualquer coisa, nem eu adivinhava. Que ajuda lhe podia dar, eu, simples sonhador? [...] Eu me olhei sem confiança. Mas o que em mim vi foi de dar surpresa, mesmo em sonho: porque em meus braços se exibiam lenços e enfeites. Minhas mãos seguravam uma zagaia. Me certifiquei: eu era um *naparama*! (TS, p.216-217).

### 7.2.2 A INFÂNCIA

Consideramos, com base em Jameson (1995, p. 95-114), que o tema da infância constitui hoje um dos Invariantes dos povos periféricos da “Totalidade-Terra”, conforme já apontamos na introdução de nossa análise. Tanto Glissant, quanto Mia Couto denunciam a questão da infância na “Totalidade-Mundo” realizada, na qual o sofrimento tornou-se constitutivo de identidade. Os sentimentos e as experiências de vida negativos predominam na sensibilidade das personagens crianças. Nas sociedades tradicionais, as diferentes etapas da vida são balizadas por ritos iniciáticos por meio dos quais são transmitidos os valores, os saberes ancestrais, a simbiose cultural entre

o homem e a natureza, a relação com os mais velhos e os antepassados. Mas a desorganização estrutural causada pela guerra dissolve as comunidades tradicionais das aldeias. As crianças perdem ou se perdem de suas famílias e aldeias, ficando a perambular pelas estradas e pelos campos de deslocados. Nesse processo trágico, desumanizam-se passando a ser habitadas por sentimentos e estados negativos: o medo, o choque das terríveis imagens cotidianas da morte, a fome, a miséria, o cansaço. São abandonadas a si mesmas, e sobrevivem, na orfandade, esvaziadas, das referências culturais de suas comunidades, que já não podem mais ajudá-las a interpretar o mundo – esse mundo que lhes é absolutamente estranho e hostil. Em TS, o leitor-narrador dos cadernos de Kindzu é uma criança: é Muidinga quem dá voz à escrita, e esta oralidade da escrita, magicamente, reaviva a vida, a paisagem, a estrada, os ritos, reimpulsionando o imaginário humano, e, por conseguinte, a esperança. É pois a criança quem refaz o elo perdido entre a morte (a guerra, o caos, a dor) e a vida (o sonho, a esperança, o devir). A relação afetiva entre o velho Tuahir e Muidinga constitui um exemplo dessa transformação dos sentimentos negativos em beleza de sentimento: a dureza de Tuahir, que é cristalização dos sentimentos provocada pelo aviltamento da guerra, se desfaz em amor paterno, graças à leitura dos cadernos. E Muidinga, graças a esse amor, amenina-se outra vez:

- Tuahir, vamos tirar esses corpos daqui [...] - Lhe peço, tio Tuahir. É que estou farto de viver entre mortos. O velho se apressa a emendar: não sou teu tio! E ameaça: o moço que não abuse familiaridades (TS, p.11-12).

No dia seguinte, já Muidinga despertava fortalecido. Era uma criança a nascer, quase em estado de saúde. O velho se contenta: seus filhos já quase não deixavam memória. Sentia saudade de ser pai, era como se voltasse a ser jovem. - Te vais chamar Muidinga, decidiu. Era o nome que tinha sido dado a seu filho mais velho, ido e esvaído nas minas do Rand (forma popular de nomear a África do Sul) (TS, p.57).

A infância de Kindzu foi permeada por vivências negativas: a decepção do pai diante do fracasso da Independência, tão sonhada, com o desencadeamento da guerra civil, o isolamento e posterior desaparecimento de seu irmão caçula – a criança que o pai nomeara de “Vinticincodejunho” (em homenagem à data da Independência) –, o racismo presente na aldeia e a violência dos bandos: “Afim nasci num tempo em que o tempo não acontece. A vida, amigos, já não me admite. Estou condenado a uma terra perpétua, como a baleia que esfalece na praia” (TS, p. 24). Muidinga fora salvo da morte pelo velho Tuahir em um campo de deslocados no momento em que iria ser soterrado em uma vala comum, juntamente com outros mortos anônimos (Ele enterrará Kindzu em uma vala comum juntamente com o velho Tuahir). Fugira do campo em companhia de Tuahir, tornando-se mais um caminhante, uma criança à procura de seus pais. Sua sensibilidade só conhece o medo, seu olhar só conhece as imagens da morte. A leitura dos cadernos, entretanto, provocará a metamorfose de sua sensibilidade. Destino semelhante encontra outra personagem criança narrada nos cadernos. Gaspar, a criança bastarda, nascida do estupro da negra Farida pelo colonizador Romão Pinto, será estigmatizado por ser mulato e fugirá da Missão onde sua mãe o abandonara, temerosa do preconceito.

Esse menino viria a nascer sem a devida cor: seria um mulato. Tia Euzinha lhe tinha avisado: não confesses a verdadeira raça dele, antes vale dizeres que ele é albino. Nascera assim porque, durante o ventre dela, fora atravessado por um relâmpago. Era essa a crença que explicava os albinos. Mas tia, reclamou Farida, se eu apresentar o menino como albino vou criar mais um motivo para ser afastada. Euzinha bem sabia o preço dessa mentira. Ninguém mais poderia beber pelo seu copo, nenhuma mulher se deteria no caminho para lhe trocar os bons-dias. Nascida gêmea primeiro, agora mãe de um albino: ela era a pior das leprosas, condenada para sempre à solidão [...] Foi à igreja e entregou a criança como se fosse uma encomenda de ninguém, um lapso da vida. Ficou lá, na Missão, nunca mais ela o viu (TS, p. 86-87).

Kindzu perambula pelos campos de deslocados e pelas aldeias destruídas à sua procura. Que destino o teria tragado? Teria sido morto ou assimilado pelos bandos? Estaria em um campo de deslocados, ou teria se tornado mais um caminhante das estradas desertas, nas quais reina a destruição e a morte? A estória de Gaspar é apenas uma das estórias de vida que delatam o destino trágico da infância neste tempo imediato da guerra. Em sua busca solitária, Kindzu se confronta à indiferença, à passividade, à morte da revolta e da capacidade de resistência dos adultos, cuja sensibilidade se degradara.

Nem Surendra nem Assane me podiam ajudar a procurar Gaspar, o perdido filho de Farida. Se lhes pedia conselho eles recolhiam os ombros, incapazes de responder. Para eles meu assunto era coisa estranha, de um outro mundo (TS, p. 137).

As palavras da prostituta cega denotam a mesma sensibilidade cristalizada, sofrida, através de sua visão pragmática de mundo:

– Tens arma, estrangeiro? Não tens? É muita pena: porque era bom que ensinasses a esse menino maneiras de matar, bons métodos de roubar [...] - Encontras o miúdo, mas ficas proibido de lhe dar caneta ou enxada. Isso não dá vida para ninguém. Vale a pena uma arma, estrangeiro. Nestes dias, uma arma é que faz a vida. Rápida e boa (TS, p.143).

O gesto e as terríveis palavras de Dona Virgínia quando descobre que Gaspar sobreviverá à perversidade do grupo de meninos: “– Morre, meu menino. É melhor morrer-se, enterradinho, que ficar aqui. É que esta vida não dá acesso aos meninos. As outras crianças chegaram e lhe viram sepultando o vivo” (TS, p. 175). A deformação da sensibilidade das próprias crianças que desenvolveram a perversidade, a crueldade e a fascinação pela morte como universo interno, é narrada de forma alegórica quando Gaspar é encontrado semimorto no quintal da casa de Dona Virgínia, viúva do colono estuprador. Virgínia decide enterrá-lo para poupá-lo da vida, e as crianças, ávidas de estórias encantadas que alimentem seu imaginário impregnado pela morte, solicitam à velha Virgínia que o deixe viver um pouquinho mais, apenas o tempo necessário para contar-lhes uma estória na qual valha a pena acreditar.

As outras crianças chegaram e lhe viram sepultando o vivo. Se intrometem, suspendendo a intenção da velha. - Vavó deixa ele viver! Só um bocadinho! - Para o quê? - Para ele

nos contar a estória dele. Virgínia duvidou, mas concorda. E assentaram. O intruso que se mantivesse e repousasse até se recompor da palavra. Que eles andavam carecidos de novidades, dessas que vale a pena acreditar. Os meninos e a velha se conluiaram: nós lhe curamos e alimentamos e depois matamos, ninguém mais vai pôr ouvidos na narração dele. Fica estória só nossa. E se ajustaram: - Lhe guardamos no poço, amarradinho para não fugir (TS, p. 175).

TS denuncia, outrossim, a crueldade das tradições e o sofrimento infringido às mães e crianças que são estigmatizadas e excluídas das comunidades tradicionais devido às crenças ancestrais, como o caso de Gaspar (nascido albino) e das personagens Farida e Carolinda (nascidas gêmeas). Nas comunidades tradicionais, durante o ritual de nascimento, a criança é apresentada à lua. As gêmeas Farida e Carolinda foram subtraídas ao ritual de nascimento porque, segundo a tradição, os gêmeos são fruto da morte e, por conseguinte, portadores do mal. Com o objetivo de aplacar a maldição que pesava sobre a comunidade, uma das gêmeas, Carolinda, foi condenada a ser enterrada viva.

Farida era filha do Céu, estava condenada a não poder nunca olhar o arco-íris. Não lhe apresentaram à lua como fazem com todos os nascidos da sua terra. Cumpria um castigo ditado pelos milénios: era filha-gêmea, tinha nascido de uma morte. Na crença da sua gente, nascimento de gémeos é sinal de grande desgraça. No dia seguinte a ela ter nascido, foi declarado chimussi: a todos estava interdito lavar o chão. Caso uma enxada, nesse tempo, ferisse a terra, as chuvas deixariam de cair para sempre. Dias depois, sua irmã morreu. Deixaram-na morrer com fome. Fizeram isso por bondade: para aliviar a maldição. Enterraram a menina no bosque sagrado onde dormem as crianças falecidas. Meteram-lhe numa panela de barro quebrada. Foi semeada sem quase nenhuma terra lhe cobrir. Destinaram-lhe um Lugar perto do rio, onde o chão nunca seca. Assim as nuvens lembrar-se-iam sempre da obrigação de molhar a terra (TS, p. 77-78).

Sua mãe, contrariando a tradição, a retira do buraco no qual havia sido colocada, e Carolinda, privada de sua infância, será condenada a viver clandestinamente, longe de sua gente e de sua aldeia. Terminará por entregar-se ao guerrilheiro Estevão Jonas, que se tornará o administrador de Matimati. Sua mãe, que segundo a tradição teria se tornado estéril por não ter conseguido apagar de seu corpo o seu estado de impureza, sofrerá também as consequências culturais dessa gemelidade conforme reza a tradição: será proibida de chorar no enterro de sua filha, terá sua palhota incendiada, e será expulsa da aldeia com a filha Farida. Finalmente, em um ritual mágico realizado pelas mulheres da comunidade, destinado a atrair as chuvas, será enterrada viva e perecerá. Junhito, por sua vez, é a personificação do sonho/anseio de seu pai: a independência de Moçambique. Em homenagem à esperança que ela representa, seu pai decidirá chamá-lo de “Vinticincodejunho”. E, simultaneamente à decepção, à drástica redução do sonho à dura realidade do que se tornara o país independente, será chamado Junho, e em seguida Junhito: a criança “Vinticincodejunho”, que nascera para ser águia, será privada de sua infância pelo próprio pai que o condenará a viver



em um galinheiro, disfarçado como se fora uma galinha, para que não fosse morto pelos bandos. No sonho profético de Kindzu, sonho que reinsere a vida em seu tempo cíclico, os homens perdem as suas “humanas dimensões”, transformando-se em bichos: Junhito (condenado a ser bicho), inversamente, se humaniza. Sua metamorfose representa, de forma alegórica, o renascimento da esperança de futuro para a nação moçambicana.

Mas Junhito ainda lutava para se desbichar, desembaraçar-se da condenação. Me veio à idéia que ele precisava de um pouco de infância e cantei os embalos de nossa mãe, sua última ponte com a família. Enquanto eu cantava ele foi se vertendo todo gente, completamente Junhito (TS, p. 217).

TS narra a condição social da criança no país assolado pela guerra. São crianças órfãs, abandonadas à sua própria sorte, caminhantes das estradas desertas, alojadas em campos de deslocados, vítimas da violência da guerra. Sua sensibilidade adoecida está contaminada pelo sofrimento e pelas imagens da destruição e da morte; seu imaginário está prisioneiro das trevas do presente e da realidade, e não sabem mais sonhar e inventar estórias. Entretanto, como vimos, TS ao mesmo tempo em que denuncia a desesperança desse tempo presente, constrói a esperança utópica a partir do poder da representação simbólica da escrita que, ao tornar-se leitura de histórias sem fim na voz da criança, transforma o seu imaginário e sua sensibilidade, resgatando a sua condição humana. A condição da criança durante a guerra civil é retomada de forma alegórica por Mia Couto em AVF, quando aborda a trágica condição a que foram reduzidos os idosos excluídos de suas comunidades. O velho Caetanito não é realmente um velho, mas, sim, uma criança que já nascera velha nesse presente moçambicano cujo passado está morto e, conseqüentemente, todo devir. Mas as narrativas inventadas de sua história de vida, conforme o mito reinventado e atualizado pelo seu tio, o ajudá-lo-ão a vencer o tempo e a vencer a morte que o rodeia e à qual sucumbiria caso narrasse sua verdadeira história:

A maldição pesa sobre mim, Navaia Caetano: sofro a doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar minha própria história. Quando terminar o relato eu estarei morto. Ou, quem sabe, não? Será mesmo verdadeira esta condenação? Mesmo assim me intento, faço na palavra o esconderijo do tempo. À medida que vou contando me sinto cansado e mais velho. Está a ver estas rugas nos meus braços? São novas, antes de falar consigo eu não as tinha.[...] Meu tio materno, Taúlo Guiraze, me disse: as demais pessoas contam a história de suas vidas de maneira muito ligeira. Uma criança-velha não. Enquanto os outros envelhecem as palavras, no meu caso quem envelhece sou eu próprio. E me aconselhou: - Meu filho, eu lhe conheço uma saída. Caso se um dia você decidisse ser contadeiro... - E qual seria? Ele ouvira falar de uma criança-velha nascida em outro tempo, outro lugar. Essa criança se divertia contando a sua história, vendo como os outros se angustiavam na ansiedade de o ver morrer. Findas as muitas histórias, porém, ele permanecia vivo. -Não morreu, sabe porquê? Porque mentiu. Histórias dele eram inventada (AVF, p. 28, 29).



### 7.2.3 A PAISAGEM

O país é o “não Lugar”: Moçambique – machimbombo incendiado na estrada deserta, que atravessa as aldeias e corta o país; país navio-naufragado ao longo da costa, porto de espera de Farida para uma outra vida [far + ida]; país animal baleado sangrando pelas matas, país baleia estuprada na praia:

Agora, eu via o meu país como uma dessas baleias que vêm agonizar na praia. A morte nem sucedera e já as facas lhe roubavam pedaços, cada um tentando o mais para si. [...] De vez enquanto me parecia ouvir ainda o suspirar do gigante, engolindo vaga após vaga, fazendo da esperança uma maré vazando (TS, p. 23-24).

A guerra rompe a continuidade do tempo durativo, tempo que tem a dimensão humana do cotidiano das aldeias. A desordem social e as imagens das aldeias destruídas, das carcaças das casas desabitadas e da disseminação da morte, agridem a visão de mundo das culturas tradicionais, penetram na alma humana, degradam os sentimentos e desestruturam as sensibilidades:

o tempo passeava com mansas lentidões quando chegou a guerra. [...] Depois os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos [...] A guerra é uma cobra que usa os nossos próprios dentes para nos morder. Seu veneno circulava agora em todos os rios da nossa alma. De dia já não saíamos, de noite não sonhávamos. O sonho é o olho da vida. Nós estávamos cegos [...] (TS, p.17).

A estrada deserta é o espaço da violência dos “fazedores da guerra”, na qual os viventes, mulheres, idosos e crianças temem se aventurar. Nela, o errante Kindzu será morto quando já havia mesmo perdido a esperança, desistido de existir:

O que queria mesmo era ir mar adentro, como Assma, empurrado num barquinho sem destino. Ou fazer como minha mãe me ensinou: ser a mais delicada sombra. É isso que desejo: me apagar, perder voz, desexistir [...] Eu sentia que a noite chegava ao fim. Qualquer coisa me dizia que me devia apressar antes que aquele sonho se extinguisse. Porque me surgiam agora alucinadas visões de uma estrada por onde eu seguia. Mas aquela era uma muita estranha picada: não estava imóvel, esperando a viagem dos homens. Ela se deslocava, seguindo de paisagem em paisagem. A estrada me descaminhou. O destino o que é senão um embriagado conduzido por um cego? Fui sendo levado sem conta nem tempo. Até que meu coração se apertou em sombrio sobressalto. Me surgiu um machimbombo queimado. Estava derreado numa berma, a dianteira espalmada de encontro a uma árvore. De repente, a cabeça me estala em surdo baque. Parecia que o mundo inteiro rebentava, fios de sangue se desalinhavam num fundo de luz muitíssimo branca. Vacilo, vencido por súbito desfalecimento. Me apetece deitar, me anichar na terra morna. Deixo cair ali a mala onde trago os cadernos (TS, p. 214-218).

Em TS, a estrada é o “não Lugar” dos povos desterritorializados: povos da cor dos caminhos-poeira do Terceiro Mundo, que se deslocam em busca da sobrevivência, desalojando-se de suas

referências culturais. Imagem “lugar-comum” da mídia televisiva do nosso presente histórico, e tão admiravelmente reproduzida em lugares comuns por Sebastião Salgado em sua exposição fotográfica que narra os “Êxodos” contemporâneos: povos da Tchetchenia, do Kosovo, de Serra-Leoa, camponeses sem-terra do Brasil, todos vítimas da intolerância, do racismo, da exclusão social. Povos que fogem – de casa, da cidade, do país, não por opção, mas por imposição política ou econômica. Em seu “nomadismo circular” são vítimas da presentificação e estagnação do tempo: são condenados às condições impostas pela vida imediata, sem passado, sem devir. A imobilidade, a “não Relação”, a fragmentação do tempo e do espaço, as imagens da destruição, da pilhagem, são “lugares-comuns” do nosso mundo pós-moderno e desse “não Lugar” em que se tornou o país de Moçambique narrado em TS:

naquele lugar a guerra tinha morto a estrada [...] A estrada que agora se abre a nossos olhos não se entrecruza com outra nenhuma. Está mais deitada que os séculos, suportando sozinha toda a distância. Pelas bermas apodrecem carros incendiados, restos de pilhagens (TS, p. 9).

Nesse “não Lugar”, os deslocados têm a alma e a cor do caminho em simbiose com a estrada-poeira deserta:

Um velho e um miúdo vão seguindo pela estrada. Andam bambolentos como se caminhar fosse seu único serviço desde que nasceram. Vão para lá de nenhuma parte, dando o vindo por não ido, à espera do adiante. Fogem da guerra, dessa guerra que contaminara toda a terra. Vão na ilusão de, mais além, haver um refúgio tranqüilo. Avançam descalços, suas vestes têm a mesma cor do caminho [...] Os dois caminheiros condiziam com a estrada, murchos e desesperançados (TS, p. 9-10).

A leitura dos cadernos inicia-se no machimbombo-país destruído pelo fogo da guerra. À medida que as estórias de Kindzu invadem o imaginário do menino Muidinga e do velho Tuahir, a terra, a paisagem sofrida, desertificada, começam a se deslocar e a se transformar reencontrando o seu eterno movimento cíclico.

À volta do machimbombo Muidinga quase já não reconhece nada. A paisagem prossegue suas infatigáveis mudanças. Será que a terra, ela sozinha deambula em errâncias? De uma coisa Muidinga está certo: não é o arruinado autocarro que se desloca. Outra certeza ele tem: nem sempre a estrada se movimenta. Apenas de cada vez que ele lê os cadernos de Kindzu. No dia seguinte à leitura, seus olhos desembocam em outras visões (TS, p. 109).

O renascer da paisagem transforma a aridez em vida, descrystaliza a dureza dos sentimentos humanos e faz rebrotar os sonhos e, com eles, a esperança, forças visionárias que nutrem, a resistência e a vontade humana de transformar a sua realidade.

Árvores surgem no espaço vazio ou substituem-se a outras, e Muidinga começa a querer romper a imobilidade, a apatia. Imbuído da errância de Kindzu, ele quer avançar, ver novas paisagens, e começa a sonhar com aldeias povoadas de gente.

Por onde seguia o moço [Muidinga] os capins se infindavam num Moçambique de verdes. Os olhos de Muidinga se meninam a ver as árvores. Em redor, já nada faz recordar a savana empobrecida. Agora a floresta floresce. Os caminhos com a guerra se desabitaram de servir. E os capins ganharam confianças, cobrindo tudo [...] Muidinga pára a olhar. Ali estava, mesmo que indigente, uma extensão da vontade humana (TS, p. 109-110).

A leitura dos cadernos desperta o imaginário de Muidinga e de Tuhair, e libera sua capacidade de sonhar. E os sonhos transformam o caos em esperança, e a esperança restaura nos homens o tempo durativo que reúne novamente passado e presente ao devir.

[Muidinga] – Nós nunca mais vamos sair daqui. [Tuhair] – Vamos, com a certeza. Qualquer coisa vai acontecer qualquer dia. E essa guerra vai acabar. A estrada já vai-se encher de gente, camiões. Como no tempo de antigamente (TS, p. 13).

Temos então os seguintes eixos temáticos:

- a) A guerra que gera: a desordem, a desesperança, a desumanização, a dor, o medo, a morte, a presentificação do tempo.
- b) A leitura dos cadernos que gera: a transformação do imaginário, o movimento, os sonhos, a esperança, a restauração do tempo durativo.

A terra e a paisagem se movimentam e escapam ao tempo-espaço presente que é o tempo apocalíptico, tempo do caos. A terra desejada pelos homens movimenta-se rumo à utopia possível. O eixo negativo de significância é produzido pelo tempo imediato que é ausência de cores, de leveza, de sonhos que insiram os viventes na sua condição humana. “Ouve-se o tempo raspando seus ossos sobre as pedras. Em toda a savana o chão está deitado, sem respirar” (TS, p. 98). A estrada é a linearidade vazia, e a vida reanimada acumula-se no seu entorno, assim como as histórias dos viventes acumulam-se na escrita: “O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar, a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro” (TS, p. 7). Nas construções metafóricas, a paisagem incorpora as características humanas restaurando a simbiose cultural entre o homem e a natureza, característica das culturas africanas: “a paisagem se mestiçara de tristezas” (TS, p. 9), “cores esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul” (TS, p. 11). O título do romance *Terra Sonâmbula* remete-nos a uma terra que se tornou humana, movimentando-se e libertando-se dos limites de uma temporalidade cronológica, linear, graças ao imaginário, à memória e à capacidade humana de sonhar. Enquanto os homens dormem, a terra movimenta-se no espaço e reinventa a vida, fazendo brotar “o novo rosto da paisagem” (TS, p. 12). A morte de Taímo, pai de Kindzu, personagem da esperança, faz germinar na praia “palmeiras grávidas de frutos” (TS, p. 38), e a voz do morto adverte os homens sobre sua desumanização em contraste com a generosidade da terra, e sobre a fragilidade dos elos sagrados que unem os viventes e a natureza.

Paralelamente a esse movimento, os homens perdem as suas características humanas. “Os cabelos espalhados em ramadas lhe roubavam o humano semblante [...] que palavras iria proferir a um ser tão abichado?” (TS, p. 20). Entretanto, a atribuição de suas qualidades à terra e à paisagem cria a abertura utópica possível entre o tempo imediato, caótico do aqui/agora e o tempo histórico e cíclico, no qual a sabedoria da terra prevalecerá sobre a desordem humana. Kindzu quando dorme se movimenta no tempo, recordando o tempo de antigamente “tempo em que o tempo tinha a idade da gente” (TS, p. 25), e as estórias sem fim do pai “estorinhador” (TS, p. 26) – escapando, por meio dos sonhos, ao tempo imediato, tempo à espreita, em que os espíritos dos mortos não têm mais paz e andam pela terra sonambulantes: “Só recordo esta inundação enquanto durmo como as tantas outras lembranças que só me chegam em sonho. Parece eu e o meu passado dormimos em tempos alternados, um apeado enquanto outro segue viagem” (TS, p. 21). Na errância de Kindzu a estrada é Relação: ela liga a sua aldeia, que é a sua comunidade cultural, às outras aldeias de Moçambique, à África, à Ásia. “Se um dia me arriscar num outro lugar, hei de levar comigo a estrada que não me deixa sair de mim” (TS, p. 24). O caminho iniciático da errância de Kindzu se fará pelo mar, no barquinho que traz o nome de seu pai “Taímo”, pescador e sonhador, cujo corpo foi engolido pelas ondas. Nesse mesmo barco, o velho Tuahir fará sua derradeira viagem, reencontrando nas ondas as infinitas estórias às quais havia sido iniciado pelos Cadernos de Kindzu. Contrariamente à terra que é território disputado na luta ideológica pelo poder, o mar é o espaço aberto, sem fronteiras. A terra é sofrimento, enquanto o mar é o mundo dos sonhos, das fantasias, das estórias sem fim. Ele é o imaginário infinito, sem fronteiras, e é o horizonte aberto à confluência dos imaginários, e não mais a rota da conquista, da redução ao Uno, ao Mesmo.

– Me deite no barco, filho. Quero morrer sem ver nenhuma terra, só água em todo lado [...] – Como se chama o concho? Nem vai acreditar, tio. – Porque? - Porque se chama Taímo. Lembra? É o mesmo nome da canoa de Kindzu. [...] Tuahir está deitado, olhando a água a chegar. Agora, já o barquinho balouça. Aos poucos se vai tornando leve como mulher ao sabor de carícia e se solta do colo da terra, já livre, navegável. Começa então a viagem de Tuahir para um mar cheio de infinitas fantasias. Nas ondas estão escritas mil estórias, dessas de embalar as crianças do inteiro mundo (TS, p. 207-209).

O errante Kindzu fará o seu próprio caminho, resistindo, dessa forma, à passividade, à aceitação em face da fatalidade, que está implícita no conceito de destino:

o problema não é o lugar, disse, mas o caminho [...] Disse que havia duas maneiras de partir: uma era ir embora, outra era enlouquecer. Meu pai escolhera os dois caminhos, um pé na doideira de partir, outro na loucura de ficar. – Por isso eu digo: não é o destino que conta mas o caminho. [...] – Te vais separar dos teus antepassados. Agora, tens de transformar num outro homem. [...] Você é um homem de viagem. E aqui vejo água, vejo mar. O mar será tua cura, continuou o velho. A terra está carregada das leis, mandos, desmandos. O mar não tem governador (TS, p. 32-33).

#### 7.2.4 A RAIZ ÚNICA

Em TS, Mia Couto narra a realidade cultural das comunidades tradicionais, que são excludentes, portadoras de uma identidade “raiz-única”. São culturas enraizadas e fundamentadas nos conceitos de território e de raça. Os sentimentos de intolerância e exclusão dos nativos manifestam-se no seu racismo em relação aos mulatos, bem como na sua rejeição da raça e da cultura das minorias indianas. A “identidade raiz-única” tende, segundo Glissant (2005) a valorar seus componentes culturais e a desenvolver uma visão pejorativa da cultura do outro. Os indianos são considerados como uma ameaça ao funcionamento dessas aldeias tradicionais estruturadas em valores ancestrais, que devem permanecer inalterados em seus membros a fim de que a comunidade seja preservada. Dessa forma, o processo de “crioulização” das culturas hoje no mundo, tal como descrito por Glissant, é inviabilizado, já que pressupõe a valorização cultural recíproca, e é vivenciado como negativo, pois representa uma ameaça de dissolução desses valores tradicionais.

Mal saía da escola eu me apressava para sua loja. Entrava ali como se penetrasse numa outra vida. Da maneira que meu mundinho era pequeno eu não imaginava outras viagens que não fossem aquelas visitas desobedecidas. [...] Era o indiano que me punha o pé na estrada, me avisando da demora. Surendra sabia que minha gente não perdoava aquela convivência. Mas ele não podia compreender a razão. Problema não era ele nem a raça dele. Problema era eu. Minha família receava que eu me afastasse de meu mundo original. Tinham seu motivos. Primeiro, era a escola. Ou antes: minha amizade com meu mestre, o pastor Afonso. Com ele aprendia outros saberes, feitiçarias dos brancos, como chamava meu pai. Com ele ganhara esta paixão das letras, escrevinhador de papéis como se neles pudessem despertar os tais feitiços que falava o velho Taímo. Mas esse era um mal até desejado. Falar bem, escrever muito bem e, sobretudo, contar ainda melhor. Eu devia receber esses expedientes para um bom futuro. Pior, pior era Surendra Valá. Com o indiano minha alma arriscava se mulatar, em mestiçagem de baixa qualidade (TS, p. 25).

A “identidade raiz-única” fundamentada na oposição entre o Mesmo e o Outro, o estrangeiro, reflete no outro, de forma especular, a sua concepção de identidade exclusiva, que é a não supressão das fronteiras no que tange à questão identitária, e é o outro, aquele que é excluído, quem é visto como excludente, aquele que se isola e não se integra à comunidade.

Patrão. Aquele moço teimava em chamar-se assim. Em sua boca aquele termo surgia como ofensa, um cuspe azedo. Mostrava que, apesar de meus modos assimilados, eu pertencia à sua raça. Um dia iria pagar ter traído essa condição (TS, p. 119).

Minha família também não queria que eu pisasse na loja. Esse gajo é um monhé [indiano], diziam como se eu não tivesse reparado. E acrescentavam: - Um monhé não conhece amigo preto (TS, p. 25).

A primeira grande carência ressentida pelo exilado, segundo Glissant é a de sua língua. O exilado sofre de não poder comunicar-se na sua língua que constitui o primeiro elo com a sua

coletividade nacional. A relação de exclusão condena os indianos ao sofrimento do exílio que provoca a divisão interna do indivíduo: a ruptura entre o corpo existindo no espaço presente, no aqui/agora e o espírito, a memória. Tornam-se prisioneiros da nostalgia do “país-de-antes”, do desejo de “volta” às origens, às raízes, alienados do presente histórico, como acontece com Assma, a mulher de Surendra Valá. Assma passa seus dias ao lado do rádio, no balcão da loja, alheia ao presente, ouvindo “melodias de sarar saudades do Oriente”.

Sua mulher Assma não aguentara o peso do mundo. Todo o dia ela ficava na sombria traseira do balcão, cabeça encostada num rádio. Escutava era o quê? Ouvia ruídos, sem sintonia nenhuma. Mas para ela, por trás daqueles barulhos, havia música da sua Índia, melodias de sarar saudades do Oriente. Dos paus de incenso esvoavam fumos. Os olhos de Assma seguiam aqueles perfumes, dançando em tontas direcções. Ela adormecia embalada pelos ruídos (TS, p. 24).

A guerra deteriora os sentimentos e, em um crescendo, desumaniza e animaliza os homens; a luta pela sobrevivência dissolve as regras sociais e exacerba a intolerância racial. Se os habitantes da aldeia em que vivem Surendra Valá e sua mulher Assma isolam-nos física e culturalmente, suportando-os à distância, com a chegada da guerra, os habitantes da aldeia vizinha, para quem o estrangeiro é radicalmente “o outro”, passam da intolerância ao ato racista: a loja de Surendra será atacada e incendiada, os habitantes da comunidade permanecerão indiferentes à sua tragédia, e os dois deslocados retomarão a estrada em busca de um “Lugar” onde existir. Diante das pressões e perseguições dos bandos que tornarão suas vidas impossíveis em qualquer aldeia moçambicana, Surendra, em um gesto extremo de compaixão, depositará o apático, triste e solitário corpo de Assma em um barco para que derive sobre as águas do Pacífico até chegar a sua terra natal. Da mesma forma, se a família de Kindzu tolera a escola e sua amizade com o professor Afonso, de origem portuguesa, é porque ambos representam a iniciação do menino ao domínio da cultura e da escrita do colonizador, condição necessária à ascensão social. Com a guerra, os bandos radicalizam sua reivindicação cultural excludente em defesa das escolas tradicionais, capazes de iniciar as crianças e adolescentes nos valores ancestrais. O professor Afonso, símbolo e transmissor da cultura do colonizador, será vítima de uma morte exemplar: terá suas mãos decepadas e morrerá enforcado. Kindzu não se reconhece nessa ideia e nessa prática de uma identidade e de uma nação excludentes. Ele é habitado pelo pensamento e sentimento da errância, posto que sua sensibilidade, quando criança, transformara-se em contato com o indiano e com o professor Afonso. Com eles Kindzu assimilara o Outro de seu eu.

Era verdadeiro, esse risco. Muitas vezes eu me deixava misturar nos sentimentos de Surendra, aprendiz de um novo coração. Acontecia no morrer das tardes quando, sentados na varanda, ficávamos olhando o sol mergulhar nas águas do Índico. – Vês, Kindzu? Do outro lado fica a minha terra. É mesmo ali onde o sol se está a deitar. E ele me passava um pensamento – nós, os da costa, éramos habitantes não de um continente, mas de um oceano. Eu e Surendra partilhávamos a mesma pátria: o Índico (TS, p. 25-26).

Sua “identidade-rizoma” é a associada ao litoral, ao encontro entre a terra, as águas e o céu, zona de contato com as outras culturas, continente que se *s’archipélise* (torna-se arquipélago). Sua identidade é líquida, ela tem a plasticidade do movimento das ondas que espriam sobre a terra os rastros das histórias de errâncias, “nomadismos circulares” e exílios humanos. O mar aberto, em TS, dissolve os valores excludentes de raça, filiação, território, e dilui as fronteiras entre o eu e o outro.

E era como se naquele imenso mar se desenrolassem os fios da história, romances antigos onde nossos sangues se haviam misturado. Eis a razão porque demorávamos na adoração do mar: estavam ali nossos comuns antepassados, flutuando sem fronteiras [...] – Somos de igual raça, Kindzu: somos índicos! Ele se ria, repetindo: não somos indianos, mas índicos! (TS, p. 26).

Como as literaturas épicas fundadoras de comunidades, que narram exílios e errâncias, TS narra as culturas das comunidades moçambicanas tradicionais e, simultaneamente, coloca a necessidade da ultrapassagem da identidade raiz-única e da nação excludente, fundamentadas no território, e enuncia, através do processo de criouliização, o devir das culturas atávicas em culturas compósitas. Kindzu partirá pelo mar e, à medida que avançar mar adentro, será visitado e/ou perseguido pelo espírito do pai, por ter saído de sua terra. Entretanto, ao desatar-se de seu destino e fazer seu caminho – anunciado na voz do *nganga*: “ - Te vais separar dos teus antepassados. Agora tens de transformar num outro homem.” (TS, p. 33) – Kindzu fará a viagem que seu pai sonhara e não realizara: o barco de Taímo, pescador, será preservado por sua mulher dentro da casa, aguardando a viagem do morto que deverá regressar pelo mar. Ao adentrar o mar, incorporará o espírito criativo de seu pai e tornar-se-á um estorinhador como ele. Será habitado pelos sonhos como o pai e verterá na escrita as estórias por ele vivenciadas (as aparições dos *xipefos*, dos espíritos dos antepassados, dos maus espíritos) e as estórias ouvidas ao longo de sua errância por terras e águas moçambicanas.

Kindzu é a fusão entre o ouvir e o narrar. Conforme os ditos do *nganga*, “caminhará no último lábio da terra” (TS, p. 8), ouvindo as suas vozes e as suas estórias. Viajante do mar, que é fluidez e movimento, trará à superfície da escrita, a memória do sofrimento e dos sonhos dos habitantes desamparados, deslocados da terra sonâmbula de Moçambique.

- Por isso eu digo: não é o destino que conta mas o caminho. Que ele falava de uma viagem cujo único destino era o desejo de partir novamente. Essa viagem, porém, teria que seguir o respeito de seu conselho: eu deveria ir pelo mar, caminhar no último lábio da terra, onde a água faz sede e a areia não guarda nenhuma pegada. Eu que levasse o amuleto dos viajadores e o guardasse em velha casca do fruto ncuácuá. E procurasse os confins onde os homens não amalham nenhuma lembrança. Para me livrar de ser seguido por meu pai eu não podia deixar sinais do meu percurso. Minha passagem se fazia igual aos pássaros atravessando os poentes [...] Deixei o caminho antigo da casa, olhei a paisagem, o paciente verde. Meus olhos derretiam aquelas visões, fosse para guardar o passado em navegáveis águas. O escuro me fechava, apagando os lugares que foram meus. Sem que eu soubesse começava uma viagem que iria matar certezas da minha infância (TS, p. 32-34).

### 7.2.5 A GUERRA

A guerra rompe o tempo cíclico das culturas tradicionais e presentifica o tempo imediato que se caracteriza pela imobilidade, a estagnação da vida e a morte do devir. Esta intromissão violenta do tempo imediato no tempo cíclico das culturas tradicionais, ou seja, a intromissão do tempo histórico no tempo mitopoético constitui para nós um dos invariantes glissantianos do nosso mundo de hoje. Por outro lado, a guerra instaura o que Glissant denomina de “lugares-comuns” presentes hoje no difícil processo de afirmação dos povos e das nações. A guerra desarraiga e desagrega as comunidades aldeãs e familiares. Alastra-se pelo país e espalha suas sementes de destruição, contaminando o imaginário dos homens. “A guerra se espalhara por todo o país. Em todo lado se repetiam as balas, se espalhavam as apressadas sementes da destruição” (TS, p. 31). O tempo imediato é o tempo dos homens, do poder e dos fazedores da guerra. É o tempo das ações rápidas, agressivas, inseridas na escrita de TS por meio de imagens que expressam:

a) O descontrole, a vida à espreita:

Meu pai *estalou* uma impaciência na língua e *abreviou* o despacho: aquela era a única maneira de salvar Vinticinco de Junho (TS, p. 23).

b) A violência no cotidiano da existência:

- Alguém de nós vai morrer. E logo adiantou razões: nossa família ainda não deixara cair nenhum sangue na guerra. Agora, a nossa vez se aproximava. A morte vai pousar daqui, tenho a máxima certeza, sentenciou o velho Taímo. Quem vai receber esse apagamento é um de vocês, meus filhos. E rodou os olhos vermelhos sobre nossos ombros encolhidos (TS, p.18).

c) O desrespeito e a prepotência em relação ao outro:

Foi certa tarde: chegou o responsável de uma aldeia vizinha. Vasculhou a loja, os olhos na frente das órbitas [...] O intruso se chegou ao indiano e roncou fúrias e escarros puxando o peito para a garganta [...] (TS, p. 26).

d) O embrutecimento dos homens do poder:

antoninho me segredou, em rápida pincelada, o retrato de Abacar Ruisinho. O homem era o chefe dos serviços de segurança, vacilando entre o ruim e o perdoável. Pois ele chegava onde quer que não fosse, abanava um cartão, nomeado que estava para intimidar, intimidar e lavar em acta. Seu permanente serviço era contar os viventes, conhecer quantos deslocados chegavam do campo. Passava o dia de esquina em esquelha, numerando: um, dois, por aí avinte [...] (TS, p.138).

O tempo imediato é também o tempo do nomadismo em flecha dos bandos e soldados, homens desumanizados, nos quais a ambição pelo poder e a ideologia substituíram-se às culturas



moçambicanas, que são culturas enraizadas em seu entorno, conforme o diálogo entre os mais velhos – os sábios da aldeia – e Kindzu:

meu filho, os bandos tem serviço de matar. Os soldados tem serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete dos outros [...] - Deixa a guerra, filho. A morte só ensina a matar (TS, p. 31).

Em TS, o poder político e o poder das armas são colocados como sendo uma força centrípeta de degenerescência da razão e dos sentimentos humanos, capaz de ser ainda mais forte do que toda e qualquer ideologia. O poder corrói, deforma, gera homens hediondos.

Qualquer um podia tomar comando, fazer e desfazer, sem apelo nem despeito. Depois, a quem nos podemos queixar? Os chefes aqui andam de ombros tão elevados que já não escutam o bater do coração. Eu já lhes conheço: nunca lhes vi em nenhuma bicha, sempre se abastecem de esquemas, porta dos cavalos. O que aborrecia Assane não era um princípio mas o já não poder continuar a usufruir das vantagens. Os grandes, no passado da tradição, haviam sempre distribuído benefícios pelos pequenos. Só agora os poderosos estavam cegos para o alheio sofrimento (TS, p.124-125).

Os homens do poder são portadores da morte, como as hienas que rondam ao redor do país-*machimbombo* queimado: “- Você, Estevão, é como a hiena: só tem esperteza para as coisas mortas” (TS, p. 181). No entendimento das populações, a guerra tinha sido produzida por homens movidos por interesses espúrios, com o objetivo de privatizar a riqueza da nação. Com a guerra, a corrupção alastrara-se por toda a pirâmide do poder administrativo: dos mais altos responsáveis da nação aos pequenos administradores locais. E a contrarreação a ela também se generalizara, assim como o banditismo e a violência:

Farida queria conhecer mais: saber o motivo da guerra, a razão daquele desfile de infinitos lutos. Lembrei as palavras de Surendra: tinha que haver guerra, tinha que haver morte. E tudo era para quê? Para autorizar o roubo. Porque hoje nenhuma riqueza podia nascer do trabalho. Só o saque dava acesso às propriedades. Era preciso haver morte para que as leis fossem esquecidas. Agora que a desordem era total, tudo estava autorizado. Os culpados seriam sempre os outros [...] - Agora em Moçambique a guerra é como se fosse uma machamba. E se explicou: a guerra gerava altos tacos, cada um semeava uma guerra particular. Cada um punha as vidas dos outros a render (TS, p.114-140).

TS denuncia as ações criminosas cometidas pelos homens do poder:

a) A prática da tortura:

- Preciso esquecer muito-muito são coisas que assisti na administração. Eu apanhei porrada que me matou as pernas. Mas antes de mim muitos foram chambocados sem nenhuma razão. [...] Ele rodava a cadeira, frente para trás (TS, p.121).

b) A burocracia perversa:

Em redor dos sacos, milhares de insectos roubavam comida. Os bichos vazavam o armazém com gulas de gigante. Como era possível? Tanto alimento apodrecendo ali enquanto morriam pessoas às centenas no campo? - É culpa de Estevão Jonas, meu marido. É por isso que lhe chamo administrador! Carolinda ardia em raiva. Seu marido tinha dado as expressas ordens: aqueles sacos só poderiam ser distribuídos quando ele estivesse presente. Era uma questão política para os refugiados sentirem o peso de sua importância. No entanto, o administrador há semanas que não ousava arriscar caminho para visitar o centro de deslocados. E assim a comida se adiava (TS, p. 201-202).

c) A corrupção, a pilhagem:

Palavreámos, noite adentro. Assane me voltou a contar as suas infelicidades, maneira como havia sido traído pelo administrador. Que havia desvios, açambarcamentos dos donativos que chegavam, tudo isso era verdade. Nem Assane achava muito grave roubar o que era destinado aos esfaimados. Cada um se desenrasca, consoante os poderes, dizia ele (TS, p. 119).

Vítimas desse poder, as populações civis sofrem o aviltamento e a reificação: mulheres, crianças, idosos e idosas alheados das causas da guerra fratricida vivenciam a degeneração das tradições, das relações comunitárias, dos rituais sagrados. Essa degradação dos valores é narrada de forma grotesca em TS através de diversas imagens, como por exemplo:

Nesse exacto dia, se aguardava a passagem do navio que transportava os donativos para a província. Contudo, o malogrado navio se despenhou de encontro a rochas recém-nascidas e toda a tripulação desapareceu por intermédio de ondas gigantes e de duração interminável [...] Muita gente insistia agora em voltar ao tal navio pois lá sobrava comida que daria para salvar filhos, mães e uma africanidade de parentes. Era esta a razão porque se escutavam tambores consecutivos, rezas obscurantistas em todas as praias, clamando aos antepassados para outros navios se afundarem, suas cargas se espalharem e desaguarem nas mãos dos famintos (TS, p. 60-61).

A população abisma-se em sentimentos negativos: o ódio, o medo, a desconfiança e a rejeição do “outro” presentes, por exemplo, na visão pejorativa dos habitantes do litoral em relação às populações rurais: “- Não pensasse ela que lhe enganava, tomasse o salvador por estúpido, rural do mar” (TS, p. 118). A ironia das alegorias vazias tais como o monumento aos heróis da independência erguido no centro da praça da aldeia:

Era uma praça quieta, lembrando o estuário de um pequenito riacho. No centro se erguia uma estátua. Era um monumento aos heróis da Independência. A estátua tinha sido levantada a substituir uma outra, antiga, de política avessa, gloriando os coloniais guerreiros. Derrubaram-na no dia da independência, quebraram a pedra em mil pedrinhas. E edificaram uma outra, disseram que provisória, mas que ainda durava. Estava suja, coberta de pó, com lixos ao redor. Ninguém parecia lhe dedicar grande respeito (TS, p. 128).

O escárnio perante os falsos símbolos da nação, como as notas de dinheiro que são rasgadas por Kindzu e jogadas ao mar:

- Minha esposa viu-te rasgando dinheiro e atirando as notas no mar. - Não é verdade. Abacar exibiu as provas: dinheiro falecido, espedaçado, ainda pingando de molhado [...] Conheço esse xicuembo, não pode ser de alguém daqui. Foste tu que encomendaste. Mas eu não fico em obscurantismos: isto é acção política, obra do inimigo, abuso dos símbolos da Nação (TS, p. 153).

Por sua vez, os privilégios e a representação do poder contrastam com a violência cotidiana, a miséria das populações, a morte dos sonhos e da esperança que a independência do país havia representado.

Na manhã da inauguração me vesti, condizente [...] A loja estava cheia de aspectos e os comentários na rua pisavam nas admirações. Os curiosos repletavam os passeios. Excediam eram os maltrapilheiros, bêbados e esfomeados. O administrador chegou era quase meio-dia. Vinha acompanhado de sua esposa, Carolinda. Atrás vinham os guarda-costas. As individualidades se guardaram na sombra para escutarem os longos discursos [...] O que se passava ali era, afinal, uma imitação daquilo que num desconhecido lugar seria verdade (TS, p. 129).

As atitudes e o discurso da representação do poder são parodiados por Mia Couto, que se apropria das palavras-chave do marxismo-leninismo para implodi-las:

Nesse exacto dia, se aguardava a passagem do navio que transportava os donativos para a província. Contudo, o malgrado navio se despenhou de encontro a rochas recém-nascidas [...] As autoridades imediatamente desencadearam uma ofensiva de averiguações político-ideológicas tendo apurado a presença do inimigo de classe. Conclusão do responsável da Segurança: tais rochas nunca foram vistas antes da mencionada noite. As devidas estruturas do governo desconfiaram que o acidente fosse de origem indígena já que as locais populações haviam, na prévia véspera, manifestado um comportamento muito suspeito. O administrador convocou um comício bastante público e anunciou: – No âmbito deste contexto e guiados pelas orientações traçadas pela Nação, estamos a investigar a acção do inimigo do povo [...] O ex-secretário Assane, sempre sacudindo as mãos, recordava o administrador quase chorando durante o discurso: – Às vezes quase desisto de vocês, massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entornar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas (TS, p. 60-61).

Mia Couto, em AVF, retoma o cenário da Guerra, de forma ainda mais ácida, onde o tom predominante é o da desesperança. Em AVF o tempo imediato da guerra, que é o tempo do caos, alastrou-se e impõe-se ao tempo durativo das culturas tradicionais. Os valores culturais estão destruídos, a memória coletiva está ainda mais em declínio, as comunidades afastaram-se das tradições e os mortos e idosos não têm mais nenhuma função social.

O culpado que você procura, caro Izidine, não é uma pessoa. É a guerra. Todas as culpas são da guerra. Foi ela que rasgou o mundo onde a gente idosa tinha brilho e cabimento. Estes velhos que aqui apodrecem, antes do conflito eram amados. Havia um mundo que os recebia, as famílias se arrumavam para os idosos. Depois a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos.[...] A guerra cria um outro ciclo do tempo. Já não são os anos, as estações que marcam as nossas vidas. Já não são as colheitas, as fomes, as inundações. A guerra instala o ciclo do sangue. Passamos a dizer: “antes da guerra, depois da guerra.” A guerra engole os mortos e devora os sobreviventes (AVF, p. 127).

### 7.2.6 TRADIÇÃO E MODERNIDADE:

#### A IRRUPÇÃO DA NAÇÃO MOÇAMBICANA EM A VARANDA DO FRANGIPANI

Ao narrar a simbiose entre as culturas das comunidade tradicionais e o seu entorno, o movimento e o renascer da paisagem que ignora a destruição causada pelos homens, a humanização da paisagem à medida que os homens se desumanizam, a escrita de Mia Couto, em TS, reafirma que a identidade cultural moçambicana só pode ser pensada através desse vínculo entre os homens e a natureza. A construção da nação e de sua “identidade-Relação”, identidade–rizoma que conflui para as outras culturas do mundo, necessita compreender essa relação cultural mitopoética que as comunidades tradicionais mantêm com o seu entorno. Isso significa que a nação não pode ser pensada a partir de nenhum modelo cultural construído a partir da ideologia e da cultura dominantes centralizadas em Maputo, tampouco a partir dos modelos da modernidade ocidental fundamentados na separação homem/natureza.

Isso supõe, então, conciliar a heterogeneidade da nação na sua contemporaneidade, como bem explica Bhabha (1998, p. 209):

como conceber a “cisão” do sujeito nacional? [...] Privada da visibilidade não mediada do historicismo – a nação se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro da cultura moderna.[...] A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a “individualidade” da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [It/Self], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado internamente pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural.[...] A figura liminar do espaço-nação asseguraria que nenhuma ideologia política pudesse reivindicar autoridade transcendente ou metafísica para si.

Ou, dito ainda de outra maneira, a nação moçambicana, heterogênea e complexa, necessita, em sua irrupção na modernidade, conciliar uma história da África de orientação ocidental e suas culturas orais ancestrais e mitopoéticas:

a orientação historicizante nasce com a sedentarização e o incremento demográfico, com a literalidade e o constituir-se de um organismo estatal...; em uma palavra, a “história” (como modo de se colocar diante do real e como método de pesquisa) nasce no interior da cultura ocidental. Portanto, é evidente que haverá uma história da África, justamente a partir do impacto maciço entre Europa e culturas africanas, e haverá departamentos africanos de história com a constituição, no continente “negro” de organismos estatais ocidentalizados, de centros metropolitanos europeizados etc.: em uma palavra, com a aculturação da África. Ao contrário, as culturas orais, ou seja, aquelas não urbanizadas nem letradas, que se deram uma orientação mitopoética, permanecem isoladas e em vias de desarticulação nas zonas mais internas e isoladas da África, isto é, onde a agressão ocidental foi menos notável (MAZZOLENI, 1992, p. 174).

Constituem temas centrais em AVF: as consequências da guerra, o conflito e contradição entre a modernidade e as tradições culturais, e a questão do poder dentro da jovem nação moçambicana. Em AVF, publicado em 1996, quatro anos depois de TS e quatro anos após o término da guerra civil, o espaço da narrativa é a antiga fortaleza colonial construída pelos portugueses e transformada em asilo após a independência. O narrador é um morto, Ermelindo Mucanga, já falecido há quase duas décadas, isto é, no momento da independência. Ele morrerá longe de sua comunidade, quando trabalhava na restauração desta fortaleza e fora ali mesmo enterrado, junto à árvore do frangipani. E, por ter sido sepultado longe de sua terra natal, sem que fosse cumprido o ritual tradicional, não se transformou em *xicumbo* após a morte, isto é, em um antepassado divinizado pela família, mas, sim, em *xipoco*, isto é, um fantasma:

Durante anos fui um vivo de patente, gente de autorizada raça. Se vivi com direiteza, desglorifiquei-me foi no falecimento. Me faltou cerimónia e tradição quando me enterraram. Não tive sequer quem me dobrasse os joelhos. A pessoa deve sair do mundo tal igual como nasceu, enrolada em poupança de tamanho. Os mortos devem ter a discricção de ocupar pouca terra. Mas eu não ganhei acesso a cova pequena. Minha campa estendeu-se por minha inteira dimensão, do extremo à extremidade. Ninguém me abriu as mãos quando meu corpo ainda esfriava. Transitei-me com os punhos fechados, chamando maldição sobre os viventes. E ainda mais: não me viraram o rosto a encarar os montes Nkuluvumba. Nós, os Mucangas, temos obrigações para com os antigamentes. Nossos mortos olham o Lugar onde a primeira mulher saltou a lua, arredondada de ventre e alma.[...] Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de xipoco, essas almas que vagueiam de paradeiro em desparadeiro. Sem ter sido cerimoniado acabei um morto desencontrado da sua morte. Não ascenderei nunca ao estado de xicumbo, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos. Sou desses mortos a quem não cortaram o cordão desumbilical. Faço parte daqueles que não são lembrados. Mas não ando por aí, pandemoniando os vivos. Aceitei a prisão da cova, me guardei no sossego que compete aos falecidos (AVF, p. 11,12).

No estado de *xipoco* retorna à vida, incorporando, por seis dias, o corpo de um inspetor de polícia, Izidine, representante do poder, homem da cidade de Maputo, aculturado, que veio ao asilo por uma semana para investigar a morte de seu colega, Vasto Excelência, então diretor do

asilo. Ermelindo Mucanga pode então, ao retornar à vida, perceber e narrar os sentimentos e a visão de mundo de tal inspetor, sem, entretanto, perder a sua – cosmologizante – característica de sua comunidade tradicional. E é desse lugar enunciativo que a personagem aponta as diferenças entre a sua visão de mundo e a do ocidente, demonstrando, de forma exemplar, o conflito entre a “modernidade” e as tradições ancestrais dentro da nação moçambicana. Paralelamente a essa apreensão de mundo narrada pelo morto, o inspetor Izidine, que não tem a consciência (cultural) de que está incorporado por um *xipoco*, entrevista os idosos e idosas em busca da verdade sobre a morte do diretor do asilo; e, dessa forma, entra em contato com a palavra dos mais velhos, registrando, no seu livro de notas, a fala deles. Dá-se, então, que, à medida que as entrevistas se realizam, este começa a compreender e a incorporar a visão de mundo das comunidades tradicionais. O livro de notas de Izidine será transportado pelo *xipoco* para o ventre da terra. E quando os homens, depois de terem se metamorfoseado em animais, renascerem como homens, em um novo tempo, conforme a profecia do *nganga* em TS, terão se impregnado da memória dos mais velhos preservada na terra:

Izidine tinha um plano: entrevistaria, em cada noite, um dos velhos sobreviventes. De dia procederia junto à fogueira a escutar o testemunho de cada um. Na manhã seguinte, anotaria tudo o que escutara na noite anterior. Assim surgiu um pequeno livro de notas, este caderno com a letra do inspetor fixando as falas dos mais velhos e que eu agora levo comigo para o fundo da minha sepultura. O livrinho apodrecerá com meus restos. Os bichos se alimentarão dessas vozes antigas. (AVF, p. 25, 26)

A desesperança invade a narrativa: o asilo é o espaço do abandono e da exclusão social, do sofrimento e do confinamento; os “mais velhos” perderam sua função social e suas referências familiares e comunitárias. Devido à desestruturação provocada pela guerra e pela disseminação da ideologia dominante, os velhos, de guardiães da memória ancestral nas comunidades tradicionais, passaram a ser considerados um fardo, tanto para as famílias e as comunidades, quanto para o Estado. Vinte anos após o início da guerra, o processo de aculturação alastrou-se e as tradições estão desintegradas e morrendo: os espíritos dos mortos não são mais os conselheiros dos vivos, o respeito pela palavra dos mais velhos desapareceu, e os idosos e idosas não são mais amparados pelas famílias e pelas comunidades:

– Escute, senhor inspetor: o crime que está sendo cometido aqui não é esse que o senhor anda à procura. – O que quer dizer com isso? – Olhe para estes velhos, inspetor. Eles todos estão morrendo. – Faz parte do destino de qualquer um de nós. – Mas não assim, o senhor entende? Estes velhos não são apenas pessoas. – São o quê, então? – São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto. – Desculpe, mas isso, para mim, é filosofia. Eu sou um simples polícia. – O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente... – Continuo sem entender. – Estão a matar as últimas raízes que poderão impedir que fiquemos como o senhor... – Como eu? – Sim, senhor inspetor. Gente sem história, gente que existe por imitação. – Conversa. A verdade é que o tempo muda, esses velhos são uma geração do passado. – Mas estes velhos estão morrendo dentro de nós. E batendo no peito, a enfermeira sublinhou: – É aqui dentro que eles estão

morrendo.[...] “É isso só que você quer: descobrir culpados. Mas aqui há gente. São velhos, estão no fim das suas vidas. Mas são pessoas, são o chão desse mundo que você pisa lá na cidade.”[...] “– Quer condená-los sabe porquê? Porque você tem medo deles! – Medo, eu? – Sim, medo. Estes velhos são o passado que você recalca no fundo da sua cabeça. Estes velhos lhe fazem lembrar de onde vem...” (AVF, p. 69, 60, 78).

A família e seus valores ancestrais estão desestruturados, os laços familiares se degeneraram e a crise moral e ética alastrou-se:

o mundo, lá fora, tinha mudado. Já ninguém respeitava os velhos. Nos outros lares de velhos a situação ainda era pior que em São Nicolau. De fora vinham familiares e soldados roubar comida. Os velhos que, antes, ansiavam por companhia já não queriam receber visitantes. - Sofremos a guerra, haveremos de sofrer a Paz. Salufo explicava-se assim: em todo o mundo, os familiares trazem lembranças para reconfortar os que estão nos asilos. Na nossa terra era ao contrário. Os parentes visitavam os velhos para lhes roubarem produtos. À ganância das famílias se juntavam soldados e novos dirigentes. Todos vinham tirar-lhes comida, sabão, roupa. Havia organizações internacionais que davam dinheiro para apoio à assistência social. Mas esse dinheiro nunca chegava aos velhos (AVF, p.111, 112).

Os “fazedores da guerra” habituaram-se às imagens da morte e à crueldade da guerra e sua sensibilidade tornou-se perversa. Ao ascenderem ao poder, na jovem nação moçambicana, exercem-no de forma autoritária, cruel, voltados unicamente para seus próprios interesses, privatizando o Estado; e sua relação com as populações civis é de desprezo. O personagem Vasto Excelência e o ódio coletivo que reina no asilo contra a sua pessoa exemplificam essa relação de poder: cada um dos idosos reivindica junto ao inspetor Izidine, por meio da narrativa das monstruosidades cometidas pelo ex-diretor do asilo, a responsabilidade de seu assassinato. O poder é denunciado como irremediavelmente corrupto e corruptível, uma representação simbólica que desenraíza os homens de sua terra, de suas culturas, distancia-os dos sofrimentos e das necessidades do povo moçambicano. Na jovem nação, o poder é uma distinção social que passa a justificar todas as formas de privilégios e de corrupção.

Quando cheguei ao asilo confirmei as imoralidades de meu marido. Excelência negociava com os produtos destinados a abastecer o asilo. Os velhos não tinham acesso aos alimentos básicos e definhavam sem remédio. Às vezes me parecia que morriam espetados em seus próprios ossos. Mas Vasto era insensível àquele sofrimento. – Como é possível você não fazer nada, você que tanto fala em nome do povo... – Os velhos estão habituados a não comer, me respondia. Comer, agora, até lhes havia de fazer mal... (AVF, p. 106-107).

O poder, enquanto força simbólica, deforma e desintegra os sentimentos “humanos”, que são na verdade sentimentos culturais ou sentimentos culturalmente construídos. Substituindo-se à cultura de pertencimento, o poder gera sentimentos negativos, de apropriação do mundo para si, de exclusão e de oposição, contra o Outro, o adversário, e os Outros das populações civis. E o humanismo cede lugar ao ódio, à vingança, ao desrespeito, à cobiça. A modernidade perseguida

pelos burocratas do poder instalados na cidade de Maputo que, em sua maioria, estudaram na Europa, onde interiorizaram o pensamento e a cultura ocidental, ignora e despreza o poder ancestral; embora eles insistam em fazer o povo acreditar que estão a defender e a construir uma nação. A visão antropologizante da classe dominante, sua ideologia e seu projeto de modernização impõem-se de forma tirânica e intolerante às culturas tradicionais, exacerbando os conflitos e os choques culturais e tornando o processo de criouliização ainda mais doloroso. Mais uma vez, a escrita de Mia Couto mapeia a complexidade dos conflitos raciais, étnicos e culturais disseminados na população em geral:

a) Os conflitos raciais e culturais opõem a visão de mundo dos brancos, de origem portuguesa, e a visão de mundo das sociedades africanas:

Eu ainda sorri. Todos temos nossos desconhecimentos. Mas os brancos como se envaidecem de suas ignorâncias! Para o português o assunto era pão e terra. Uma pessoa que vira água? Impossível! O corpo se fragmenta é na morte, polvilhado em nada, na coerência de uma ossada. Eu nem tinha força para desditos. Levantei um torrão de areia e deixei os grãos escorrerem (AVF, p. 92).

b) Os mulatos desprezam os negros, e os negros e mulatos que ascenderam ao poder têm ódio racial do branco e da imagem de colonizador que este representa:

Nem notei a chegada de Vasto Excelêncio, esse filho da maior puta. Excelêncio era um mulato, alto e constituído, sempre bem envergado. O tipo riu-se, ombros hasteados: – Queres mesmo morrer, velho? Ou não será que já morreste e, simplesmente, não foste informado? [...] – Quer saber porque sempre lhe tratei mal, Mourão? A você que é um anjo caído dos lusitanos céus? Fingi pegar o céu com os olhos, apenas para evitar as fuças dele. Recordei os tantos castigos recebidos nesses anos. O director assentou os dois pés em cima do meu tornozelo. - Dói? Como pode ser? Os anjos não têm pés! Assim, pisando-me onde o corpo mais me doía, o mulato me calcava acima de tudo a alma.[...] Ernestina me passou os dedos pelos cabelos. Aspirei o ar em volta: nenhum cheiro me chegou. Era eu que inventava os perfumes dela? - Você não entende as maldades dele, não é? – Não. – É que você é branco. Ele precisa de o maltratar. – E porquê? – Tem medo que o acusem de racismo (AVF, p. 52, 53).

c) A perversidade permeia a relação entre negros e brancos: o branco representa no imaginário e na sensibilidade do negro a imagem do senhor, do colonizador:

então, Excelêncio se virou para Nhonhoso e gritou: Mandei-lhe cortar a arvoredo tuga e você desobedeceu. Agora já sabe...- Eu sei. Mas estou a pedir uma coisa: não chame ninguém para me bater. Depois, virando-se para o velho português, Nhonhoso implorou: - Por favor você me bata. - Bater-te!? Estás doido? - Eu não quero que seja um preto a me bater. - Não me peça isso, Nhonhoso. Eu não posso, não sou capaz. Nesse momento, o director interrompeu. Perguntou ao branco, com o maior sarcasmo: - Não diga que você



nunca arreou num preto. Heim, patrão? Sublinhava bem a palavra “patrão”. Nhonhoso, para nossa surpresa, juntou a voz a Excelêncio: - Sim, me satisfaça esse pedido, patrão.[...] Quem respondeu foi o director do asilo. Parecia se divertir com aquela conversa. Sentou-se na cadeira, com ar de mandos. Depois bazofiou, apontando dedo de juiz: - Sim, vocês brancos nunca deixaram de ser patrões. Nós, negros...- Qual nós negros? Você se cale, seu oportunista de merda. Era o velho português, exaltado. Vasto Excelêncio sorriu-se no canto da boca: - Calar-me? Se o patrão assim manda. - Eu não sou patrão de ninguém! É, é meu patrão!, insistiu Nhonhoso. - Não sou patrão, caraças! Não me venham com essas merdas, eu sou Domingos Mourão, porra! (AVF, p. 88-89).

d) O mimetismo dos mulatos em relação aos brancos e o seu desprezo pelos negros gera a desconfiança destes em Relação àqueles:

Me leve a sério, inspector: o senhor nunca há de descobrir a verdade desse morto. Primeiro, esses meus amigos, pretos, nunca lhe vão contar realidades. Para eles o senhor é um mezunzo, um branco como eu. E eles aprenderam, desde há séculos, a não se abrirem perante mezunzos. Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. Eu sei o que vai dizer. Você é preto, como eles. Mas lhes pergunte a eles o que vêem em si. Para eles você é um branco, um de fora, um que não merece asconfianças. Ser branco não é assunto que venha da raça. O senhor sabe, não é verdade? (AVF, p. 54-55).

e) A assimilação linguística de negros e mulatos que estudaram em escolas religiosas onde o ensino era dado em português, e que vivenciam uma espécie de cisão interna do sujeito, devido à cisão entre língua e cultura:

Irmãos? Esses a que chamavam de “irmãos” não tinham parentesco comigo. Eram revolucionários, guerrilheiros. Combatiam o governo dos portugueses. Eu não tinha coração nessas makas. Sempre estudara em missão católica. Me tinham calibrado os modos, acertadas as esperas e as expectativas. Me educaram em língua que não me era materna. Pesava sobre mim esse eterno desencontro entre palavra e idéia (AVF, p. 120-121).

Em AVF, o velho português Domingos Mourão vivencia o exílio ao instalar-se em Portugal, passa pelo processo de crioulização, mas refugia-se novamente no sentimento do exílio. Este narra ao inspetor Izidine como sofrera a nostalgia de Portugal nos primórdios de sua chegada a Moçambique:

Tudo sempre se passou aqui, nesta varanda, por baixo desta árvore, a árvore do frangipani. Minha vida se embebebeu do perfume de suas flores brancas, de coração amarelo. Agora não cheira a nada, agora não é tempo das flores. O senhor é negro, inspector. Não pode entender como sempre amei essas árvores. É que aqui, na vossa terra, não há outras árvores que fiquem sem folhas. Só esta fica despida, faz conta está para chegar um Inverno. Quando vim para África, deixei de sentir o Outono. Era como se o tempo não andasse, como se fosse sempre a mesma estação. Só o frangipani me devolvia esse sentimento do passar do tempo.[...]Digo-lhe com tristeza: o Moçambique que amei está morrendo. Nunca mais voltará. Resta-me só este espaçozito em que me sombreio de mar. Minha nação é uma

varanda. Nesta pequena pátria me venho espreado todos estes anos, feito um estuário: vou fluindo, ensonado, meandrando sem atrito. Na sombra, me requinteí, encostado àquele murmurinho como se fosse meu embalo de nascença. Apenas as cansadas pernas, certas vezes, me inconvenham. Mas os olhos andorinhavam o horizonte, compensando as dores da idade (AVF, p. 47, 50).

E, com o passar do tempo, sua sensibilidade se havia transformado e ele se tornara um moçambicano, expressando-se em uma linguagem nova a partir da língua portuguesa:

Lhe conto uma história. Me contaram, é coisa antiga, dos tempos de Vasco da Gama. Dizem que havia, nesse tempo, um velho preto que andava pelas praias a apanhar destroços de navios. Recolhia restos de naufrágios e os enterrava. Acontece que uma dessas tábuas que ele espetou no chão ganhou raízes e reviveu em árvore. Pois, senhor inspector, eu sou essa árvore. Venho de uma tábua de outro mundo mas o meu chão é este, minhas raízes renasceram aqui. São pretos que todos os dias me semeiam. Converso-lhe, lengalengo-lhe? Vou chegando perto, como o besouro que dá voltas antes de entrar no buraco. Desculpe-me este meu português, já nem sei que língua falo, tenho a gramática toda suja, da cor desta terra. Não é só o falar que é já outro. É o pensar, inspector. Até o velho Nhonhoso se entristece do modo como eu me desportuguesei. Me lembro de, um dia, ele me ter dito: - Você, Xidimingo, pertence a Moçambique, este país lhe pertence. Isso nem é duvidável. [...]Hoje eu sei: África rouba-nos o ser. E nos vaza de maneira inversa: enchendo-nos de alma. Por isso, ainda hoje me apetece lançar fogo nesses campos. Para que eles percam a eternidade. Para que saiam de mim. É que estou tão desterrado, tão exilado que já nem me sinto longe de nada, nem afastado de ninguém. Me entreguei a este país como quem se converte a uma religião. Agora já não me apetece mais nada senão ser uma pedra deste chão (AVF, p. 48, 49).

Entretanto, a independência tornara a sua condição insuportável devido à perseguição e ao racismo, e sua esposa repartira para Portugal com o seu filho e ele ficara em terras moçambicanas por não se sentir capaz de recomeçar sua vida em um outro lugar. Passados vinte anos, sua condição de excluído lhe é duplamente infligida: enquanto português e como idoso. Diante disso, refugia-se novamente no sentimento do exílio e volta a sentir a falta das estações do ano, e a nostalgia do mar mediterrâneo. Sente-se bem à sombra do frangipani na varanda da fortaleza colonial transformada em asilo, por esta ser a única árvore da terra em que vive a perder suas folhas, dando-lhe a sensação de que o inverno se aproxima e restituindo-lhe, dessa forma, o sentimento do passar do tempo.

Em contraposição a essas identidades excludentes, Kindzu simboliza a utopia de um Sendo característico de um processo de “crioulização” que se faz de ouvidos e olhos abertos sobre a diversidade das culturas do país/paisagem Moçambique, em relação com as demais culturas. Nos cadernos de Kindzu as terras (nação) moçambicana são “Lugar” aberto às comunidades que nelas vivem. Kindzu é habitado pelo desejo e o movimento rumo ao Diverso, ao “Outro do Pensamento”, à “Relação”, e prenuncia a “Poética da Relação” que permite abordar a diferença entre uma terra “Lugar” cultural de todo e qualquer “Sendo”, e o território intolerante do “Ser” – diferença e diálogo característico de nossa modernidade.

### 7.2.7 AS CORES NOS ROMANCES *TERRA SONÂMBULA* E *A VARANDA DO FRANGIPANI*: LUGAR COMUM

Identificamos, na narrativa de TS e de AVF, como Mia Couto pinta a paisagem áspera da guerra através das cores: o vermelho e o preto. Nesse momento, o autor, a nosso ver, opera a transformação da cor – enquanto “lugar-comum” – em criação poética que instaura o novo, ou seja, aquilo que Glissant denomina de “Lugar Comum”<sup>21</sup>. Jameson (1995), analisando a função das cores no realismo mágico no cinema e na literatura, explica que ele, ao explodir literalmente as cores, através da acumulação, solicita uma multiplicidade nova e imperfeitamente explorada de poderes perceptuais, promovendo não só um despertar geral do próprio olho, mas também uma espécie de chamada à vida de inúmeros e diferentes sentidos desvinculados entre si como, por exemplo, a visão existindo distinta e separadamente da audição ou do tato. Para o autor, essa proposta de utilização das cores reencontra as preocupações da teoria linguística moderna,

[...] que vem lutando contra o mito antigo de alguma nomeação adâmica – a identificação de seres e objetos, criaturas criadas, flora e fauna individuais, pelo poder isolado e não sintático do substantivo individual (ao invés de dar-se sintaticamente, na relação entre os próprios significantes e através do jogo sintático e oposições semânticas (JAMESON, 1995, p. 160).

Como exemplo desse processo de individuação através do sistema das cores, Jameson cita a utilização das cores e do brilho no cinema nostalgia. Neste, a cor distingue os objetos uns dos outros, individualizando-os em seus contornos. O brilho, por sua vez, caracteriza a imagem como um todo, cobrindo seus variados conteúdos, conjuntamente “transferindo a aparência elegante do vidro limpo ao conjunto de objetos amontoados”. Jameson cita ainda a reflexão de Stanley Cavell (1979, p. 89, 91 *apud* JAMESON, 1995, p. 161) sobre a natureza e significado da cor, em geral, no cinema, segundo a qual a substituição do cinema preto e branco pelo cinema colorido, parece significar o desaparecimento do humano enquanto tal.

Quando explicações dramáticas deixam de ser nosso modo natural de compreender o comportamento uns dos outros [...] o preto e o branco deixam de constituir o modo pelo qual nossas vidas são retratadas convincentemente. Mas já que essa modelação dramática até recentemente era o modo através do qual o humano aparecia, e suas tensões e resoluções eram aquelas em cujos termos nosso entendimento humano de humanidade se satisfazia por completo, sua cessação parece ser o desaparecimento do humano enquanto tal. A pintura e a escultura encontram maneiras de renunciar ao retrato humano em prol do insaciável desejo humano de presença e de beleza – como, por exemplo, pelo contraste de matizes de pinturas sem valor. Mas os filmes não podem renunciar à referência ou figuração humana (embora possam fragmentá-la ou animar alguma outra coisa). Os filmes coloridos renunciam à nossa compreensão recentemente natural (dramática) dessas figuras, não

<sup>21</sup> Como indicado no capítulo 3, Glissant opõe lugar-comum (com hífen), que seriam as partículas efêmeras na comunicação, a lugar comum (sem hífen), que seria sua transformação poética.

tanto por negar mas sim por neutralizar nossa conexão com o mundo filmado dessa maneira (JAMESON, 1995, p. 161).

Jameson faz, então, duas postulações que consideramos importantes para a nossa percepção das cores em TS e em AVF: a) a existência de uma interação entre a experiência da coloração e a abertura ou exclusão de certas possibilidades narrativas. Existiria, dessa maneira, oposições entre vários sistemas de cor “daí a possibilidade de se distinguir entre um desdobramento das cores realista mágico e um pós-moderno” (JAMESON, 1995, p. 161); b) a constatação de que as experiências perceptivas das cores, que são aparentemente experiências visuais, mantêm com os desejos sexuais e os sonhos alguma articulação mais profunda com uma dimensão pré-consciente da própria língua. Em TS e em AVF, as cores que narram as imagens da morte evocam-nos as pinceladas, as manchas, os excessos de tinta e de cores presentes na pintura expressionista, e que se impõem como necessários para expressar a intensidade dos sentimentos humanos. Vertidos sobre a frase, o vermelho e o negro, as cores da morte, impregnam toda a imagem: seres humanos, casas, objetos perdem sua individualidade, seus contornos, e desaparecem amalgamados.

Depois os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos [...] (TS, p. 33)

Seus gritos estrondavam no quarto. O escuro fazia crescer aqueles berros [...] (TS, p. 24)

E rodou os olhos vermelhos sobre nossos ombros encolhidos (TS, p. 52)

Borbulhava espuma vermelha pela boca, pelo nariz, pelos ouvidos. (AVF, p. 44)

Tudo vai ficando noite. Reina um negro silvestre, cego [...] (TS, p. 61)

É um desses negros que nem os corvos comem. Parece todas as sombras desceram à terra.

O medo passeia seus chifres no peito do menino que chora. (TS, p. 45)

E abriu as mãos. Nelas estavam duas orelhas cortadas, ainda sangrando, inundando de vermelho a concha de seus dedos. (TS, p. 33)

Minha mãe ficava a olhar o antigamente [...] (TS, p. 52) seu corpo emagrecia, sua sombra crescia. Em pouco tempo aquela sombra ía se tornar do tamanho de toda a terra [...] (TS, p. 67)

Reina um negro cego. Nós estávamos cegos. (TS, p. 36)

O vermelho e o negro das imagens da morte, do sangue, das sombras e da cegueira humana contaminam o imaginário humano e tornam-se maiores do que os homens, maiores do que o mundo e a vida que o imaginário apequena. Em AVF, como em TS, as imagens e as cores da morte dilatam-se, movimentam-se, recobrimo a vida que se torna miserável, reduzindo ao silêncio a voz humana – suas estórias e sonhos:

As minhas lembranças são seres morridos, sepultados não em terra mas em água. Remexo nessa água e tudo se avermelha / Assim fiquei eu, órfã e viúva. Agora sou velha, magra e escura como a noite em que o mocho ficou cego. Escuro que não vem da raça mas da tristeza (AVF, p. 81,84).

Cinzentos, da cor dos mortos, os vampiros enevoaram o mundo. Um eclipse, parecia. Os bichos rasaram as casas, exibindo dentes e mandíbulas. Se escutaram suas asas como manuais

helicópteros militares. Os velhos, aflitos, se abrigaram. Então, os morcegos desataram a atacar as andorinhas. Em plenos ares, eles as devoravam. E eram tantas as avezinhas sacrificadas que respingavam gotas vermelhas em toda parte. As plumas dançavam pelos ares, caindo com gentileza sobre o chão. Parecia que depenavam as próprias nuvens. Nesse dia, choveu tanto sangue que o mar todo se tingiu (AVF, p.137).

### 7.3 TOTALIDADE-TERRA E A ESTÉTICA DO CAOS-MUNDO

Os artistas da África Austral, neste fim de século, são criaturas do caos. Sobre eles tombam fragmentos de um mundo que reclama a impossibilidade de ser artista. A nossa especialidade é a desordem. Alguns de nós vivem esse caos mas estão ontologicamente fora dele. São mestiços de fatalidade e de esperança, híbridos entre aqueles que se desapossaram do seu mundo e os que se julgam criadores de caminhos. [...] A nossa pátria não nos foi passada por herança. Nós a sonhamos, peregrinos de nossa própria errância. Quem vem de muitos mundos não vai nunca para Lugarnenhum: o sonho é a única migração possível (COUTO *apud* ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 131).

A noção de “Totalidade-Terra” supõe, segundo Glissant, a convergência das poéticas dos povos, mediante a qual emergem as expressões estéticas do “Caos-Mundo”. As microrregiões culturais que se constituem hoje na “Totalidade-Terra” realizada e que representam, também, na verdade, uma resistência cultural em face da ameaça da uniformização empreendida pela globalização econômica e cultural, podem ser apreendidas, por meio da criação literária dos escritores de países periféricos. Eles têm em comum a mesma língua nacional, mas constroem nela, e a partir dela e de sua realidade cultural, a sua linguagem. Mia Couto, em diversas ocasiões, reconhece a importância de autores africanos e de brasileiros como Guimarães Rosa, João Cabral de Mello Neto e, mais recentemente, Manoel de Barros, em sua criação literária, com os quais afirma ter descoberto “como outras culturas se apropriavam e manejavam o português, fazendo dele uma outra língua” (ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 127). Em visita ao Brasil, em 1998, ele declara ter “mais dívidas com o Brasil do que com Portugal”, e acrescenta:

Devo me referir a outro escritor, o moçambicano José Craveirinha, que, na altura, eu via como um poeta militante, alguém que trabalhava para despertar a consciência nacional. Depois, foi, naturalmente, o Luandino, o primeiro escritor que me mostrou que, desarumando a língua, estaremos fazendo uma coisa que é nossa, e é natural que Angola tivesse um processo muito parecido com o nosso. Eu fiquei logo cheio de inveja do Luandino. Depois li uma entrevista na qual ele citava Guimarães Rosa como alguém que tinha operado nele aquilo que ele tinha operado em mim (CHAVES; THOMAZ, 1998, p. 10).

Com efeito, a prosa poética de Mia Couto e a de Rosa exploram os processos criativos já contidos, virtualmente, no sistema da língua portuguesa. E nessa exploração poética utilizam-se de procedimentos convergentes. Baseando-nos então no estudo realizado por Spera (1995) sobre a criação verbal de Rosa nos contos de *Tutaméia*, pudemos observar alguns procedimentos inovadores

da linguagem que são comuns a Mia Couto e a Guimarães Rosa. Um desses procedimentos concerne ao que Spera chama de “as associações incompatíveis” no sistema da língua portuguesa. Essas operam, segundo a autora, sobre o eixo paradigmático, provocando o desvio das regras de coerência semântica que, de certa forma, tornam previsíveis os componentes, podendo figurar na cadeia sintagmática como, por exemplo, os adjetivos a serem atribuídos a um determinado substantivo, ou os complementos a serem atribuídos a um verbo. É a frustração da expectativa do ouvinte ou do leitor que cria o desvio que se traduz em uma inadequação do elemento modificador, pelo menos no que tange ao plano denotativo da língua. Complementando o que diz Spera sobre “as associações incompatíveis”, acrescentamos que estas operam também sobre a coerência sintática (como, por exemplo, no desvio das preposições, da regência verbal) transgredindo as regras gramaticais da língua portuguesa. Mas, como bem precisa a autora, “o rompimento da harmonia semântica entre os termos resulta em combinações incompatíveis que só se sustentam textualmente” (SPERA, 1995, p.144), e esta afirmação, no nosso entendimento, pode aplicar-se também às transgressões da coerência sintática. Não procedemos a um levantamento exaustivo dos desvios semânticos e mecanismos sintáticos utilizados pelo autor na construção destas “associações incompatíveis”, entretanto, apresentamos, a seguir, alguns exemplos por nós analisados no que concerne a esse tipo de processo criativo.

Na escrita de Mia Couto, a criação de novos sintagmas verbais e nominais dá-se a partir da intervenção nos eixos paradigmático e sintagmático da língua, explorando e dilatando as virtualidades combinatórias dos signos linguísticos possíveis dentro do sistema da língua portuguesa, tanto ao nível do significante, quanto ao nível do significado como, por exemplo:

Muidinga dando vagas a distraídas brincadeiras (TS, p. 10)  
O velho [...] de olhos fechados espreguiça a voz (TS, p. 11)  
Ergueu a bengala suspendendo as gerais tristezas (TS, p. 19)  
Meu pai estalou uma impaciência na língua (TS, p. 19)  
O homem saltitava de nome em engano. (AVF, p. 95).

Podemos dizer que tal exploração combinatória é orientada pela “Intenção Poética” do autor nas suas duas obras de ficção (TS e AVF), nas quais observamos o quanto as inovações linguísticas correspondem à abordagem das culturas moçambicanas. A propósito, parece-nos ilustrativo o seguinte depoimento de Mia Couto:

Lembro a camponesa da Zambézia. Eu falo português corta-mato, dizia. Sim, isso que ela fazia é, afinal, trabalho de todos nós. Colocar o português na travessia dos matos, fazer com que ele se descalce pelos atalhos das fábricas e florestas. E nesse caminha lhe vi somando colorações. A língua portuguesa foi sendo desbotada - o racionalismo trabalha que nem lixívia. Resta, no final, o que é asséptico e tem função justificada. Urge adicionar-lhe músicas e enfeites, somar-lhe o volume da superstição e a graça da dança. É urgente recuperar brilhos antigos. Devolver a estrela ao planeta dormente (ANGIUS; ANGIUS, 1996, p. 63).

Assim, em Mia Couto, a reivindicação cultural da importância da simbiose entre o homem e a natureza nessas culturas no que tange à própria sobrevivência dos homens será expressa mediante a transformação da própria estrutura linguística, por meio de diferentes procedimentos, conforme podemos observar em alguns dos exemplos abaixo citados.

I) “As associações incompatíveis” no âmbito dos sintagmas verbais:

a) A atribuição de verbos animados e de verbos humanos à paisagem:

depois divaguei na varanda, com o oceano a namorar-me o olhar (AVF, p. 147)  
Sobre mim tombam as perfumadas flores do frangipani. Tantas e tantas que eu já cheiro a pétala. Vale a pena me adoçar assim? Porque agora só o vento me cheira (AVF, p. 12-13)  
Cada uma [palmeira] se barrigava de frutos gordos (TS, p. 20-21)  
O sol se ajoelhava na barriga do mundo (TS, p. 23)

b) A atribuição de um sujeito-agente e de um complemento humano à paisagem, aos elementos cósmicos, aos animais e aos objetos:

Agora sou sonhado por quem? Pela árvore. Só a árvore me dedica nocturnos pensamentos (AVF, p. 13)  
O mar enche e vaza sob mando de aves (AVF, p. 15)  
Lhe cansavam, sim, as coisas sem alma. Ao menos a árvore, dizia ele, tem alma eterna: a própria terra. A gente toca o tronco e sente o sangue da terra circulando em nossas íntimas veias (AVF, p. 68)  
Cada palmeira se servia de infinitas bôcas (TS, p. 21)  
A canoa desatou o caminho (TS, p. 34)  
As hienas vozeavam (TS, p. 22)  
Era ali o lugardela [a baleia] aparecer quando o sol se ajoelhava na barriga do mundo (TS, p. 23)

c) A atribuição de sujeito humano a verbos que só admitem sujeitos não humanos:

Meu pai alvorando e anoitecendo na beberagem [...]; Meu pai foi vazando como um saco rompido (TS, p. 20).

d) A atribuição de um complemento inanimado a verbos que pedem um complemento animado:

O jovem lança o saco no chão acordando poeira (TS, p. 10).

e) A atribuição de um complemento humano a verbos que não aceitam tal complemento para expressar, de forma contundente, a dor humana:

Eu sempre dela me afastava lhe aliviando de mim (TS, p. 23).

f) A transformação do sujeito-agente da própria vida em sujeito-paciente:

Afinal, nasci num tempo em que o tempo não acontece. *A vida, amigos, já não me admite* (TS, p. 24)

É melhor morrer-se, enterradinho, que ficar aqui. *É que vida não dá acesso aos meninos* (TS, p. 175)

*O caminho é que escolhia o homem* (TS, p. 151)

II) “As associações incompatíveis” no âmbito dos sintagmas nominais:

a) A atribuição de um adjetivo que determina a “materialidade” do corpo humano a um substantivo que se refere a um aspecto “não material” do corpo humano:

Meu tio comandava o canto com *sua voz corpulenta [...]; Tantas infelicidades me tinham aleijado* (TS, p. 21, 28).

b) A atribuição de um verbo que exige um sujeito “humano” a um sujeito “não humano”:

*O barco dele dormia* na duna (TS, p. 20).

c) A atribuição de um complemento nominal “material” a um ser humano:

Agora, as lágrimas no rosto dela, *janelas escuras em sua vida*, lhe molhavam as palavras (TS, p. 23).

d) A atribuição de sentimentos humanos a objetos:

*Vela entornada, com nostalgia de vento [...]; Morreu um homem que sonhava: a terra está triste como uma viúva* (TS, p. 20, 98).

e) A atribuição de um adjetivo que exige um substantivo “líquido” a um substantivo concreto:

*Vela entornada, com nostalgia de vento* (TS, p. 20).

III) A supressão, o acréscimo, a substituição, e a inversão. Estes podem aparecer conjuntamente, ou isoladamente:

a) Supressão, substituição e inversão:

Voltávamos à cama, sonhos perdidos [hávamos perdido o sonho] (TS, p. 18).



b) Acréscimo, substituição e inversão:

ergueu a bengala suspendendo as gerais tristezas [a tristeza geral] (TS, p. 19)  
Dos nadas dos nossos pratos, afinal, sempre restava qualquer coisa [dos nossos pratos vazios] (TS, p. 19)  
No dia seguinte deu-se o que de imaginar nem ninguém se atreve [No dia seguinte deu-se o que ninguém se atreve a imaginar] (TS, p. 20)

c) Supressão e substituição:

me cheguei no ante do pé [pé ante pé] (AVF, p. 35)  
Fez seguir ordens de seu mandamento [Fez seguir as ordens de sua vontade] (TS, p. 19)  
Aquele voz seria em sonho que figurava?[ela aparecia] (TS, p. 21)

d) Substituição:

Um dia lhe encontramos tão repleto, já nem falava [tão bêbado] (TS, p. 20).

e) Inversão:

Galinha era bicho que não despertava brutais crueldades [crueldades brutais] [...] Junhito já não sabia soletrar as humanas palavras [palavras humanas] [...] Dentro dessa solitária residência [eu nunca vi] (TS, p.19,20, 21).

f) Supressão:

Do artigo:

Minha mãe teve [a] idéia de contrariar [...] A velha nunca aceitaria [as] minhas dúvidas [...] Cozinhando para [as] suas invisíveis fomes (TS, p. 19, 22, 23).

Da preposição:

Minha mãe nunca haveria [de]confirmar (TS, p. 22).

Do comparativo:

Meu desejo de desmentir o regresso do falecido seria [como a] chuva que apodreceria lá em cima (TS, p. 22).

Do sintagma nominal:

Em vida de meu velho, minha mãe toda [a sua vida] se dedicara à ausência dele (TS, p. 22).

Do prefixo:

E me advertia: você se [a]cautele, Ermelindo [...] Parava para [a]bocanhar terra (TS, p. 18, 85).

Do sujeito + v. ser:

Eu sempre me afastava, lhe aliviando de mim, [eu era a] doença de sua memória (TS, p. 23).

g) Substituição:

Do complemento verbal:

Meu pai estalou uma impaciência na língua e abreviou o despacho [falou com impaciência] [...] Quem sabe nossas barrigas se torcessem de aperto [se torcessem de fome] [...] Quem nesse mundo dá validade a uma criança? [dá valor] (TS, p. 19, 22).

Da preposição:

Minhas parecenças com o bicho traziam lembranças do antigamente [de antigamente] (TS, p. 23).

Do Verbo:

Nas seguintes noites já nenhuma história meu pai pronunciava [narrava] (TS, p. 19).

IV) A alteração de advérbios através, por exemplo, da supressão:

Em diante, Junhito vai viver no galinheiro [Daqui em diante] [...] Ainda minha mãe teve idéia de contrariar [Ainda por cima] (TS, p. 19).

V) A alteração em toda a frase graças à substituição, à inversão, à supressão, e ao deslocamento [do complemento objeto direto]:

Nas seguintes noites já nenhuma história meu pai pronunciava [Nas noites seguintes meu pai já não narrava história nenhuma] [...] E me deixei [E deixei para lá as minhas dúvidas] (TS, p. 19, 23).

VI) A condensação:

E nos enquanto, parava para bocanhar terra, às mãos cheias [de vez em quando] [...] Tive tantos filhos, tantíssimos [...] minha sobra só lhe dava castigo, saudade dos demais filhos [O fato de eu ter sobrado] (TS, p. 23).

VII) A criação substantival:

Cantava uma canção de nenecar (TS, p. 19-20).

VIII) A criação verbal, diversificada e muito utilizada pelo autor:

Eu já me havia esquecido da arte de trocadilhar os corpos [...] Assim mesmo, nua e húmida, coincidi com seu corpo, concavidei-me com ele [...] E lhe adocei o gesto, ensonando-lhe os ombros com as mãos [...] O polícia estava desesperado, vendo o tempo se areiar entre os dedos (AVF, p. 94, 95, 97).

IX) A criação adjetival:

Marta me recordava essa visão, inebriante [...] E ficou assim, sonhatriz. [...] depois, tristonha ela implorou [...] Sobre ali, crepuscalada, sem saber o que pensar (AVF, p. 124,133, 135).

X) A aliteração:

Ficava o dia vagueando, pés roçando as ondas que roçavam a praia [...] Minha alma era um rio parado, nenhum vento me enluava a vela dos meus sonhos (TS, p. 23).

XI) A alteração dos provérbios e ditados populares:

Palavra de pangolim, já eu há muito a sabia de cor e saltirado [de cor e saltiado] [...] Seu dito nosso feito [Dito e Feito] [...] A condecoração devia ser evitada, custasse o olhos e a cara [custasse os olhos da cara] [...] Em terra de cego, quem tem um olho fica sem ele [Em terra de cego quem tem um olho é rei] (TS, p.124,21,15, 140).

Conforme pudemos demonstrar, o trabalho de reinvenção da língua, que o próprio autor afirma não ser “uma operação exclusiva de linguistas e escritores” (CHAVES; THOMAZ, 1998, p. 10) (posto que brota, espontaneamente, sobretudo na linguagem plástica dos povos, no cotidiano mesmo de suas vidas), reside a capacidade de resistência e de afirmação do Diverso.

Trata-se de fazer da língua “um veículo do nosso ser, da nossa originalidade”, entendendo que, “recriamos a língua na medida em que somos capazes de produzir um pensamento novo, um pensamento nosso” (ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 62).

### 7.3.1 OS VOCÁBULOS EM “DES” EM *TERRA SONÂMBULA*

Em seu estudo sobre a inovação da linguagem em Guimarães Rosa nos contos de *Tutaméia*, Spera (1995) observou neles a impressionante presença dos neologismos construídos com o prefixo “des”. A autora parte da constatação de que em português o prefixo “des” acrescenta à palavra-

base as ideias de separação, de intensidade, de transformação, de ação contrária, de negação ou de privação, além de poder também assumir o caráter reforçativo, o valor de negação do prefixo “des” tanto nos casos dos neologismos nominais quanto nos neologismos verbais. Mas vai além; para ela,

Considerar os neologismos parecem indicar a preferência do autor pelo emprego do prefixo des- para acrescentar à base uma idéia geral negativa, associada a diferentes particularidades semântico-textuais consoantes com aspectos da matéria narrada. De fato, das 26 ocorrências neológicas nominais com prefixo des-, apenas 2, a nosso ver, apresentam esse prefixo sem a predominância da idéia de ação contrária ou de negatividade, ou seja, com função reforçativa e confirmadora da noção expressa pela base [...] As formas neológicas verbais exemplificam o emprego de des- com a função de acrescentar uma idéia de negação ao sentido expresso na base. Como já afirmamos, essa é a função predominante desse prefixo nos neologismos tutameianos. Dentre as 14 ocorrências de des-, na criação de formas verbais, observamos apenas um desses prefixos empregados com valor reforçativo (SPERA, 1995, p. 29-34).

Na escrita de Mia Couto, tanto em TS, quanto em AVF observamos a recorrência de vocábulos em “des”, bem como de formações neológicas resultantes da acoplagem do prefixo “des” a substantivos, a adjetivos e a verbos, significando ação contrária ou negação, e também transformação, conforme já havíamos analisado na escrita de Glissant em LCC, nos remetendo para tal ao sentido dado por Deleuze e Guattari a este prefixo.

As configurações poético-textuais construídas com vocábulos em “des” expressam em TS:

I) As negatividades vivenciadas pelas populações tradicionais moçambicanas no contexto histórico da guerra pós-independência:

a) A morte da vida que se manifesta nas imagens de uma natureza inerte, sem brilho, descolorida:

Olha a planície, tudo parece *desmaiado*. Naquele território tão *despido* de brilho, ter razão é algo que já não dá vontade; Na savana em volta, apenas os embondeiros contemplam o mundo a *desflorir* (TS, p. 2, 9).

b) O estado caótico das personagens e o seu esvaziamento tanto físico quanto psicológico:

Falou em *desfio* de voz me obrigando a chegar mais perto [...] *Desconsigo* de entender [...] as lembranças *desobedecem* [...] Os dois caminhantes condiziam com a estrada: *murchos* e *desesperançados* (TS, p. 33, 10).

c) A dissolução da condição humana das populações, da cultura e do seu entorno, devido à ruptura da simbiose entre o homem e a natureza:

aqueles velhos já não eram sábios, mas crianças *desorientadas* [...] Pouco a pouco nos tornávamos outros, *desconhecíveis* [...] O *destino* do nosso mundo se sustentava em delicados fios. Bastava que um desses fios fosse cortado para que tudo entrasse em *desordens* e *desgraças* se sucedessem em desfile (TS, p. 31, 4, 5).

d) A destruição e o caos provocados pela guerra:

o veículo se *despistara* [ao invés de “saíra da pista”], ficara meio atravessado na rodovia [...] Desde que saíram do campo de *deslocados* eles não tinham pausa (TS, p. 10, 11).

e) A desestruturação dos laços sagrados entre os vivos e os mortos:

desde a morte de meu pai me *derivo* sozinho, órfão como uma onda, irmão das coisas sem nome [...] Enquanto eu não *despedisse* dele de boa maneira [...] (TS, p. 23).

f) A vida das populações e de seus membros é vivida como uma sucessão descontrolada de acontecimentos considerados como resultantes de causas independentes de sua vontade.

Para Farida aquilo era o imutável cumprir de um *destino* [...] saber o motivo da guerra, a razão daquele *desfile* de infinitos lutos (TS, p. 21).

Em TS, o destino se opõe a caminho. Enquanto o destino representa a impossibilidade da vontade humana, o caminho é uma escolha, uma decisão, e é traçado pelas mãos do homem, conforme as palavras do *nganga* a Kindzu:

- Por isso eu digo: não é o *destino* que conta mas o caminho. Que ele falava de uma viagem cujo único *destino* era o desejo de partir novamente (TS, p. 8).

1) O destino pode transformar-se em um fluxo caótico:

[...] e eu fiquei só, com todo céu por cima, todo o mar pelos lados. Ali estava eu, num *destino* que não escolhera levado por ventos e má sorte [...] decidi vagueandar pelo convés [...] aquele barco era maior que um país (TS, p. 15).

2) E a vida, permanecer, estagnar-se:

Minha vida seria um *indesatável* novelo (TS, p. 31).

Nesse exemplo, o neologismo adquire uma expressividade ainda maior graças à dupla negação prefixal que reativa na memória linguística do leitor as duas formas já existentes: “atar”, e a sua ação contrária, “desatar”. Observamos também a recorrência de vocábulos em “des” cuja significação textual é a de ação imediata, rápida, brusca. Nesse caso, a construção textual com

vocábulos em “des” denota também uma situação negativa, já que a presentificação do tempo perturba o tempo durativo característico das culturas tradicionais:

Meu pai estalou uma impaciência na língua e abreviou um *despacho* [...] De novo a multidão se *derramou* sobre as palmeiras. Mas quando o primeiro fruto foi cortado [...] (TS, p. 4, 5).

II) As transformações, muitas vezes marcadas pelo aspecto incoativo, enquanto devir e esperança utópica:

a) O movimento de abertura contido na partida de Kindzu rumo à sua errância através das terras e culturas moçambicanas, e de sua transformação em guerreiro *naparama* realizada através das narrativas de sua errância:

*Era* noite quando a canoa *desatou* o caminho (TS, p. 9).

b) A implementação das narrativas orais:

Eu desejava que me contasse as histórias que nunca tinha *desfiado* (TS, p.12).

c) A ideia de movimento permanente:

Será que a terra *deambula* em errâncias [...] não é o auto-carro que se *desloca*. No dia seguinte à leitura seus olhos *desembocaram* em outras visões (TS, p. 109).

d) A continuidade entre o passado e o presente graças ao restabelecimento dos fios da história:

Partilhávamos a mesma pátria: o Índico. E era como se naquele imenso mar se *desenrolassem* os fios da história, *novelos* antigos onde nossos sangues se haviam misturado (TS, p. 7).

e) A dissolução dos sentimentos negativos:

no *desfrisar* do medo [...] (TS, p. 22).

Nesse exemplo, o neologismo vai mais além do que a simples negação do sentimento do medo. Ele instaura um sentimento de apaziguamento interno.

Observamos também em TS a recorrência de vocábulos em “des” que expressam a negação preferencialmente ao uso da construção com o advérbio “não”:

Gritam em língua que ele *desconhece* [...] Os caminhos com a guerra se *desabitaram* de servir (TS, p. 21).

### 7.3.2 OS VOCÁBULOS EM “DES” EM A VARANDA DO FRANGIPANI

Em *A varanda do Frangipani*, publicado em 1996, quatro anos após *Terra sonâmbula*, as construções textuais com vocábulos em “des” expressam predominantemente as negatividades acumuladas nesse presente histórico. Não temos neste romance a presença das configurações textuais com vocábulos em “des” que expressem, como em *Terra Sonâmbula*, a transformação necessária à utopia e ao devir, e toda a narrativa é marcada pelo fim da esperança. O período histórico abordado não é mais o da guerra fratricida, tema de *Terra Sonâmbula*. Em *A Varanda do Frangipani* a guerra já está terminada, mas o país está econômica e culturalmente desestruturado e os valores da modernidade imposta pelo poder vigente conflituam com os valores culturais tradicionais. Entretanto, os mortos desassossegados, recordam-se dos horrores daquela guerra.

Pudemos observar que as construções textuais em “des” expressam:

- a) A dissolução dos homens através do longo processo da dor e do desespero:

Me custa chamar lembranças. Porque a memória me chega rasgada, em pedaços desencontrados (AVF, p. 55-56).

- b) A vida sem devir, vivida como uma acumulação e uma aceitação de sofrimentos, definindo em morte. Os “videntes” perderam o controle sobre o movimento da vida:

É que estou tão *desterrado*, tão exilado que já nem me sinto longe de nada, nem agastado de ninguém [...] No início me inconsolava, com este degredo. Para além da enfermaria, não tinha com que *desocupar* o tempo. De tal maneira que deixei de sonhar. Só os pesadelos me visitavam. Eu estava aleijada desse órgão que segrega as matérias do sonhar. (AVF, p. 130) [...]

Com os terceiro-idosos, o lugar definiu. Veio a guerra, abrindo pastos para mortes [...] Terminada a guerra, o asilo restava como herança de ninguém. Ali se *descoloriam* os tempos, tudo engomado a silêncios e ausências. Nesse *destempero*, como sombra de serpente, eu me ajeitava a impossível antepassado [...] A vida da pessoa se estende por anos, demorada como um *desembrulho* que nunca mais encontra as destinadas mãos (AVF, p. 49, 13, 32-33).

- c) A transformação da vida em morte:

Um eclipse, parecia. Os bichos rasaram as casas, exibindo dentes e mandíbulas [...] Os velhos, aflitos, se abrigaram. Então os morcegos *desataram* a atacar as andorinhas. Em plenos ares eles as *devoravam*. E eram tantas as avezinhas sacrificadas que respingavam gotas vermelhas, em toda parte. As plumas dançavam pelos ares, caindo com gentileza sobre o chão. Parecia que *depenavam* as próprias nuvens. Nesse dia, choveu tanto sangue que o mar se tingiu (AVF, p. 137).

d) A perda da linguagem:

Mais eu me luava e mais Ernestina tonteava por *descondizentes* palavras (AVF, p.136).

e) A violência das ações bruscas, imediatas do tempo presente e o movimento descontrolado, impetuoso:

o inspector *desatinou-se*. E gritou com a enfermeira: [...] Que ela escondia qualquer coisa. E que isso era punível por lei [...] O branco me solavanqueou, parecia transtornado em juízo de bicho. Mas a luta logo se *desgraçou*, *desvitaminados* o pé e o soco. Só os nossos suspiros se farfalhavam nos peitos cansados. Os dois nos sacudimos, *desafeitos* [...] Reapareceu, apenas coberta com uma capulana. Vinha *desavençada*, modos bruscos, sem quentura nos panos [...] Os estranhos abriram a porta do armazém e, no seguinte, logo uns tantos se *desfiladeiraram* pelo abismo, abruptando-se no vão do espaço [...] Todo aquele pensamento *desfilava* em minha cabeça quando, súbito, *deflagrou* a tempestade. Era coisa jamais presenciada: o céu pegou-se em fogo, as nuvens arderam e o mundo se aqueceu como uma fornalha [...] De repente, o helicóptero se incandesceu. A hélice se *desprende*u e o aparelho, *desasado*, tombou como esses papeizinhos em chamas que não sabem se descem ou se sobem [...] Depois saímos de casa a espreitar o céu. Já não *desabavam* trovões. Mas pelo asilo se espalhavam os estragos. Telhas de zinco se tinham *descavacado* (AVF, p. 59, 63, 76,143, 149, 90).

f) O desmanche das tradições:

se vivi com direiteza, *desglorifiquei-me* foi no falecimento. Me faltou cerimónia e tradição quando me enterraram [...] Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de xipoco, essas almas que vagueiam de paradeiro em *desparadeiro*. Sem ter sido cerimoniado acabei um morto *desencontrado* da sua morte. Não ascenderei nunca ao estado de xicuembo, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos [...] Sou desses mortos a quem não cortam o cordão *desumbilical* (AVF, p. 11-12).

g) Os sentimentos e estados negativos dos homens:

Pela lágrima nos *despimos*. O pranto *desoculta* a nossa mais íntima nudez [...] Sou Ernestina, mulher de Vasto Excelêncio. Rectifico: viúva de Vasto. Redijo estas linhas na véspera de me levarem para a cidade, enquanto andam por aí entretidos a vasculhar pela fortaleza. Irei em condição *desqualificada*, tida como alma incapaz. Não me pedirão testemunho. Nem sequer sentimento. Prefiro esse alheamento (AVF, p. 132, 105).

h) O Ceticismo dos homens do poder:

o polícia sorriu *desdenhoso*. Marta lhe corrigiu o cepticismo: Esta a ver a sua arrogância? Pois fique sabendo que, todas as manhãs, o morto grita o nome do assassino. – Não posso crer (AVF, p. 43).



i) A impossível metamorfose dos mortos:

quem se pensava o pangolim? Com tantas antiguidades já a língua lhe era maior que a boca. Bem vistas as contas, ele próprio já andava em aflições de magia. A última vez que descera à terra tombara em tais *desamparos* que *desconjuntara* escamas em porções (AVF, p. 124).

j) A redução da vida:

Me assaltavam para *desconto* de vida. [...] Eu ainda ía a tempo de *desencomendar* o feto (AVF, p. 135).

k) A dissolução da natureza e do mundo material:

Mas as rochas e o mar, como que por magia, trocaram aparências [...] Os penedos se *dissolviam*, liquefeitos. A embarcação se *desmantelou*. Sem *desfecho* ficou o velho que sonhara evadir-se [...] Enterrado ou vivo, a verdade é que não tenho *sossêgo*. O senhor vai ouvir muita coisa sobre este velho português [...] sim, eu lancei fogo naqueles matos. Mas foi por motivo meu, a mando só meu. Sempre que olhava as traseiras da fortaleza eu via a savana a perder as vistas. Perante toda aquela devastidão me chegavam instintos de fogo e cinza [...] Vista do alto, a fortaleza é, antes, uma fraqueza. Se notam os escombros como costelas descaindo sobre o barranco, frente à praia rochosa. Esse mesmo monumento que os colonos queriam eternizar em belezas estava agora *definindo* (AVF, p. 44, 22).

### 7.3.3 O “DES” DA TRANSFORMAÇÃO NO “ÚLTIMO CADERNO DE KINDZU: AS PÁGINAS DA TERRA” EM *TERRA SONÂMBULA*

O último caderno de Kindzu, que encerra a narrativa de TS, narra o último sonho do personagem Kindzu antes de sua morte. O conteúdo desse sonho é a visão profética do *nganga*, o feiticeiro, cuja função nas sociedades tradicionais é a de reconsiderar as transformações sofridas pela comunidade e satisfazer a demanda por novas soluções (MAZZOLENI, 1992, p. 162). Esse sonho profético é definido pelo narrador Kindzu pela imagem poético-textual, “selvagem desordem”, cuja significação no conjunto da narrativa de TS engloba todo o processo de desestruturação das comunidades, dos seres humanos e de seu entorno. No sonho, a luz e as cores, que em TS simbolizam a vida, em oposição à destruição e morte, invadem o vale, isto é, o bojo, o interior da terra, como se fora a primeira luz do primeiro dia do recomeçar da vida.

Me falta, pois, trazer o que esta noite viajou em minha cabeça. Me falta soltar o último peso que me impede ser sombra. Ponho o sonho, em sua selvagem desordem: eu estava descendo um vale molhado de tanta luz, cheio de manhã. Aquela parecia a primeira madrugada do mundo. A luz se espantava de sua própria estréia, experimentando sua grandeza ao iluminar as mais pequenas coisas. As cores, de tanto serem novas, se cambiavam incessantemente (TS, p. 214).

O *nganga* está vestido com uma sarapilheira da cor da poeira dos caminhos e com um chapéu de penas. Tanto a sarapilheira quanto o chapéu de penas são objetos simbólicos que representam a visão de mundo das culturas tradicionais estruturadas a partir da simbiose entre homem e natureza, universo cognitivo e simbólico que coexiste de forma conflitante com a visão de mundo histórica ocidental decorrente da separação homem/natureza. Com efeito, “sarapilheira” ou “serapilheira”, que no texto refere-se a “pano grosseiro para roupas” ou “pano para saco de grãos”, significa, também, uma camada de folhas e galhos, ou pequenas raízes que surgem à flor da terra; e significa “junco”, que é um vocábulo genérico que designa numerosas plantas lisas, delgadas, flexíveis, de flores inconspícuas, que florescem nas margens de rios e pântanos.

Foi então que vi avançar um enorme grupo de pessoas, pobres, embrulhados em cascas e fiapos. Eram centenas de centenas. Foram-me enchendo o sono. À frente seguia o feiticeiro da minha aldeia. Envergava uma sarapilheira encardida, cujos farrapos poeiravam pelo chão. O adivinho olhou a terra como se dele dependesse o destino do universo. Pesava nos seus olhos a gravíssima decisão de criar um outro dia [...] O feiticeiro subiu a um morro de muchém e contemplou a planície. Ajeitou o chapéu feito de penas e enroscou melhor a sarapilheira como se aquele calor lhe esfriasse os ossos (TS, p. 214).

E, se levarmos mais adiante nossa análise, veremos que no significante “serapilheira” podemos identificar dois signos linguísticos: o futuro do verbo “ser”, e o vocábulo “pilheira”, que designa o lugar ao lado de uma lareira onde se amontoam cinzas. E esta análise nos remete ao impossível devir histórico da nação moçambicana, a partir de seu presente desestruturado, caótico, a-histórico, simbolizado no início da narrativa de TS por um “machimbombo” (o autocarro) queimado. O simbolismo das cinzas indica a transmutação dos homens desumanizados: estes necessitam morrer para renascer humanos dentro do tempo cíclico que rege o cosmos e a vida. O caos do presente instaurado pela guerra fratricida que levou à desumanização dos homens, à presentificação do tempo e à ruptura com o passado e com os ancestrais tornou-se impossível um devir estruturado e uma nação moçambicana enraizada no passado, nas comunidades tradicionais e nos valores culturais. A fala profética do *nganga* anuncia a destruição do tempo cíclico como a causa das monstruosidades do presente, e os dias futuros como a presentificação deste tempo imediato, que é o tempo do caos:

Chorais pelos dias de hoje? Pois saibam que os dias que virão serão ainda piores. Foi por isso que fizeram esta guerra, para envenenar o ventre do tempo, para que o presente parisse monstros no lugarda esperança. Não mais procureis vossos familiares que saíam para outras terras em busca da paz. Mesmo que os reencontreis eles não vos reconhecerão. Vós vos convertêsteis em bichos, sem família, sem nação. Porque esta guerra não foi feita para vos tirar do país mas para tirar o país de dentro de vós (TS, p. 215)

O conflito entre a modernidade e as formas de vida comunitárias tradicionais é invocado na voz do *nganga*. Este, diante da imensa desordem e do caos cultural, prefigura a destruição

apocalíptica, destemporalizante, como única solução para o renascer da vida, agindo, dessa forma, dentro da visão de mundo das culturas tradicionais construída a partir da dimensão cíclica do tempo. Tal concepção contrapõe-se à visão de transformação histórica progressiva, a qual pressupõe a ação do homem sobre o real, em um tempo linear. Assim sendo, sua invocação anuncia a volta dos mortos que errarão sobre a terra devastada à procura de seus órgãos porque tiveram seus corpos decepados e não foram enterrados segundo a tradição, e por isso não conhecem mais o repouso e também perderam a sua função social de espíritos conselheiros dos vivos. O *nganga* anuncia, igualmente, a revolução cósmica que advirá como consequência e punição dos atos dos homens, devido à sua interferência na organização cultural da vida, o que provocou a ruptura da totalidade orgânica.

Que morram as estradas, se apaguem os caminhos e desabem as pontes![...] A terra se revolverá e os enterrados assomarão à superfície para virem buscar as orelhas que lhes foram decepadas. Outros procurarão seus narizes no vômito das hienas e escavarão nas lixeiras para resgatarem seus antigos órgãos. E há-de vir um vento que arrastará os astros pelos céus e a noite se tornará pequena para tantas luzes explodindo sobre as vossas cabeças. As areias se voltarão em remoinhos furiosos pelos ares e os pássaros tombarão extenuados e ocorrerão desastres que não têm nome, as machambas serão convertidas em cemitérios e das plantas, secas e mirradas, brotarão apenas pedras de sal. As mulheres mastigarão areia e serão tantas e tão esfaimadas que um buraco imenso tornará a terra oca e desventrada (TS, p. 215).

No plano temporal a fala profética denuncia a violência dos homens, a corrupção e a tirania dos representantes do poder da jovem nação moçambicana, a centralização, a burocratização, a estatização das terras das comunidades agrícolas tradicionais e o embrutecimento e o grotesco dos homens advindos da destruição das estruturas comunitárias de vida:

Agora, a arma é a vossa única alma. Roubaram-vos tanto que nem sequer os sonhos são vossos, nada de vossa terra vos pertence, e até o céu e o mar serão propriedade de estranhos. Será mil vezes pior que o passado pois não vereis o rosto dos novos donos e esses patrões se servirão de vossos irmãos para vos dar castigo. Ao invés de combaterem os inimigos, os melhores guerreiros afiarão as lanças nos ventres das suas próprias mulheres. E aqueles que vos deveriam comandar estarão entretidos a regatear migalhas no banquete da vossa própria destruição. E até os miseráveis serão donos do vosso medo pois vivereis no reino da brutalidade. Terão que esperar que os assassinos sejam mortos por suas próprias mãos pois em todos haverá medo da justiça (TS, p. 215).

Finalmente, a luz de um novo dia da criação, a voz e o canto da mãe terra, transmissores da memória ancestral nela preservada, anunciarão que os vivos e os mortos reintegram o tempo cíclico, recuperaram a memória cultural e a sua dimensão humana. Então, a terra moçambicana e os espíritos dos mortos reencontrarão a paz, e o verdadeiro devir, que é esperança, estará incorporado à vida presente dos homens. Entretanto, tal renascimento em um novo tempo cíclico só será possível se os homens reconhecerem a condição animal a que foram reduzidos, e se metamorfosearem

em bichos, finalizando, dessa forma, esse ciclo da vida. Kindzu, o sonhador, o errante, o ouvinte e narrador do Diverso das culturas moçambicanas e das estórias de vida, será o único homem a preservar sua dimensão humana:

tudo isso se fará se formos capazes de nos despirmos deste tempo que nos fez animais. Aceitemos morrer como gente que já não somos. Deixai que morra o animal em que esta guerra nos converteu. [...] Então, o nganga se calou, ergueu uma cabaça e verteu um líquido sobre os ombros. Depois, desceu o morro e fez pingar a cabaça sobre cada um dos presentes. Então se deu o mais extraordinário dos fenómenos e todos os presentes tombaram no chão, agitando-se em espasmos e berros, e se seguiu uma orgia de convulsões, babas e espumas e, um por um, todos foram perdendo as humanas dimensões. Penugens e escamas, garras e bicos, caudas e cristas se espalharam pelos corpos e todo aquele plenário de gente se transfigurou em bicharada. A fala foi a última coisa a ser convertida e, durante um tempo, se escutaram espantos e gritos humanos proferidos pelas mais irracionais bestas. Aos poucos, porém, também o verbo se perdeu e a bicharada, em desordem, se espalhou pelos matos. Tombado de joelhos perante tais visões, eu olhei as próprias mãos para me confirmar humano.[...] A medo fui emitindo palavras simples, depois frases sem nexos. Não havia dúvida: eu me mantinha completamente gente, habitando o corpo que sempre fora o meu (TS, p. 216).

Entretanto, morrerá baleado na cabeça quando caminha pela estrada desesperançado, sonambulamente, entre o sonho e a realidade, e seus cadernos se transmutarão em “páginas de terra”. Terra-parideira; Terra-geratriz; Terra-esperança de um novo futuro para os povos da nação moçambicana.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe-nos, inicialmente, ressaltar a compreensão que tivemos da circularidade em movimento espiral e da interdependência das noções glissantianas à medida que nelas adentrávamos ao longo de nosso estudo. Tais noções não operam com componentes básicos, com estruturas fixas, com oposições ou binarismos, mas estão em fluxo contínuo, numa relação de interdependência ou de conexão. Assim, Glissant oferece-nos uma análise rizomórfica - nos termos de Deleuze e Guattari - que recusa toda e qualquer fixação do pensamento nas suas mais variadas formas: a teoria, o conceito, o modelo, a ideologia, os chamados “nomes próprios”. A propósito, parece-nos exemplar sua crítica sobre certa intelectualidade martinicana, na defesa do pensamento inovador:

Do ponto de vista metodológico, a intelectualidade martinicana gerou uma nova espécie: a do positivista ansioso. Absolutamente capaz de manipulação técnica, o positivista ansioso é completamente incapaz de ultrapassagem metodológica. Isso porque transformou em religião a objetividade fornecida pela “ciência”; ele sente que esta representa uma das mais fortes garantias que ele tem de alcançar a universalidade, já que não pode suscitar ele mesmo a universalidade a partir de uma criação contínua de particularidades suas. A objetividade como quadro geral, o universal como garantia de ser são, por conseguinte, suas defesas naturais (GLISSANT, 1981, p. 207).

As noções glissantianas, na verdade, ajudam-nos a compreender as culturas em sua especificidade e em sua convergência na Totalidade-Terra enquanto processo dinâmico, um vir-a-ser permanente, *en mouvance*, auxiliando-nos a melhor captar os fios que tecem a complexidade da trama que constituem hoje os chamados sujeitos culturais híbridos no panorama global.

As principais noções glissantianas constituíram para nós um prisma, a partir do qual pudemos aproximar-nos de uma melhor compreensão sobre como as obras de ficção que analisamos tramam a complexidade cultural de seu país/paisagem dentro da convergência das culturas do Todo-do-Mundo.

Tanto Glissant quanto Mia Couto, ao ancorarem sua escrita em seu país/paisagem, revelando de forma original e inovadora o sofrimento e os desafios de suas respectivas comunidades, transformam a literatura em mecanismo de resistência e defesa das identidades culturais dos povos, contra o pensamento/poder hoje hegemônico, que pretende negar a diversidade impondo uma “nova” universalidade.

Nessa postura (ético-política e estética) ambos interagem na Totalidade-Terra, “compondo um rizoma com o mundo”; se não, vejamos.

A Poética da Relação em LCC é construída em espiral, através de imagens metafóricas nas quais observamos a recorrência dos vocábulos em “dé”, “des” e “dis” que expressam o movimento e

a transformação, característicos da Relação. O imaginário glissantiano penetra na terra martinicana e narra a despossessão do espaço, da paisagem, da história, da memória, da linguagem, que impossibilitou a interação entre a natureza e a cultura. Essa não interação provocou o desequilíbrio da coletividade, impossibilitou a formação de um povo e de uma cultura e inviabilizou a utopia da constituição da nação martinicana independente, bem como sua construção enquanto Lugar cultural aberto à Relação.

A Poética da Relação glissantiana, negando essa condição histórica do povo martinicano, no momento mesmo em que denuncia essa despossessão, já constrói Relação da coletividade com o seu país/paisagem, reintegrando os homens à sua paisagem e ao seu entorno geopolítico, retecendo os fios da memória coletiva, criando, dessa maneira, as bases da solidariedade de um povo futuro.

A Poética da Relação em Mia Couto narra a trama das culturas moçambicanas através da errância de Kindzu. Esta errância inicia-se pelo oceano Índico, que simboliza a interação das culturas moçambicanas com o oriente, e a sua abertura rumo à Totalidade-Terra. Kindzu, errante, estabelecerá Relação no espaço – entre os territórios devastados das comunidades tradicionais, e no tempo – entre as tradições ancestrais e a modernidade.

Podemos dizer que a escrita de Mia Couto em TS e em AVF cria, de forma utópica, Relação entre o diverso das culturas moçambicanas e a unidade da nação, Lugar cultural aberto à Totalidade-Terra, realizando a crítica dos conceitos excludentes de território e de identidade raiz-única, e de modernidade construída apenas a partir da visão ocidental de mundo.

A Poética da Relação está também presente na dialética entre a escrita e a oralidade comum aos dois autores e em suas estratégias linguísticas que, embora sendo específicas, apresentam pontos comuns de convergência. Ultrapassando os limites das fronteiras nacionais, a Poética da Relação tece, na escrita de Mia Couto e na de Glissant, as convergências e o diálogo entre as literaturas e as linguagens dos povos de língua portuguesa e as literaturas das Antilhas Francesas, anunciando visionariamente a constituição de regiões culturais. Estas regiões ultrapassam a subjetividade de cada cultura específica rumo à intersubjetividade do Todo-o-Mundo. Isso se deve ao fato de, na contemporaneidade, as regiões culturais e as regiões linguísticas, para além das fronteiras das nações, estarem constituindo-se em ilhas abertas, condição de sua sobrevivência em face da força da lógica cultural uniformizadora.

Gostaríamos de ressaltar que para nós, a partir da compreensão que tivemos da Poética da Relação glissantiana, esta concebe esse movimento das culturas não como dialético, mas sim como dialógico. Entretanto, em entrevista, Glissant (2001) esclareceu-nos, pessoalmente, que nossa percepção não lhe parecia exata: “Eu não creio que o movimento seja nem dialético, nem dialógico. O movimento é imprevisível e caótico”. Isto porque para Glissant trata-se de um diálogo que não tem a pretensão imperativa no que concerne à temporalidade e à ideia de evolucionismo. Em consequência disso, “o diálogo é a voz e, talvez, não seja a fala, porque a fala é ideológica, enquanto a voz permite o contato imediato e real”.

Sendo assim, ainda segundo o autor, considerando-se a noção de Poética da Relação, só nos é possível falar em diálogo das culturas se não concebemos o contato das culturas como predeterminado:

não existe predeterminação. Ora, no diálogo há sempre uma espécie de predeterminação. O diálogo tende em direção a algo. E eu penso que o contato das culturas também é imprevisível. Quando escrevemos um diálogo para um cenário, sabemos onde começamos e onde terminamos, ao passo que, no contato das culturas não há cenário no qual sabemos onde começamos e onde terminamos. É por isso que eu prefiro a noção de contato à noção de diálogo. O diálogo é sempre ideológico, e não há ideologia no contato das culturas (GLISSANT, 2001).

Mia Couto, a seu modo, parece partilhar dessa mesma compreensão. Em um livro de ensaios, por ele organizado, sobre Moçambique, prefaciou: “Este é um livro de vozes [...] Escolhemos uma escrita de fronteira para falar de um país de fronteira, uma nação feita de mestiçagens [...]” (ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 17).

Segundo Glissant, na contemporaneidade, a escrita tem a função de relatar e reatar os povos, seus sofrimentos e particularidades, contribuindo para a transformação do imaginário dos homens e, por conseguinte, para a construção da Relação dentro da Totalidade-Terra realizada. Nessa perspectiva, um outro dado importante a ser considerado é que os escritores dos povos ditos periféricos se preocupam em entender as consequências dos pressupostos metafísicos da cultura ocidental que se espalharam historicamente pelo mundo, com o objetivo de desvelar as consequências desses pressupostos sobre as suas respectivas culturas.

Tanto Glissant quanto Mia Couto são escritores cuja Intenção Poética está sintonizada com as suas coletividades ameaçadas e, associando história e literatura, abordam por meio de sua escrita a relação coletiva dos homens com a sua experiência, com o seu espaço-tempo, em um mundo em mutação. Nesse sentido, a escrita de Glissant representa um grito de alerta e uma tentativa de conscientização, tanto ao nível da comunidade martinicana, quanto ao nível da intelectualidade francesa e internacional, das consequências nefastas desse processo de esvaziamento e de aniquilamento da coletividade que manifesta seu desequilíbrio interno, em termos individuais e coletivos, tanto em seu comportamento, quanto em sua linguagem. A identidade cultural da comunidade martinicana encontra-se ameaçada devido à sua total assimilação econômico-cultural à França, à sua redução em sociedade de serviços e à transformação de sua população em simples consumidores do mercado francês e internacional.

Esse desequilíbrio vivenciado pelas personagens glissantianas que resistem, no cotidiano de suas existências, através de uma diversidade de formas comportamentais e discursivas delirantes, já havia sido analisado por Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, publicado pela primeira vez em 1952, e em os *Condenados da terra*, publicado em 1961. Esta análise é retomada por Bhabha (1998, p. 72-74) em “Interrogando a Identidade –Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial”:

a luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado. A análise da despersonalização colonial não somente aliena a idéia iluminista do Homem, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano [...] a presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para os Socius; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e, nesse ato de violência epistemológica, seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado [...] Para Fanon, tal mito do Homem e da Sociedade é fundamentalmente minado na situação colonial. A vida cotidiana exibe uma “constelação de delírio” que medeia as relações sociais normais de seus sujeitos.

Já a escrita de Mia Couto pode ser analisada como uma contranarrativa da nação, através de diferentes estratégias. Primeiramente, porque questiona os pressupostos identitários que fundamentam a construção da nação moçambicana, por meio da denúncia em TS e em AVF dos horrores da guerra fratricida, movida tanto por identidades territoriais excludentes, quanto por modelos ideológicos importados do Ocidente e desenraizados culturalmente. E, em seguida, porque narra a complexidade cultural de Moçambique e os conflitos entre os valores da modernidade e da tradição.

Esse conflito vivenciado pela nação moçambicana entre a interpretação mítica e ritualística do mundo, presente nas culturas tradicionais, e a transformação histórica imposta, de forma perversa, a tais culturas pelo capitalismo mundializado – que determina o esvaziamento e questionamento da modernidade e do “humanismo” ocidental – é considerado por Jameson como um dos temas centrais das literaturas do Terceiro Mundo na contemporaneidade:

os dois pólos da história e do ritual são as sombras projetadas pelas vidas vividas no eixo e na interseção entre a vida pré-capitalista da aldeia e a nova dinâmica convulsiva do capitalismo, do dinheiro, do intercâmbio, da produção de mercadorias (ou o que se conhece eufemisticamente no Ocidente como modernização). Na verdade, o que parece ser essencial no conteúdo da literatura do Terceiro Mundo é geralmente essa interseção: não a cultura da antiga aldeia em ou por si mesma, como em um purismo antropológico, não o romance *L’Enfant Noir*, de Camara Laye, mas sim o romance *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe: o momento de pesadelo em que o “moderno” ou o capitalismo coexiste em vívida brutalidade com o arcaico ou a aldeia tradicional, como no clarão estroboscópico de uma luz ou projétil luminoso (JAMESON, 1995, p. 110).

Ao descrever a coexistência e o choque, no interior da nação moçambicana, de dois processos culturais sincrônicos e antagônicos de interpretação do mundo – o da mitopoese e o da história, ao dar voz às personagens da errância e do nomadismo cultural – os excluídos do sistema, a escrita de Mia Couto introduz na narrativa o que Bhabha chama de “suplemento”, ou seja, a integração da



heterogeneidade na nação moçambicana. Desse modo, sua escrita rompe com a ideologia da nação homogênea, questionando assim a ideia do povo “como um” (BHABHA,1998, p. 218-219).

Para Glissant, conforme já dissemos, cabe às artes em geral e às literaturas dos povos transformar o imaginário das humanidades. Nesse sentido, em TS, a escrita narra as histórias de vida e os sonhos dos homens que ainda sonham, apesar do grotesco que os rodeia (como o velho Taímo, pai de Kindzu, e o próprio Kindzu); a leitura dos cadernos transforma o imaginário e a sensibilidade do menino Muidinga e do velho Tuahir, impulsionando, assim, o tempo cíclico que rege a vida. Nesse movimento, a paisagem e a estrada inertes metamorfoseiam-se magicamente a olhos vistos; e a profecia do *nganga* age sobre o presente, recriando o mito que decreta a morte coletiva como condição para que nasça um novo presente, pois só um novo presente permitirá que os homens sonhem com o futuro, que é esperança.

Na escrita glissantiana, a visão profética do passado, que faz emergir no imaginário social do presente os rastros/resíduos da memória ocultada, apresenta-se como uma das condições necessárias para a constituição da coletividade martinicana enquanto um povo, dotado de uma cultura específica. Em LCC, a morbidez da sociedade martinicana impregna o imaginário e a sensibilidade da maioria dos personagens populares. O imaginário é povoado pelas negatividades históricas e pela falta de esperança e expressa-se nessas personagens, através do delírio verbal ou da passividade, que configuram formas de resistência e de sobrevivência da coletividade. Mas as imagens de um imaginário e de uma sensibilidade positivos são construídas pelo discurso utópico do autor implícito que permeia a narrativa. Por meio da denúncia do buraco identitário da coletividade, o narrador enuncia propostas utópicas concretas que permitiriam a metamorfose da coletividade e a conquista de seu Lugar e de sua identidade cultural rizoma.

Na escrita de Mia Couto, o respeito necessário ao Outro do Pensamento que as culturas tradicionais representam com suas crenças, seus valores, sua visão de mundo e o respeito às minorias, representadas pelo indianos e sírios, por exemplo, constitui a garantia de participação e de confluência da heterogeneidade dentro da nação moçambicana. A partir dessa perspectiva, a errância e o Sendo de Kindzu contrapõem-se na narrativa ao Ser das culturas tradicionais e ao Ser abstrato, ocidentalizante e modernizador da ideologia dominante. Kindzu, ao dilatar sua sensibilidade em contato com a cultura e a língua portuguesa, graças à sua amizade com o professor Afonso; ao tornar-se Índico, graças à amizade de Surendra; e, posteriormente em sua errância, ao conhecer os conflitos culturais e os sofrimentos das populações das terras moçambicanas, transforma-se e desloca-se internamente, vivenciando, dessa maneira, a experiência do Outro do Pensamento.

Gostaríamos de reafirmar que no pensamento glissantiano, a convergência das culturas, ou seja, a vivência do Outro do Pensamento, exige de cada cultura particular uma consciência de sua identidade fundamentada em um projeto comum, coletivo, o que é indissociável de um controle sobre a sua produção econômica e cultural. Por conseguinte, em sua escrita, esta noção representa, no âmbito da coletividade martinicana, um desejo utópico, pois trata-se de uma sociedade

assimilada à cultura francesa, na qual o ideal identitário continua sendo o de tornar-se o Outro, ou seja, o Mesmo, uma vez que o mimetismo caricatural da elite martinicana, o querer ser o outro, o querer ser francês, contamina toda a pirâmide social. Conforme já dissemos, a Martinica esteve sempre inserida em uma História e em uma cultura do Outro, pois liberou-se do status de colônia para tornar-se, desde 1946, um Departamento francês ultramarino, permanecendo dependente. Daí a pertinência e a importância na narrativa de LCC dos processos através dos quais o narrador se reivindica como integrante da coletividade martinicana, assumindo os diferentes Nós coletivos que alienam a coletividade como um todo, bem como o Nós utópico de um devir possível. Assim sendo, o Nós do narrador faz emergir a sociedade martinicana atual, mostrando sua fragmentação, seus falsos Nós coletivos e o descentramento dos indivíduos. Através das histórias de vida narradas em um tempo regressivo e não cronológico, desde os tempos atuais ao tempo do Tráfico, o Nós do narrador recria o vínculo entre o passado e o presente, e resgata a memória coletiva enquanto processo de resistência e como condição para se pensar a sociedade martinicana contemporânea.

Paralelamente a essas narrativas de conscientização histórica, o Nós do narrador propõe à coletividade um projeto utópico concretamente realizável, que possibilite a emergência e a solidificação de sua particularidade político-econômico-cultural, condição *sine qua non* para a sua inserção, sem risco de diluição na Totalidade-Terra hoje realizada. E, nesse projeto utópico, a Crioulização se substitui à proposta de “integração” cultural, que é redução ao Mesmo, pois aquele que vive a Relação é habitado pelo desejo e movimento rumo às outras culturas. Toda crioulização é barroca, logo o barroco é a resultante dos elementos e formas da Totalidade-Terra que a estética do Caos-Mundo globaliza em nós.

Para nós, a escrita de Mia Couto parece brotar do interior dessa mesma compreensão. Entretanto, o autor chama de mestiçagem (termo, aliás, criticado por Glissant, conforme já esclarecemos neste estudo) esse processo rizomático correspondente à noção de Crioulização. Em artigo belíssimo e revelador publicado no jornal *Notícia* (em 1993), intitulado “Celebrar uma cultura Mulata” (ANGIUS; ANGIUS, 1998, p. 110-112), Mia Couto nos convida à reflexão e nos lança o desafio:

O escritor africano em que África escreve? Serve de ponte entre que margens da sociedade? Será ainda a miragem de uma identidade perdida, de um rosto roubado pela História? Ou actua como aquele herói que destruía as pontes para melhor atravessar o rio? [...] A Europa e Ásia existem dentro de nós, africanos, como fios tecidos em construção. Esse tecido é a modernidade. A aprendizagem será esta: aceitarmos todas as Áfricas, todas as Europas, todas as Ásias que existem em nós. E não olhar nunca essas heranças históricas como qualquer coisa que devemos erradicar, como mancha que devemos depurar em nome da pureza inicial. Do mesmo modo, a Europa necessita aceitar as Áfricas (e Ásias) que habitam a sua actualidade. Todos os continentes necessitam, afinal, de assumir a sua mestiçagem racial, cultural e religiosa. [...] A revelação e entrecruzamento de valores e tradições requer uma relação entre seres soberanos. Uma relação que aceite o intercâmbio, namoro e hibridação de culturas. Esse intercâmbio não implicará a perda da identidade de nenhuma das partes. O destino cultural da espécie humana é o sabor doce da mestiçagem [...].

Este depoimento de Mia Couto destina-se, em primeiro lugar, à nação moçambicana, onde a ideia de raiz-única e de território tem gerado, historicamente, a intolerância, os confrontos étnicos e raciais, político-ideológicos e culturais. Nesse sentido, sua fala é, ao mesmo tempo, crítica e profética como os cadernos de Kindzu. As culturas moçambicanas são culturas de comunidades étnicas, ancestrais, rurais e atávicas, nas quais o longo enraizamento cultural e mítico sedimentou a posse da terra como território. São culturas que não vivenciaram o processo de aculturação próprio ao colonialismo, nem o processo de hibridismo cultural, tal qual ele se deu na capital Maputo. A guerra ideológica entre os dois blocos, capitalista e soviético, e a defesa e expansão de seus respectivos territórios forneceu às diferentes facções em luta, durante os dezessete anos de guerra civil pós-independência, o álibi e a legitimação de suas ações devastadoras e racistas contra a própria população moçambicana.

Os cadernos de Kindzu narram a nação moçambicana esgarçada, fragmentada, os conflitos entre diferentes grupos étnicos excludentes entre si, colocando a difícil questão da mutação do Ser das culturas tradicionais moçambicanas em Sendo, mutação que sua escrita aponta como necessária para a construção da nação moçambicana. Em TS, a noção de Lugar cultural aberto, raiz-rizoma que vai ao encontro de outras raízes, enquanto desejo utópico, está personificada na personagem Kindzu, cujos atos, desde a infância, evidenciam a sua necessidade em dilatar os limites raciais e culturais que lhe são impostos pela comunidade familiar e pela aldeia a que pertence. Do mesmo modo, está presente na personagem Surendra, o indiano que reside com sua mulher na aldeia de Kindzu e que impulsionará neste o pensamento da errância, o desejo utópico da nação enquanto Lugar cultural, e o movimento de “deriva” de sua sensibilidade rumo ao outro do pensamento, uma vez que o Lugar é vivido como errância e deriva, e dilui a ideia de nação, de região, ou de etnias fechadas sobre si mesmas, arraigadas em seus próprios valores, e excludentes.

Kindzu entra em contato com a concretude de seu país em sua errância, e esse conhecimento acumulativo de um país/paisagem, vai nutrir e apontar as linhas de resistência da nação moçambicana e sua construção enquanto Lugar cultural: uma nação multicultural aberta, em Relação com a comunidade-mundo, inserida em seu entorno cultural, que compreende tanto os povos limítrofes da África, quanto os povos orientais banhados pelo oceano Índico e os povos de língua portuguesa. Kindzu tornar-se-á, então, um Sendo em movimento e, como tal, estará em sincronia com a realidade das sensibilidades do Caos-Mundo contemporâneo, contrapondo-se, dessa maneira, ao Ser cultural cristalizado das diferentes comunidades tradicionais, e ao Ser abstrato, presente no modelo identitário de “Homem Novo”, proposto pelos representantes e guerrilheiros da Frelimo. Assim, conforme já dissemos, a narrativa de TS e o Sendo de Kindzu constituem uma contranarrativa e uma contraproposta em relação à nação fundamentada em fronteiras fechadas e em identidades essencialistas.

Também na escrita glissantiana, como ocorre na escrita de Mia Couto, a noção de Lugar está presente como desejo utópico através do qual o escritor prefigura a nação futura. Na narrativa

de LCC tal desejo visionário é enunciado de forma eloquente e metafórica, graças a diferentes estratégias discursivas na voz do narrador, o autor implícito, e na voz da personagem Mycéa, seu duplo. Este desejo faz sua imissão enquanto “manque”, ou seja, enquanto desejo recalcado, na fala das personagens delirantes, isto é, personagens atravessadas pelo “delírio *coutumier*” que funciona como uma forma de resistência possível à ausência de Relação cultural entre a coletividade e a sua terra. E este não Lugar cultural, expresso na forma de uma linguagem delirante, pode manifestar-se tanto na fala das personagens que representam a elite dominante, cujo discurso é descentrado, quanto na fala *des petites gens*.

O narrador, através da técnica de acumulação, narra o desenraizamento da coletividade em relação à África e a não existência de inter-relações entre a coletividade e o país/paisagem, tanto em termos de infraestrutura, quanto em termos de superestrutura, o que levou à “néantisation” da população. Essa não inserção produtivo-cultural dos homens e mulheres no seu país/paisagem e no seu entorno geopolítico, o Caribe e a América, impossibilitou o surgimento de uma cultura martinicana autônoma, necessária à Relação dentro da Totalidade-Terra, concebida como a Totalidade concreta das culturas particulares em confluência. Esse estado de *néantisation* que gestou e gerou um não Lugar cultural é denunciado pelo narrador como tendo sido orquestrado e construído pela política escravagista e assimilacionista francesa, graças à cooptação das elites, habitadas pelo ideário ocidental e cujo ideal identitário especular era o de querer tornar-se o Mesmo colonizador. Na geografia espacial do poder, o centro aqui é representado pela Metrópole que orienta toda a política econômica e cultural das Antilhas Francesas.

Pudemos identificar na escrita de Mia Couto a noção de Caos-Mundo quando de sua abordagem acerca da complexidade das categorias espaço-tempo e do processo de criouliização presentes hoje no Diverso das culturas moçambicanas. Em TS e em AVF o tempo histórico ocidental, linear e progressivo, orientado para o futuro, bem como o espaço linear e dessacralizado, presentes na visão de mundo e no ideal de nação e de cultura nacional dos representantes do poder político, interferem, de forma brutal, na concepção de tempo cíclico e simbólico e de espaço alegórico das culturas moçambicanas. Dessa forma, a visão antropologizante da separação homem/natureza conflita com a relação simbiótica homem/natureza, vida/morte. Na escrita de TS, o processo de criouliização, resultante da convergência das culturas, representa também o desejo utópico do narrador de conscientizar a coletividade da necessidade de se pôr fim aos conflitos internos e às relações de perversidade causados pela fragmentação e intolerância racial, étnica, territorial, religiosa e cultural. Só assim a nação moçambicana poderá emergir, a partir da riqueza de sua diversidade multilinguística e multicultural, conciliando visões de mundo diferentes que convergem e coexistem dentro da nação.

Igualmente, acreditamos ter evidenciado que tanto Glissant quanto Mia Couto praticam em sua escrita “a estética do Caos-Mundo” que faz referência à diversidade, à confluência de cada Lugar cultural dentro da Totalidade-Terra. Como sua matéria é a concretude e a opacidade do existente,

do Sendo do mundo, utilizam-se da acumulação, da repetição, e da redundância, reencontrando a estética barroca (relembremos que toda Crioulização é barroca), pois como esta, a estética do Caos-Mundo excede, capta o excedente, e não abstrai. Na estética do Caos-Mundo as características da oralidade irrigam a escrita e a fala dos personagens. Esta fala é fluxo, linguagem imagética, a qual, segundo Glissant, contém o real do mundo, contrariamente ao conceito, pois a imagem é um desvio através do qual o falante, o poeta, o escritor, apropriando-se da língua, mostra que, implicitamente, conceberam o conceito e, tacitamente, renunciaram a ele. Ainda segundo o autor, esta linguagem imagética, que se utiliza da acumulação, da repetição e da redundância, é característica das culturas de sobrevivência no mundo contemporâneo. A fala das culturas é, portanto, imagética, e não conceitual.

Hoje, a presença da oralidade nas literaturas do mundo expressa a presença maciça do excedente, ou seja, do Diverso das culturas dos povos que emergem no cenário mundial, e que estão sofrendo o processo da “modernidade vivida” que a eles se impõe, arduamente, em oposição à “modernidade maturada” do Ocidente, adquirida, progressivamente, em um longo período histórico. Os povos que irrompem na modernidade necessitam construir sua modernidade à força. E os escritores, poetas e as artes em geral têm uma função fundamental na propulsão do imaginário utópico e visionário de suas coletividades, do contrário, estas correm o risco de não se nomear, de calar sua voz, sua identidade cultural e seu projeto coletivo. Tanto Glissant quanto Mia Couto realizam uma síntese da sintaxe escrita e da rítmica da fala; da participação da escrita, enquanto trabalho individual do escritor, ao canto comum em prol de um projeto coletivo. O texto é colocado em comum com a comunidade: trata-se de uma poética que visa à construção da coletividade enquanto sujeito histórico, visto tratar-se de povos que foram reduzidos à condição de não sujeitos de sua história. O autor é desmistificado porque integrado a um projeto comum; ele emite sua fala a partir de seu Lugar, de sua paisagem, e esta inclui a história que tem em comum com outras paisagens. E cada paisagem é uma poética.

O narrador Kindzu questiona o Ser das culturas moçambicanas e oraliza a escrita, acumulando nela as estórias vivenciadas e narradas pelas comunidades moçambicanas. De sua errância nasce a linguagem específica do povo moçambicano, dentro da Relação estabelecida pela língua portuguesa, pois a acumulação do real e as opacidades das culturas nas diversas coletividades invadem a linearidade da escrita. E a língua portuguesa é relativizada, isto é, ela inclui o seu Lugar, país/paisagem que é cultura da sobrevivência, e a oralidade que constitui a sua expressão. Dá-se então a inversão do mandato de soberania da escrita sobre a oralidade, de uma identidade cultural abstraída do real, como é o caso do “Homem Novo”, sobre a concretude terra-a-terra das culturas moçambicanas. E o texto literário torna-se acumulação do Diverso das culturas da nação moçambicana. A escrita dissolve a ideia de um homem abstrato, reinstaurando o tempo cíclico em oposição ao presente imediato da guerra, e demonstra como o caos instaurado pela guerra pós-independência, ao esvaziar os homens de sua concretude cultural, condenou-os à desumanização.

A escrita de Mia Couto narra os mitos, os rituais e crenças das culturas tradicionais, recuperando a tradição das narrativas orais, e utiliza-se da paródia de provérbios, da ironia como estratégia crítica do discurso da ideologia dominante e de seus valores. Mia Couto, ao fundir em seus romances a oralidade e a escrita, está, na verdade, fusionando duas visões de mundo, dois sistemas de pensamento diferenciados e, ao fazê-lo, “desarruma a língua portuguesa”, forjando, nesta, a linguagem, no sentido glissantiano, do povo moçambicano. Conforme ele mesmo explica, ao expressar-se sobre a maneira como trabalha a sua escrita em sintonia com a relação que as populações moçambicanas mantêm com a língua portuguesa:

o desvio lingüístico com relação à norma portuguesa faz parte deste país, da oralidade, onde eu bebo, onde eu vivo... e como eu tenho um pé em cada mundo, me apercebo destes desvios como qualquer coisa que pode introduzir beleza, que pode funcionar do ponto de vista estético ou, mais importante, pode funcionar como qualquer coisa que interroge aquilo que é familiar. Outra função é mostrar o que está a operar neste nível real, onde pessoas estão expressando, e uma história é relatada numa língua, que não é a língua própria das pessoas. Essa fratura tem que ser descoberta, tem que ser revelada, e os desvios lingüísticos são sinais que podem mostrar isto. Fico muito triste quando fazem a interpretação só em nível estético do desvio lingüístico, quando eu gostaria que se evidenciasse este retrato de dois mundos...a dificuldade que as pessoas têm, no português padrão, “sem desvio”, de encontrar a expressão para traduzir aquilo que é o seu mundo. Elas estão lidando com uma língua que é de outro mundo, com outra lógica, e elas têm que despedaçá-la para que a língua possa ser sua (CHAVES; THOMAZ, 1998, p. 10).

Dessa maneira, sua escrita ao mesmo tempo em que denuncia a desestruturação das culturas tradicionais, a perda dos valores culturais e a desumanização dos homens, constrói esta relação simbiótica entre as culturas, a natureza e os homens, questionando o modelo de modernidade que vem sendo implementado na construção da jovem nação moçambicana.

Glissant pratica uma dialética entre a escrita e a oralidade que se elabora na tangência entre a língua francesa e a língua crioula, conforme ele mesmo o diz. Devido à neutralidade esterilizante imposta pelos colonizadores, a escrita nas Antilhas Francesas deve criar uma linguagem-choque por meio da qual poderiam ser reexpressados os problemas da comunidade. Trata-se, para o escritor, de desenvolver uma prática criativa devido à carência de uma linguagem autônoma, o que torna o poeta/escritor um *forceur de langage* (aquele que força o nascimento da linguagem). Sua escrita caracteriza-se por rupturas, repetições, contaminações silábicas, aliteraões, a ruptura do signo lingüístico, o acúmulo de negações e digressões, justaposição de frases, supressão de conectores lógicos, manifestações de delírio verbal. Do ponto de vista da pontuação, temos a supressão dos sinais gráficos, o que gera parágrafos intermináveis, ou o seu desvio, estratégia que se manifesta, por exemplo, na abertura de parênteses e de seu não fechamento, ou no acúmulo dos mesmos. Os personagens caracterizam-se pela impossibilidade do diálogo, pelo “delírio”, devido à “cisão do sujeito em seu Lugar de enunciação” (BHABHA, 1998, p. 79) e pela forte presença do monólogo enquanto forma discursiva de expressão. Graças à escavação dos rastros/ resíduos culturais preservados na

paisagem e à reconstrução do tempo durativo, tempo da memória ofuscada pelo colonizador, o narrador busca inserir os homens no seu entorno.

Neste estudo estabelecemos, portanto, o diálogo entre a escrita de Glissant e a de Mia Couto, tendo como base discussões e noções elaboradas por Édouard Glissant para a abordagem da identidade cultural sem, entretanto, nos restringir a uma análise meramente formal de suas escritas. Com base na afirmação de Jameson (1985), segundo a qual a forma (objeto) é a expressão do conteúdo (sujeito) histórico-social-cultural, buscamos apreender a práxis literária de Glissant e de Mia Couto, considerando sua emergência enquanto produto ou expressão particular dentro de um contexto econômico, sócio-político e cultural, isto é, histórico: o da colonização e/ou do processo de descolonização – na Martinica (Antilhas Francesas) e em Moçambique (África):

nossos juízos sobre a obra de arte individual são, em última análise, de caráter social e histórico. A adequação do conteúdo à forma nela realizada, ou não realizada, ou realizada de acordo com determinadas proporções, é, afinal de contas, um dos índices mais precisos da sua realização no momento histórico; na verdade, a forma é apenas a elaboração do conteúdo no domínio da superestrutura. Assim, cada camada de conteúdo prova ser, como sugere Schiller, apenas uma forma disfarçada (JAMESON, 1985, p. 252).

Para Jameson, formas e práticas culturais alternativas, de dimensão utópica, que proponham novas estratégias de representação e mapeamento cognitivo, são pré-requisitos para a emergência de uma nova práxis. Daí seu interesse pelo Terceiro Mundo, que pode oferecer uma espécie de visão periférica, devido à peculiaridade de estar ao mesmo tempo dentro e fora do sistema multinacional, em contraposição à “cegueira do centro”, característica dos países de Primeiro Mundo. Portanto, os parâmetros que utilizamos nessa busca, e que constituem os fundamentos dos objetivos delineados anteriormente, possibilitou-nos demonstrar a importância do pensamento de Glissant para a compreensão das culturas periféricas e da identidade cultural dos povos submetidos ao processo de espoliação exercido pela colonização europeia em todos os continentes.

Glissant nos fornece, ainda, parâmetros para compreender a complexidade das questões culturais colocadas aos povos historicamente colonizados e que hoje vivenciam os impactos dos processos de globalização. Para Glissant as culturas não *são*, mas *estão* dentro do processo da Relação, e a função exploratória das literaturas e das artes, no árduo trabalho de fazer emergir esta complexidade e heterogeneidade em cada cultura específica, coloca-se como urgente e necessária, tendo em vista pensar os caminhos possíveis para a preservação do Diverso dentro da confluência das culturas na Totalidade-Terra.

Neste estudo, buscamos demonstrar a pertinência, nas obras analisadas, das questões levantadas e das noções propostas por Glissant para a abordagem das culturas periféricas e/ou terceiro-mundistas. Suas noções nos possibilitaram captar, por meio da literatura dos dois escritores, os questionamentos culturais específicos à coletividade martinicana e à coletividade moçambicana, bem como a convergência das questões que estão sendo colocadas às culturas e às literaturas dos



povos emergentes. Igualmente, tentamos mostrar, então, com o nosso recorte analítico dos quatro romances selecionados, que os vetores culturais condicionam a percepção sensorial, estabelecendo entre o sujeito e o objeto uma relação espiral, ou circular, da serpente que morde sua própria cauda. Condicionam, portanto, o olhar, a paisagem, a linguagem, o discurso, a ação, a vontade e os desejos, enquanto forças transformadoras geradoras da visão e do processo utópico.

Essa constatação, como ponto de partida para a compreensão histórica da relação homem-natureza-cultura nas obras analisadas, levou-nos a observar alguns mecanismos por meio dos quais a práxis literária desses dois autores cria e instaura o novo, entendido como a possibilidade cultural de um outro olhar, outro imaginário, outra linguagem, outros processos enunciativos, outros discursos, em suma, outros processos cognitivos. E, nesse sentido, buscam devolver aos povos das culturas periféricas o estatuto que lhes é devido, enquanto agentes da continuidade/descontinuidade espaço-temporal e agentes do ato transformador, que é imprevisível; ou seja, que emerge, longe de qualquer predeterminação, no interior dessa realidade dinâmica e complexa que envolve o contato entre as culturas dos povos na atualidade.

Finalmente, pudemos perceber, com base no estudo que empreendemos, que as literaturas emergentes nos países periféricos vêm assumindo uma importância surpreendente no trabalho de elucidação dos processos histórico-culturais e identitários hoje em curso. Nesse sentido, acreditamos que as discussões e as noções elaborada por Édouard Glissant oferecem uma espécie de prisma analítico, para um novo olhar a partir do qual é possível abordar a relação entre a literatura, a história e a cultura.



# REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Literatura: história e política*. São Paulo: Ática, 1989.

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Introdução à análise da narrativa*. São Paulo: Scipione, 1995.

ABDALA JUNIOR, Benjamin. *De vãos e ilhas*. São Paulo: Atelié Editorial, 2003.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A Noção de Relação em Édouard Glissant. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 6, n. 2, p. 31-39, 2002.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A Poética do Caos-Mundo: Diálogos entre Oralidade e Escrita. *Psicanálise & Barroco em Revista*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 8-17, 2006.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A memória cultural e o país-paisagem na escrita de Édouard Glissant. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 45-51, 2006.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce; SANTOS, R. G. As imagens literárias na escrita de Mia Couto e a pintura expressionista alemã. *Revista Atlântica de Cultura Ibero-Americana*, São Paulo, n. 9, p. 135-143, 2006.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce; PEREIRA, E. A.; Agustoni, P.A.P (org.). Literaturas Africanas. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, 2010. Organização de dossiê da Revista do PPG de Letras/ Estudos Literários da UFJF.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A escrita de Glissant e a produção histórica-cultural-discursiva do Nós coletivo. In: FERREIRA, Élio; BEZERRA FILHO, Feliciano José; COSTA, Margareth Torres de Alencar (org.). *África, Brasil 2015: Identidades e Diásporas. Afrodescendência, Africanidade, Histórias e Cultura Indígena*. Ebook do IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-Brasileiras e Africanas. 1. ed. Teresina: EduFPI, 2017. p. 161 - 170.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. Temáticas convergentes nas escritas de Mia Couto e Édouard Glissant. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tania; CAVACAS, Fernanda (org.). *Mia Couto: um convite à diferença*. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 371-390.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. Le lecteur-traducteur et le post-colonialisme. Les récurrences linguistiques en dé-, des et dis- dans le roman *La Case do Commandeur d' Édouard Glissant*. In: MANZARINI, Francesca; RINNER, Fridun. (org.). *Traduire le même, l'autre et le soi*. 1. ed. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de France, 2011, p. 135-145.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. Os invariantes na escrita de Mia Couto e Édouard Glissant. *In*: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania; CAVACAS, Fernanda. (org.). *Mia Couto: o desejo de contar e inventar*. 1. ed. Maputo: Njira, 2010. v. 1, p. 235-247.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. O Delírio *Coutumier* em Édouard Glissant: Uma abordagem do romance “O Sétimo Juramento”, de Paulina Chiziane. *In*: LAHNI, Cláudia Regina; DELGADO, Ignácio José Godinho; ALBERGARIA ROCHA, Enilce; MENEGAT, Elizete M.; ANDRADE, Danúbia (org.). *Culturas e Diásporas Africanas*. 1. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009. p. 37-54.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. Questões Linguísticas e Tradutórias na Literatura Pós-Colonial das Antilhas Francesas. *In*: NASCIMENTO, Evando; OLIVEIRA, Maria Clara Castelões de (org.). *Leitura e experiência: Teoria, crítica, relato*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2008. p. 219-237.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A transformação do território em Lugar cultural. *In*: CASSAB, Maria Aparecida Tardim (org.). *Para construir espaços solidários: uma metodologia de trabalho com jovens*. 1. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006. p. 69-77.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. Os vocábulos em “des” nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto. *In*: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tânia. (org.). *Marcas da Diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2006. p. 47-73.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A narrativa ficcional e a identidade cultural: a guerra pós-independência em Moçambique na escrita de Mia Couto. *In*: DELGADO, I. G.; ALBERGARIA ROCHA, Enilce; RIBEIRO, G. P.; BRUNO, R. (org.). *Vozes (além) da África*. 1. ed. Juiz de Fora: UFJF, 2006. p. 43-72.

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A noção de crioulização e a estética barroca em Édouard Glissant. *In*: OLIVEIRA, M. C. C. ; NASCIMENTO, E. B. ; SILVA, T. V. Z.. (org.). *Literatura em Perspectiva*. 1. ed. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2003. v. 1, p. 33-46.

ALELUIA, Aníbal. *apud* CIPIRE , F. Felizardo. *A educação tradicional em Moçambique*. Maputo: Publicações Emedil, 1996.

ANDRE, Jacques. *Caraibales: études sur la littérature antillaise*. Paris: Caribéennes, 1981.

ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, seleção de textos inéditos e bibliografia anotada de um ator moçambicano*. Praia Mindelo: CCP, 1998. (Coleção Encontro de Culturas).

ANTOINE, Régis. *La littérature Franco-Antillaise: Haiti, Guadeloupe et Martinique*. Paris: Karthala, 1992.

- ÁVILA, Affonso. *O lúdico e as projeções do Barroco II: Áurea idade da áurea terra*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. 6. ed. Paris: Quadrige: PUF, 1957.
- BACHELARD, Gaston. *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: José Corti, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti, 1942.
- BACHELARD, Gaston. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: José Corti, 1947.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1976.
- BERNSTEIN, Basil. *Langage et classes sociales: codes socio-linguísticos et contrôle social*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BLOCH, Ernst. *Le principe espérance*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CÂNDIDO, Antônio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- CARRILHO, Maria. *Sociologia da negritude*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CARVALHAL, Tania Franco. *Literatura comparada*. São Paulo: Ática, 1998.
- CASTAN, Félix M. *Manifeste multiculturel et anti-régionaliste*. Paris: Cocagne, 1984.
- CAVACAS, Fernanda. *Mia Couto: brincadeira vocabular*. Lisboa: Mar além: Instituto Camões, 1999.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1971.
- CÉSAIRE, Aimé. Poésie et Connaissance. *Tropiques*, Paris, n.12, p. 157-170, jan. 1945.
- CÉSAIRE, Aimé. *Mia Couto: pensamentos e provérbios*. Lisboa: Mar além: Instituto Camões, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de L'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *La culture au pluriel*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- CHAMOISEAU, Patrick. Que faire de la parole? In: LUDWIG, Ralph. *Écrire la parole de nuit: la nouvelle littérature Antillaise*. Paris: Gallimard, 1994.
- CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Lettres créoles: tracées antillaise et continentales de la littérature 1635-1975*. Paris: Hatier, 1991.
- CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1994.
- CHAVES, Rita de Cássia N. *Entre intenção e gestos: a formação do romance angolano*. 1993. 253 p. (Tese de doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- CHAVES, Rita; THOMAZ, Omar Ribeiro. Escrita desarrumada. *Folha de SPaulo*, São Paulo, 23 ago. 1998. Caderno mais!, p. 10
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont S. A.: Éditions Jupiter, 1982.
- CHIAMPÌ, Irlemar. *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio (org.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- COHEN, Marcel. *Matériaux pour une sociologie du langage*. Paris: François Maspéro, 1978.
- COHEN, Marcel. *Matériaux pour une sociologie du langage*. Paris: François Maspéro, 1978.
- CONDÉ, Maryse; COTTENET-HAGE, Madeleine. *Penser la créolité*. Paris: Karthala, 1995. COUTO, Mia. Celebrar uma cultura mulata. ANGIUS, Fernanda; ANGIUS, Matteo. *O desanoitecer da palavra: estudo, seleção de textos inéditos e bibliografia anotada de um ator moçambicano*. Praia Mindelo: CCP, 1998. (Coleção Encontro de Culturas).

- CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- CULTURA na África é a garrafa do naufrago. *Folha de SPaulo*, São Paulo, 6 nov. 1999. *Folha Ilustrada*, p. 10.
- DAMATO, Diva Barbaro. *Édouard Glissant: poética e política*. Tese (Doutorado) – Departamento de Letras Modernas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986. Mimeo.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DELGADO, I. G.; ALBERGARIA ROCHA, Enilce; RIBEIRO, G. P.; BRUNO, R. (org.). *Vozes (além) da África*. 1. ed. Juiz de Fora: UFJF, 2006. 196 p .
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Moscou aller-retour*. Paris: L'Aube, 1995c.
- DUBOIS, J. et al. *Rétorique générale*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1975.
- FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil, Éditions Folio, 1995.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. 3. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.
- FERRO, Marc. *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendances – XIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Seuil, 1994.
- FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: SESC: Studio Nobel, 1997.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: Educação Física, 1998.

- FOUCAULT, Michel. *Les mots e les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GIRARDET, Raoul. *L'idée coloniale en France: de 1871 a 1962*. Paris: Hachette-Pluriel, 1995.
- GLISSANT, Édouard. *Soleil de la conscience*. Paris: Falaize, 1956.
- GLISSANT, Édouard. *La lézarde*. Paris: Seuil, 1958.
- GLISSANT, Édouard. *Le quatrième siècle*. Paris: Seuil, 1964.
- GLISSANT, Édouard. *O quarto século*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- GLISSANT, Édouard. *Malemort*. Paris: Seuil, 1975.
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981a.
- GLISSANT, Édouard. *La case du commandeur*. Paris: Seuil, 1981b.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- GLISSANT, Édouard. *Tout-monde*. Paris: Gallimard, 1993.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Montréal: Université de Montréal, 1995.
- GLISSANT, Édouard. *Faulkner, Mississipi*. Paris: Stock, 1996.
- GLISSANT, Édouard. *L'intention poétique*. Paris: Gallimard, 1997a.
- GLISSANT, Édouard. *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997b.
- GLISSANT, Édouard. *Les entretiens du Baton-Rouge*. Paris: Gallimard, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

- GLISSANT, Édouard. *Une Nouvelle Région du Monde*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- GLISSANT, Édouard. *Mémoires des Esclavages*. Paris: Éditions Gallimard, 2007.
- GLISSANT, Édouard; LEUPIN, Alexandre. *Les Entretien de Baton Rouge*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *O Pensamento do Tremor – La Cohée du Lamentin*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.
- GLISSANT, Édouard. Édouard Glissant: depoimento [23/03/2001]. Entrevistadora: Enilce Albergaria Rocha. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GONTARD, Marc. *Une esthétique de la différence*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- GUATTARI, Felix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUILLÉN, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso: introducion a la literatura comparada*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985.
- HAMILTON, Russel G. *Literatura africana: literatura necessária II: Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- HOBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- JAMESON, Frederic. *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: HUCITEC, 1985.
- JAMESON, Frederic. *O inconsciente político: a narrativa do ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.
- JAMESON, Frederic. *Espaço e imagem: teorias do pós-modernismo e outros ensaios*. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

- JAMESON, Frederic. *Pós modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- KAPLAN, E. Ann. *O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- KRISTEVA, Júlia. *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1974.
- LAHNI, Cláudia Regina; DELGADO, Ignácio José Godinho; ALBERGARIA ROCHA, Enilce; MENEGAT, Elizete M.; ANDRADE, Danúbia (org.). *Culturas e Diásporas Africanas*. 1. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009. 182p .
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris: Minuit, 1980.
- LEFEBVRE, Henri. *Le langage et la société*. Paris: Gallimard, 1966.
- LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2003.
- LEOTIN, Marie-Hélène. *La révolution anti-esclavagiste de mai 1848 en Martinique*. Fort-de-France: Apal Production, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: PLON, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Folio-Essais, 1996.
- LUDWIG, Ralph. *Écrire la parole de nuit: la nouvelle littérature antillaise*. Paris: Gallimard, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Approche de l'énonciation en linguistique française*. Paris: Hachette, 1981.
- MAINGUENEAU, Dominique. *L'analyse du discours: introduction aux lectures de l'archive*. Paris: Hachette, 1991.
- MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.



- MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- MAZULA, Brazão. *10 anos de paz*. Maputo: CEDE, 2002.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard, 1985.
- MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf de. *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1993.
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.
- MUNANGA, Kabengele. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MUTEIA, Hélder. Prefácio da 1ª edição. In: CIPIRE, Felizardo. *A educação tradicional em Moçambique*. Maputo: Publicações Emedil, 1996.
- NAUEIA, José. Prefácio. In: CIPIRE, Felizardo. *A Educação Tradicional em Moçambique*. Maputo: Publicações Emedil, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- OLIVER, Roland. *A experiência africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- PAGEAUX, Daniel-Henri. *La littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin, 1994.
- RADFORD, Daniel. *Poètes aujourd'hui*. Paris: Seghers, 1982.
- REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- ROLNIK, Suely; GUATTARI, Felix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- ROSSELO, Mireille. *Littérature et identité créole aux antilles*. Paris: Karthala, 1992.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SAID, Edward W. *Cultura e política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- SANTIAGO, Theo. *Descolonização*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social: Revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 5, n. 1. p. 31-52, nov. 1994.
- SANTOS, Marcelino. “Escrever é criar”: discurso proferido na Conferência Constitutiva da Associação dos Escritores Moçambicanos, 1982 *apud* SILIYA, Carlos Jorge. *Ensaio sobre a Cultura em Moçambique*. Maputo: CEGRAF, 1996.
- SANTOS, Milton. *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec: ANPUR, 1994.
- SANTOS, R. G ; ALBERGARIA ROCHA, Enilce. A escrita pictórica em *A Cidade Sitiada* de Clarice Lispector. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1/2, p. 155-166, 2005.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições, e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SCHWARCZ, Lilian M.; QUEIROZ, Renato S. *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996.
- SCHWARCZ, Lilian M.; REIS, Letícia V. Souza. *Negras imagens*. São Paulo: Edusp, 1996.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SERRES, Michel. *Le tiers-instruit*. Paris: Gallimard, 1991.

SIMAS-ALMEIDA, Leonor. A redenção pela palavra em Terra Sonâmbula de Mia Couto. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, n. 19/20, 1995-1996.

SILIYA, Carlos Jorge. *Ensaio sobre a cultura em Moçambique*. Maputo, Moçambique: Cegraf, 1996.

SOUZA, Eneida Maria. *O século de Borges*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Autêntica, 1999.

SPERA, Jeane Mari Sant'Ana. *As Ousadias Verbais em Tutaméia*. São Paulo: Editora Arte & Cultura, 1995. (Coleção Universidade Aberta, Vol. 10, linguística).

THEODORO, Janice. *América barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp: Nova Fronteira, 1992.

TODOROV, Tzevtan. *Théories du symbole*. Paris: Seuil, 1977.

TODOROV, Tzevtan. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.

TODOROV, Tzevtan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TODOROV, Tzevtan. "La resistencia es fundamental en democracia". [Entrevista cedida a] Berna González Harbour. *El País*, Madrid, 15 dic. 2014.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Renaissance et baroque*. Paris: Gérard Monfort, 1988.

## SOBRE A AUTORA

Enilce do Carmo Albergaria Rocha é professora da graduação e do Mestrado e Doutorado em Letras / Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre em Linguística pela Université de Toulouse II (Le Mirail), Doutora em Estudos Comparados de Literaturas de língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo e Pós-Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa sobre Literatura Comparada, identidade cultural, literaturas africanas de língua portuguesa, literatura da diáspora africana do Brasil e literatura das diásporas africanas das Antilhas de língua francesa. É professora de língua e literatura francesa e de tradução e versão francês-português. Pela Editora da UFJF, traduziu para o português, em parceria com Lucy Magalhães, as seguintes obras: *Introdução a uma Poética da Diversidade* e *O Pensamento do Tremor – La Cohée du Lamentin*, de Édouard Glissant, e *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon.