

Édouard Glissant

INTRODUÇÃO A UMA POÉTICA DA DIVERSIDADE

© Editora UFJF, 2005

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora.



EDITORA UFJF

Rua Benjamin Constant, 790
Prédio da Reitoria 2º Andar - Centro
Cep 36015-400 - Juiz de Fora - MG
Fone/Fax: (32) 3229 3992
(32) 3229 3993

dis@editora.ufjf.br

editora@editora.ufjf.br

www.editora.ufjf.br

Coordenação e projeto gráfico: Afonso Rodrigues

Revisão: Lucy Magalhães

Editoração: Studio Gráfico Editor UFJF

Thiago Bertoni

Capa: Mariana Feydit

Coleção Cultura:

Direção: Sônia Cristina Lima

Enilce Albergaria Rocha



UNIVERSIDADE FEDERAL

DE JUIZ DE FORA

Reitora

Maria Margarida Martins Salomão

Vice-Reitor

Paula Ferreira Pinto

Pró-Reitora de Pesquisa

Cláudia Maria Ribeiro Viscardi

Diretora da Editora

Helena da Mata Salles

Conselho Editorial

Artur Acarilo

Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Francisco de Assis Fenteado Mozello

Glória Alves da Silva

José Alberto Sarmosa Castañon

Paulo Selenato

Marcos Vinício Chein Feres

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca Universitária da UFJF
por Vanilda Cardoso de Alvarenga - CRB/ 6-13619

Glissant, Édouard, 1928-

[Introduction à une poétique du divers. Português]

Introdução a uma poética da diversidade / Édouard Glissant: tradução de
Enilce do Carmo Albergaria Rocha. - Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
176 p. (Coleção Cultura, v. 1)

Tradução de: Introduction à une poétique du divers.

ISBN: 85-7626-128-6

1. Glissant, Édouard, 1928 - - Entrevistas. 2. Poesia francesa. I. Rocha,
Enilce do Carmo Albergaria. II. Título.

CDU: 840-1(079.5)

IMPRESSO NO BRASIL - 2005

ÍNDICE

PREFÁCIO	9
CRIOLIZAÇÕES NO CARIBE E NAS AMÉRICAS	13
LÍNGUAS E LINGUAGENS	41
CULTURA E IDENTIDADE	71
O CAOS-MUNDO: POR UMA ESTÉTICA DA RELAÇÃO	97
ENTREVISTAS	
O IMAGINÁRIO DAS LÍNGUAS	131
O ESCRITOR E O SOPRO DO LUGAR	151
PRÊMIOS E DISTINÇÕES	172
PUBLICAÇÕES DO MESMO AUTOR	173

A primeira edição deste livro foi publicada pela editora Presses de l'Université de Montréal, em outubro de 1995, quando da entrega do prêmio da revista Études françaises et de la francophonie.

©Éditions Gallimard, 1996.

O texto destas quatro conferências, cujo título genérico foi escolhido em homenagem a Victor Segalen, padece, sem dúvida, de um excesso de "teoria", ao passo que teria sido melhor abordar o Diverso e os entrelaçamentos do "Todo-o-mundo" através de um fluxo de abordagens poéticas, de descrições de paisagens e situações, de um jogo ecoando harmonias e desarmonias, que dessem conta do nosso "sendo-no-mundo", comum a todos. Mas a regra, neste caso, é tentar dizer o máximo possível no lapso de tempo que nos é concedido, e abordar, se não o que nos parece mais claro, pelo menos o que parece mais imediatamente probante.

Trata-se de um trabalho construído de um só fôlego, em que a fala predomina quase sempre sobre as reservas da escrita, e em que o "eu" se manifesta exageradamente, mais ainda porque as entrevistas que se seguem às conferências reforçam, obviamente, o engajamento e a tomada de posição. Espero que após a leitura prevalecerá o sentimento de uma pesquisa - talvez inquieta ou errante - e não de um sistema fechado em si mesmo.

Meus agradecimentos a Jean-Claude Castelain, Joël Desrosiers, Lise Gaurin, Jean-Claude Gémier, Robert Melançon, Gaston Miron, Pierre Nepveu, entre outros, que me acompanharam neste rastro. E também a Martin Robitaille, que realizou a transcrição do conjunto do texto.

Édouard Glissant

Prefácio

Antropólogo, filósofo, poeta, romancista e ensaísta, Édouard Glissant, integra a geração de intelectuais das colônias que emigraram para a Metrópole (França), e cuja reflexão crítica se formou durante o pós-guerra, na atmosfera das lutas anticoloniais, e na reflexão sobre o colonialismo.

O conjunto de sua obra representa uma importante contribuição para a discussão da identidade e do encontro das culturas na contemporaneidade. Em sua *Introdução a uma poética da diversidade* o autor desenvolve uma reflexão - ao mesmo tempo sutil e vigorosa que se constrói longe dos sistemas fechados e dos caminhos teóricos já trilhados - acerca da defesa da diversidade das culturas face ao processo de estandardização globalizadora, questionando os parâmetros impostos pela cultura dita ocidental, dos países hegemônicos.

Para Glissant, os povos que irrompem na contemporaneidade necessitam construir sua modernidade à força, e cabe às artes em geral, e à literatura em particular, a função essencial na propulsão do imaginário utópico de suas coletividades; do contrário estas correm o risco de não se nomear, de calar sua voz, sua identidade e seu projeto

coletivo. Assim sendo, sua escrita – de grande densidade poética – está conscientemente ancorada na espessura antropológica e na singularidade histórica do *lugar* de onde o intelectual, o poeta, o escritor e o artista emitem a sua voz, o seu canto.

Em sua produção poética, ficcional e ensaística, Glissant discute as forças centrípetas das culturas antilhanas e das Américas marcadas pelo Tráfico de africanos, pelo sistema de plantação e a escravidão, forças que considera determinantes no processo de constituição da identidade cultural de uma grande parte dos povos da América colonizada pela Europa, e marcada pela presença africana. Nessa perspectiva, o autor fornece os parâmetros para compreender a complexidade das questões culturais colocadas aos povos historicamente colonizados, e que hoje vivenciam os impactos dos processos de globalização.

Entretanto, sua reflexão transborda o espaço do Caribe e da América da diáspora africana, e, dentro de uma perspectiva supranacional, nos remete à questão do contato entre as culturas, as línguas e as civilizações, na contemporaneidade.

Em *Introdução a uma poética da diversidade* o autor parte da análise das identidades culturais do espaço geopolítico do Caribe e das Américas para abordar o imaginário das línguas – os conflitos e negociações entre as línguas e as linguagens – as culturas e as identidades em movimento dentro do processo de *crioulização* relativo a todos os povos na atualidade; o *lugar* cultural e o *Todo-o-mundo*, entre outros, propondo uma estética da *Relação* que considera a questão da identidade das minorias e dos povos e/ ou das nações

emergentes, e a função emancipatória das literaturas dos povos em face da dominação política e econômica, e da ameaça de uniformização das culturas.

Na reflexão glissantina as fronteiras entre os gêneros e a tipologia textual são deslocadas, abolidas e o pensamento poético – que procura traçar um “rizoma com o mundo” – conforme precisa o autor, irriga a escrita na delicada busca de deciframento do real, tanto no campo estético, quanto nos campos histórico, político e ideológico. No processo de elaboração desse rizoma as transformações do espaço-tempo e das realidades culturais, bem como os deslocamentos e as *errâncias* tornam-se constitutivos de sua própria escrita, no sentido de que o pensamento divaga do espaço-tempo ocidental à diversidade cultural do mundo, ao encontro entre as culturas cujas resultantes, “são imprevisíveis”.

Para Glissant, as culturas não *são*, mas *estão* dentro do processo da *Relação*, e a função exploratória das artes e das literaturas coloca-se como urgente e necessária no árduo trabalho de fazer emergir a complexidade e a heterogeneidade de cada cultura específica em *Relação* dentro da *Totalidade-Terra*, tendo em vista pensar os caminhos possíveis para a preservação da diversidade dentro da confluência das culturas.

Enilce Albergaria Rocha*

*Profa. do Mestrado em Teoria da Literatura da UFPE. Doutora em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa/ USP com a tese “A Utopia do Diverso: O Pensamento Glissantino nas Escritas de Édouard Glissant e Mia Couto”.

*Crioulizações
no Caribe
e nas Américas*

O objeto destas quatro conferências parecerá complexo e errático, e é provável que ao longo desta exposição eu venha a retomar temas que se entrelaçarão, temas que se repetirão e, antecipadamente, peço desculpas, mas essa é a minha maneira de trabalhar.

A primeira abordagem que tive daquilo que se pôde chamar de as Américas, meu primeiro contato foi com a paisagem, antes mesmo de ter consciência dos dramas humanos coletivos ou privados que ali se acumularam. A América pareceu-me sempre - e eu estou falando do país *das* Américas - muito particular em relação ao que pude conhecer, por exemplo, das paisagens européias, quando comecei meus estudos na França. A paisagem européia me pareceu constituir um conjunto muito regrado, cronometrado, em relação com uma espécie de ritmos das estações. Toda vez que eu volto às Américas, seja em uma pequena ilha como a Martinica, que é o país onde nasci, ou no continente americano, impressiona-me a abertura dessa paisagem. Digo que se trata de uma paisagem "irrué" - é

uma palavra que eu fabriquei evidentemente -, ela contém irrupção e ímpeto, também erupção, talvez muita realidade e muita irreabilidade. E parece-me que quando estou na parte alta de Sainte-Marie, no morro Bezaudin, lugar de meu nascimento nesta paisagem martinicana, e vejo culturas em terraço, quase verticais nestas terras altas de Bezaudin e em um outro morro que se chama Pérou, e em um outro ainda que se chama Reculée, reencontro a mesma sensação que experimento em uma paisagem muito maior, muito mais vasta que é a paisagem de Chávin, no Peru. Chávin que é o berço das culturas pré-incaicas do Peru, onde vi estas mesmas culturas, diante das quais indagamos como o camponês que nelas trabalha não despenca, pois ele não tem mais do que trinta centímetros de largura para plantar os pés.

Nesses tipos de espaços, o olho não se familiariza com as astúcias e fincas da perspectiva; o olhar abarca com um só impulso a platitude vertical e o acúmulo rugoso do real.

Essa paisagem americana que reencontramos em uma pequena ilha ou no continente me parece, sempre e por toda parte, "irrué". E é disso, provavelmente, que me vem o sentimento que sempre tive de uma espécie de unidade-diversidade, por um lado, dos países do Caribe, e por outro lado, do conjunto dos países do continente americano. Nesse sentido, o Caribe sempre me pareceu ser uma espécie de prefácio ao continente americano. Uma vez mais as palavras falam, e eu gostaria de lembrar-lhes que nos séculos XVI e XVII, chamava-se o mar do Caribe de mar do Peru. Ora, o Peru está do outro lado do continente e não

existe nenhuma relação possível. Já se havia então compreendido que estava ali uma espécie de introdução ao continente, uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer.

O Caribe foi o lugar do primeiro desembarque dos escravos vítimas do tráfico, dos africanos que vivenciaram o tráfico - e que depois eram orientados para a América do Norte, para o Brasil, ou para as ilhas da região. Esses países do Caribe sempre me pareceram - não diria exemplares, pois desconfio da noção de exemplaridade - mas significativos do universo americano. Entretanto, são países que durante muito tempo permaneceram ignorados - exceto o Haiti, primeira república negra da história do mundo, e Cuba e a revolução cubana. Não gostaria de vangloriá-los, mas sim tentar mostrar que existe nesses países uma referência a algo que acontece nas Américas, com muitas vicissitudes, e que tentarei estudar, desenvolver aqui com a colaboração dos senhores.

Começarei definindo o que acredito ser, juntamente com alguns outros pesquisadores, a primeira característica das Américas, ou seja, a divisão que podemos fazer das Américas - juntamente com Darcy Ribeiro no Brasil, e Emmanuel Bonfil Batalla no México, ou Rex Nettleford na Jamaica - em três espécies de Américas: a América dos povos autóctones, dos povos-testemunhas, ou seja, que sempre lá estiveram e que definimos como a Meso-América, a Meso-América a América daqueles que chegaram provenientes da Europa e que preservaram no novo continente seus usos e costumes, bem como as tradições de seus

países de origem, que poderíamos chamar de Euro-América e que compreende evidentemente o Quebec, o Canadá, os Estados-Unidos e uma parte (cultural) do Chile e da Argentina; a América que poderíamos chamar de Neo-América e que corresponde à América da crioulização. Essa América compreende o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados-Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma grande parte da América Central e do México.

Nessa divisão não existem fronteiras, pois existem imbricações entre essas três Américas. A Meso-América está presente no Quebec e no Canadá, bem como nos Estados-Unidos. Um país como a Venezuela e um país como a Colômbia possuem uma parte caribenha e uma parte andina, ou seja, uma Neo-América e uma Meso-América. Nesses continentes e nessas ilhas, os choques e os conflitos entre esses três tipos de América se multiplicaram. Mas igualmente, o que predomina nessa relação, é que cada vez mais a Neo-América, ou seja, a América da crioulização, ao mesmo tempo em que continua a absorver empréstimos da Meso-América e da Euro-América, tende a influenciar essas duas outras Américas. E o que é interessante no fenômeno da crioulização, no fenômeno que constitui a Neo-América, é que o povoamento dessa América é muito especial: nele, é a África que prevalece.

Em geral podemos dizer que houve três tipos de "povoadores" nas Américas. O "migrante armado", ou seja, aquele que desembarca do Mayflower ou que sobe o

O MIGRANTE ARMADO / "FUNDADOR" (4) CIRCULARIDADE / ESPIRALIDADE

rio Saint Laurent. Este chega com seus barcos, suas armas, etc, e se constitui como o "migrante fundador". Há em seguida o "migrante familiar", civil, aquele que chega com seus hábitos alimentares, seu forno, suas panelas, suas fotos de família e povoa uma grande parte das Américas do Norte ou do Sul. E, finalmente, aquele que chamamos de "migrante nu", ou seja, aquele que foi transportado à força para o continente e que constitui a base do povoamento dessa espécie de circularidade fundamental que, no meu entendimento, o Caribe constitui. Aqui não podemos negligenciar o termo "circularidade" porque se trata, com efeito, de uma espécie de irradiação, de uma "espiralidade", o que é bem diferente da "projeção em flecha" que caracteriza toda e qualquer colonização.

Repito sempre que o mar do Caribe se diferencia do mar Mediterrâneo por ser um mar aberto, um mar que difrata, ao passo que o Mediterrâneo é um mar que concentra. Se as civilizações e as grandes religiões monoteístas nasceram em torno da bacia do Mediterrâneo, isto se deve à força que tem esse mar de predispor o pensamento do homem, mesmo que através de dramas, guerras e conflitos, a um pensamento do Uno e da unidade. Ao passo que o mar do Caribe é um mar que difrata e leva à efervescência da diversidade. Ele não é apenas um mar de trânsito e de passagens, mas é também um mar de encontros e de implicações. O que acontece no Caribe durante três séculos é; literalmente, o seguinte: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que real-

DIVERSIDADE

ENCONTROS / 17

mente se criouizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo - a realidade crioula. A *Neo-América*, seja no Brasil, nas costas caribenhas, nas ilhas ou no sul dos Estados Unidos, vive a experiência real da crioulização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas, cuja abolição se estende por um longo período (mais ou menos de 1830 a 1868), e através desses desapossamentos, dessas opressões e desses crimes realiza uma verdadeira conversão do "ser".

Gostaria de estudar, ao longo destas quatro conferências, essa conversão do ser. A tese que defenderei é a seguinte: a crioulização que se dá na *Neo-América* e que se estende pelas outras Américas é a mesma que vem acontecendo no mundo inteiro. A tese que defenderei é a de que o mundo se criouliza. Isto é: hoje, as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente 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 utópico e mesmo sendo-o - que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se obstinavam há muito tempo - a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis. É essa mutação dolorosa do pensamento humano que eu gostaria de decantar com os senhores.

➤ O que vem a ser a crioulização? Conforme propus anteriormente, existem três tipos de povoamento, e aquele realizado através do tráfico de africanos foi o que determinou mais sofrimento e infelicidade nas Américas - se não considerarmos o extermínio dos povos ameríndios ao norte e ao sul do continente; e é preciso considerá-lo. Atualmente existe uma quarta modalidade de povoamento, um povoamento interno: os deslocamentos haitianos e cubanos através dos boat people. Trata-se de uma modalidade crítica do devir das sociedades americanas. Mas se examinarmos as três formas históricas de povoamento, perceberemos que ao passo que 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 juntas 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.

O que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de rastros/ resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos. Por exemplo, uma comunidade étnica do continente americano preservou a memória dos cantos entoados nos funerais, ca-

memória cantos fúnebres

memória
DAZ
investigação
rastros
resíduos

samentos, batismos, que expressam a dor, a alegria, vindos do antigo país de origem, e que são cantados há cem anos ou mais em diversas ocasiões da vida familiar. Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória. Isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/ resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos, como por exemplo a música de jazz, que é re-constituída com a ajuda de instrumentos por eles adotados, mas a partir de rastros/ resíduos de ritmos africanos fundamentais. Embora esse neo-americano não cante canções africanas que datam de dois ou três séculos, ele re-instaura no Caribe, no Brasil e na América do Norte, através do pensamento do rastro/ resíduo, formas de arte que propõe como válidas para todos. O pensamento do rastro/ resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamentos de sistema ou sistemas de pensamento. Os pensamentos de sistema ou os sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais. O pensamento do rastro/ resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema.

Os fenômenos de crioulização são fenômenos importantes porque permitem praticar uma nova abordagem da dimensão espiritual das humanidades. Uma abordagem que passa por uma recomposição da paisagem mental dessas

crioulização

humanidades presentes hoje no mundo. Porque a crioulização supõe que, os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente "equivalentes em valor" para que essa crioulização se efetue realmente. Isso significa que se nos elementos culturais colocados em relação, alguns são inferiorizados em relação a outros, a crioulização não se dá verdadeiramente. Ela se dá, mas de modo desequilibrado, que deixa a desejar, e de maneira injusta. É por essa razão que em países oriundos do processo de crioulização, como é o caso do Caribe ou do Brasil, nos quais os elementos culturais foram colocados em presença uns dos outros através do modo de povoamento representado pelo tráfico de africanos, os componentes culturais africanos e negros foram normalmente inferiorizados. A crioulização se dá, entretanto, também nesses casos, nessas condições, mas deixa um resíduo amargo, incontrolável. E quase por toda parte na Neo-América foi preciso restabelecer o equilíbrio entre os elementos colocados em presença, primeiramente através de uma revalorização da herança africana, e foi o que constituiu o chamado indianismo haitiano, o renascimento de Harlem e enfim, a negritude – a poética da negritude de Damas e de Césaire que converge com a teoria da negritude de Senghor. A crioulização em ato que se dá no ventre da plantação – o universo mais iníquo, mais sinistro que possa existir – acontece todavia, mas deixa o "ser" voando com uma só asa. Porque o "ser" é desestabilizado pela diminuição de si mesmo que carrega consigo, e que ele mesmo assume, diminuição esta que corresponde, por exemplo, à diminui-

Brasil
Caribe
Crioulização
Harlem
Negritude

ção de seu valor propriamente africano. Isso também aconte
tece nas Antilhas e no Caribe com outros componentes,
entre outros com o elemento hindu após 1848, quando os
países foram parcialmente povoados por esses migrantes,
persuadidos de que ali encontrariam trabalho, mas foram
pura e simplesmente tratados como escravos. Também nesse
caso, houve uma desconsideração dos valores vindos da
Índia, e foi preciso muito tempo para que se reconhecesse,
apenas nos dias atuais, que as populações de descendência
hindu constituem uma parte importante do fenômeno de
crioulização no Caribe. Na ilha de Trindade a descendência
hindu e a descendência africana dividem praticamente
entre si o povoamento da ilha.

A crioulização exige que os elementos heterogêneos
colocados em relação "se intervalorizem", ou seja, que não
haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nes
sa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora,
seja externamente, de fora para dentro. E por que a
crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é
imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos
de uma mestiçagem. Podemos calcular os efeitos da
mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cru
zamento nos animais; podemos calcular que ervilhas ver
melhas e ervilhas brancas misturadas, através da técnica do
enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal
outro resultado em uma outra geração. Mas a crioulização
é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é a
imprevisibilidade. Da mesma forma, era absolutamente
imprevisível que os pensamentos do rastro/ resíduo pre

INTERVALORIZAÇÃO

crioulização X MESTIÇAGEM EM

GRILHADO X MESTIÇAGEM

dispusessem populações das Américas a criar línguas ou
formas de arte tão inéditas. Ao contrário da mestiçagem, a
crioulização rege a imprevisibilidade; ela cria nas Améri
cas microclimas culturais e lingüísticos absolutamente ines
perados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas
sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são
abruptas. Na Luisiana, por exemplo: a criação da música
zydeco é uma aplicação à música cajun* tradicional dos rit
mos e poderes do jazz e mesmo do rock. Na Luisiana, en
contramos os Black Indians, tribos que nasceram da mistura
entre os escravos negros foragidos e os índios. Em Nova
Orleans, assisti ao desfile de etnias Black Indian. Havia algo
absolutamente imprevisível, que vai além do simples fato
da mestiçagem. Esses microclimas culturais e lingüísticos
que a crioulização cria nas Américas são decisivos porque
constituem verdadeiramente indícios do que está ocorren
do realmente no mundo. E o que está realmente aconte
cendo no mundo é que estão sendo criados microclimas e
macroclimas de interpenetração cultural e lingüística. E
quando essa interpenetração cultural e lingüística é muito
forte, então os velhos demônios da pureza e da anti
mestiçagem resistem e inflamam esses focos infernais que
veremos queimar na superfície da terra.

Por que aplicar o termo de crioulização a choques,
harmonias, distorções, recuos, rejeições, atrações entre ele-
mentos de cultura? Já expliquei por que não gosto da pala-

* cajun: indivíduo que vive no estado da Louisiana, nos Estados Unidos da América, e cujos ancestrais eram canadenses que falavam francês. Também o dialeto francês falado por esse indivíduo (N.T.).

crioulização do mundo

"Não gosto da palavra 'mestiçagem'" CRIOULIZAÇÃO/COMPOSITA

língua crioula
 A palavra "mestiçagem". A palavra "crioulização" obviamente, vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua composta, 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 subsahariana 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" dessas línguas africanas. A combinação desse léxico e dessa sintaxe que – não importa o que se diga – começa sob a forma de um linguajar rudimentar pois tratava-se de resolver os problemas de trabalho nas ilhas do Caribe, é imprevisível. Era absolutamente imprevisível que, em dois séculos, uma comunidade submissa tivesse podido produzir uma língua a partir de elementos tão heterogêneos. O que chamo de língua crioula é uma língua cujos elementos constituintes são heterogêneos uns aos outros. Não chamo de língua crioula, por exemplo, a extraordinária língua dos poetas jamaicanos da dub poetry*, como Michael Smith e Linton Kwesi Johnson ou

Dub poetry
 *Dub poetry (canto falado jamaicano): um tipo de poesia que surgiu na Jamaica e na Inglaterra durante o início dos anos 70 do século XX, influenciado pelos ritmos da música reggae. Essa poesia de origem popular foi inaugurada por Matabaruka e Oku Onuora na Jamaica e por Linton Kwesi Johnson na Inglaterra. A "dub poetry" inclui letras de música e poemas narrativos em torno de assuntos como os protestos contra o racismo, a brutalidade policial e a celebração do sexo (N.T.).

mais recentemente Edward Kamau Braithwaite. Diz-se que se trata de um crioulo jamaicano – talvez seja necessário inventar uma palavra – mas não a chamo de língua crioula por tratar-se da genial e agressiva deformação de uma língua, a língua inglesa, deformação praticada dentro dessa língua, por praticantes que subvertem essa língua. Não estou estabelecendo aqui nenhuma hierarquia. Seria um pidgin? Mas "pidgin" é um termo tão negativo e pejorativo que não se pode aplicá-lo a uma tal língua. Meus amigos jamaicanos pensam que essa língua não pode ser um pidgin, que se trata de uma língua crioula. Não penso que ela o seja e faz-se necessário encontrar uma outra palavra, porque uma língua crioula é pelo menos bífida, isto é, possui pelo menos dois elementos na sua constituição, e isto é verdade tanto para o crioulo de Cabo Verde, quanto para o crio do Senegal, o papiamento de Curaçao, as línguas crioulas da Martinica, do Haiti, de Guadalupe, de Reunião, ou de Santa Lúcia, ou ainda da ilha de São Domingos. As línguas crioulas provêm do choque, da consunção, da consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível. Uma língua crioula não é portanto nem o resultado dessa extraordinária operação que os poetas jamaicanos praticam voluntariamente e de maneira decidida na língua inglesa, nem um pidgin, nem um dialeto. É algo novo, de que tomamos consciência, mas algo que não podemos dizer tratar-se de uma operação original, porque quando estudamos as origens de toda e qualquer língua,

*Toda língua na sua
origem é crioula*

inclusive da língua francesa, percebemos que quase toda
língua nas suas origens é uma língua crioula.

No que concerne às línguas crioulas francófonas do Caribe e do Oceano Índico, minhas hipóteses são:

- Os falares franceses, bretões e normandos "deriva-
ram"* suficientemente para permitir a aparição do fenô-
meno crioulo (a crioulição linguística), enquanto o espan-
hol e o inglês, línguas já fortemente "orgânicas" e consti-
tuídas, resistiram quase que por toda parte à crioulição.

- É possível que a crioulição linguística se realize
melhor em territórios exíguos e bem delimitados: ilhas, or-
ganizadas ou não em arquipélagos (Caribe, Oceano Índico,
ilhas de Cabo-Verde) - uma espécie de laboratórios. Essas
hipóteses não creditam à língua francesa o mérito da
crioulição, conforme quiseram crer ou supuseram que
eu havia dito.

É por essas razões que penso que o termo crioulição
se aplica à situação atual do mundo, ou seja, à situação na
qual uma "totalidade terra", "enfim realizada", permite que
dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma
autoridade "orgânica" e onde tudo é arquipélago) os ele-
mentos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos

*O verbo "derivar" refere-se ao vocábulo "deriva", que na linguagem de É. Glissant
significa o apetite do mundo. A deriva nos leva a traçar caminhos no mundo, e
é também uma disponibilidade do *sendo* para todas as migrações possíveis (N.T.).

*culturas atávicas
compositas*

uns aos outros possam ser colocados em relação. Isso pro-
duz resultantes imprevisíveis.

Essa percepção do que está acontecendo no mundo
repousa sobre a distinção, que para nós se torna obrigató-
ria, entre duas formas genéricas de culturas. Formas de
culturas que chamarei de atávicas, cuja crioulição se deu
há muito tempo, e cuja natureza abordaremos posteriormente
- e formas de culturas que chamarei de compositas, cuja
crioulição se dá praticamente sob os nossos olhos. Os
países do Caribe e aqueles que compõem a circularidade
disseminada que já mencionei fazem parte dessas culturas
compositas. Vemos que as culturas compositas tendem a
tornar-se atávicas, ou seja, tendem a reivindicar uma espé-
cie de perduração - uma honorabilidade conferida pelo
tempo, que seria necessária a toda cultura para estar segura
de si e ter a audácia de afirmar-se. Assim, as culturas atávicas
tendem a criouliçar-se, isto é, a questionar ou a defender
de forma frequentemente dramática - como na ex-Iugos-
lândia, no Líbano, etc - o estatuto da identidade como raiz
única. Porque de fato é disso que se trata: de uma concep-
ção sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas
ocidentais veicularam no mundo; ou seja, toda identidade
é uma identidade de raiz única e exclui o outro. Essa visão
da identidade se opõe à noção hoje "real", nas culturas
compositas, da identidade como fator e como resultado
de uma crioulição, ou seja, da identidade como rizoma,
da identidade não mais como raiz única mas como raiz
indo ao encontro de outras raízes. Assim que formulamos
essa afirmação, os problemas se revelam inquietantes, por-

*duas formas de
cultura*

Identidade

RIZO

identidade

culturas compostas

U/um

MUNDO

OUTRO

que quando falamos de identidade raiz indo ao encontro de outras identidades, temos a impressão de uma ameaça de diluição: funcionamos sempre segundo o antigo modelo e, então repito a mim mesmo que se eu for ao encontro do outro não serei mais eu mesmo, e, se eu não for mais eu mesmo, perco-me de mim! Ora, no atual panorama do mundo uma questão importante se apresenta: como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo? Essa é a questão que as culturas compostas no mundo das Américas propõem e ilustram. Onde fica o ponto de tangência entre essas culturas compostas que tendem ao atavismo e essas culturas atávicas que começam a criolizar-se?

identidade

SIMBIOSE

É absolutamente necessário abordarmos essa questão se quisermos escapar às oposições mortais, sangrentas, que animam e agitam neste momento a desordem do mundo. Se não nos fizermos a seguinte pergunta: é necessário renunciarmos à espiritualidade, à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade raiz única que mata tudo à sua volta, para entrarmos na difícil complexão de uma identidade relação, de uma identidade que comporta uma abertura ao outro, sem perigo de diluição? – se não nos fizermos esse tipo de pergunta, parece-me que não estaremos em simbiose em relação com a situação real do mundo, com a situação real do que está acontecendo no mundo. E, no meu entendimento, somente uma poética da Relação, ou seja, um imaginário, que nos permitirá “compreender” essas fases e essas implicações das situações dos povos no mundo de hoje, nos autorizará tal-

vez a tentar sair do confinamento ao qual estamos reduzidos. Tenho a impressão de que existem lugares no mundo nos quais essa espécie de desafio, essa espécie de impossível estão acontecendo, como por exemplo, na África do Sul. Um dos grandes objetivos da ANC e de Nelson Mandela é, obviamente, o de encontrar soluções para a sobrevivência econômica para todo esse contingente da população que durante tanto tempo foi mantida na miséria e na escravidão pelo regime de apartheid. Mas parece-me existir um outro desafio que solicita o engajamento do século XXI: se a ANC e Nelson Mandela não conseguirem que os zulus, os negros, os mestiços, os indianos e os brancos vivam juntos dentro do contexto da África do Sul, algo do nosso século XXI, de nosso devir, do futuro das humanidades que representamos, estará visivelmente ameaçado, visivelmente perdido. No final de sua autobiografia, Nelson Mandela faz esta pergunta, mais ou menos nos seguintes termos: “Todo o caminho que percorri até agora [de 1912 a 1994], todas essas lutas não representam nada comparado ao que nos resta fazer, porque o que nos resta fazer é o mais importante, ou seja, conseguir que todas essas populações vivam juntas.” No meu entendimento, essa proposta significa sair da identidade raiz única e entrar na verdade da crioulação do mundo. Penso que será necessário nos aproximarmos do pensamento do rastro/ resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à

VIVAM JUNTAS

cit

Vestígio

Drama da Relação

extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos. Atravessada e sustentada pelo rastro/ resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação. A paisagem não é mais o invólucro passivo da todo - poderosa Narrativa, mas a dimensão mutante e perdurável de toda mudança e de toda troca. Esse imaginário do pensamento do rastro/ resíduo nos é consubstancial quando vivemos uma poética da Relação no mundo atual.

Todas as manifestações inesperadas ampliam a Diversidade: minorias ainda há pouco desconhecidas e esmagadas sob o peso de um pensamento monolítico, manifestações fractais das sensibilidades que se reconstituem e se reagrupam de maneira inédita.

Todas as contradições, todos os possíveis estão inscritos nessa diversidade do mundo. Na Martinica, por exemplo, não podemos deixar de ser sensíveis a uma espécie de participação na vivacidade do Caribe, vivacidade que começa a brotar e que reaproxima, finalmente, os diversos Caribes - hispânico, anglófono, francófono e os demais crioulofonos - e também, na mesma Martinica, não podemos ignorar uma enxurrada de modas (na música, na alimentação, nas artes do vestuário) que submetem passivamente os martinicanos a fluxos "planetários", sem dúvida alguma alienantes, porque adotados sem nenhuma crítica.

PERGUNTAS

Robert Melançon. — Vou começar fazendo-lhe uma pergunta que considero apenas um detalhe: anotei rapidamente sua definição da noção de criouliização, e vou tentar citá-la com exatidão, sem trair o que disse: "Elementos heterogêneos, os mais distantes uns dos outros, são colocados em presença uns dos outros e produzem um resultado imprevisível." Parece-me que a força e a imprevisibilidade do resultado dependem da distância dos elementos colocados em presença uns dos outros. Essa definição me parece evocar, irresistivelmente, a definição de André Breton e de Pierre Reverdy da imagem poética que aproxima dois elementos tão distantes quanto possível um do outro, e é dessa distância e desse choque que nasce algo de imprevisível que se chama imagem. Minha primeira pergunta seria então: O senhor aceita essa aproximação entre as duas definições?

Édouard Glissant. — Sim, totalmente. Isso confirmaria que o ato poético é um elemento de conhecimento do real.

R.M. — Minha segunda pergunta é muito mais ampla. O senhor descreveu, de forma muito convincente, um processo de criouliização do mundo que está ocorrendo atualmente, e o senhor evocou, rapidamente mas suficientemente para que o acompanhássemos em seu raciocínio, a criouliização anterior, como por exemplo a do mundo antigo através do advento do cristianismo e da chegada desses novos povos que denominamos "bárbaros". E sendo assim, podemos redefinir a criouliização como um estado de turbulência de sistemas que são colocados em presença uns dos outros. Será que não somos levados a pensar que ao término de um período bastante longo de turbulências, se produza fatalmente uma estase, ou seja, uma estag-

nação? — O senhor mesmo não disse que todas as línguas são crioulas em suas origens, se nos aprofundarmos um pouco mais em busca de suas raízes? A criouliização do mundo que acontece em nossos dias em um momento em que a terra é enfim uma só, não chegará a um estado de unificação que estagnaria completamente o movimento, porque não haveria elementos externos, elementos estrangeiros?

É.G. — No que concerne a sua primeira observação, estou inteiramente de acordo quanto à definição da imagem poética, especialmente como foi definida por Pierre Reverdy — penso que este conseguiu circunscrever mais precisamente do que André Breton a questão da imagem poética.

No que tange ao fenômeno de criouliização, uma dimensão é importante na criouliização contemporânea: por um lado, o fato de que ela acontece de maneira fulminante, e por outro, o fato de que a consciência se dá conta de que ela está ocorrendo. Os contatos culturais sempre aconteceram, mas se estendiam ao longo de espaços temporais tão amplos, que a consciência não tomava conhecimento. Ou seja, um cidadão galo-romano do século VIII — ainda havia galo-romanos nessa época — não tinha consciência de que ele era uma “mistura” de Gália e de Roma. Pensava ser para todo o sempre um cidadão romano. O resultado cultural não emergira em sua consciência por ser algo que já estava subentendido. O que há de fantástico na criouliização moderna é que, de maneira fulminante, ela penetra nas consciências. Quando vejo na televisão um tremor de terra em algum país, de maneira fulminante não apenas tomo cons-

ciência desse tremor de terra, mas sou quase que impregnado pela língua daqueles que foram atingidos, pela sua maneira de viver, por tudo aquilo que foi perdido, etc. Penso então imediatamente no tremor de terra que sobrevirá em meu país. Sou impregnado por tudo isso e é por isso que digo frequentemente que o escritor contemporâneo, o escritor moderno, não é monoglota, mesmo se conhece apenas uma língua, porque escreve em presença de todas as línguas do mundo. Então, retomando a sua pergunta, será que esse processo — porque a criouliização é um processo — chegaria a um estado, a uma fase final? Não penso que isso possa acontecer porque é a consciência que reativa o processo e é a não-ciência, o não conhecimento, que o estabilizaria em uma identidade definida. Penso que chegamos a um momento da vida das humanidades em que o ser humano começa a aceitar a idéia de que ele mesmo está em perpétuo processo. Ele não é ser, mas sendo* e que como, todo sendo, muda. Penso que esta é uma das grandes permutações intelectuais, espirituais e mentais de nossa época que dá medo a todos nós. Todos temos medo desta idéia: um dia vamos admitir que não somos uma entidade absoluta, mas sim um sendo mutável. Essa noção de consciência e de rapidez fulminante tem como consequência não chegarmos a uma nova estase, a uma nova fase, digamos,

* *étant* é traduzido para o português como “ente”, definido pela filosofia como “cada um dos múltiplos seres existentes e concretos da realidade circundante: os seres humanos, os seres vivos, os objetos do pensamento e da natureza, etc (Dicionário Houaiss). Entretanto, optamos por traduzi-lo por *sendo* termo que enfatiza a presença do sema de “movimento” presente no participio presente *étant* (N.T.).

de fixação. A menos que a essa totalidade terra enfim realizada se oponha um outro absoluto. Por exemplo, se sobrevierem extraterrestres. Será então o absoluto que irá se opor à identidade terra. E a partir desse momento esse processo em curso corre o risco, efetivamente, de fixar-se em uma nova identidade-terra-única que, por sua vez, opor-se-á ao outro absoluto, absolutamente estranho. Mas, fora isso, não penso que a crioula possa cessar e fixar-se.

Q. — No meu entendimento, a língua crioula é algo bastante "local" e, embora o processo que o senhor descreve globalmente seja idêntico, não podemos extrapolar da situação específica crioula para a situação do mundo.

deus / língua exclusiva
E. G. — Não estou inteiramente de acordo. Penso que não é bem assim. Efetivamente, denominamos como línguas crioulas línguas que hoje são línguas locais, mas conforme já disse, penso que toda língua originalmente é uma língua crioula. A questão é que os falantes das línguas, logo que tomavam consciência de sua língua, queriam que esta não fosse mais uma língua crioula, mas sim uma língua específica. O sonho de toda humanidade é que sua língua lhe tenha sido ditada por um deus, ou seja, que sua língua seja a língua da identidade exclusiva. Há um ano atrás, na cidade de Estrasburgo, no leste da França, tive a oportunidade de conversar com dois romancistas japoneses que me disseram o seguinte: "Há um grande debate, uma grande polémica no Japão. Os fascistas afirmam que a língua japonesa é pura, ditada pelos deuses. E nós reivindicamos que a

língua japonesa é uma língua crioula, que houve empréstimos (e eles se referem até mesmo à língua basca, às línguas coreanas, às línguas da Indonésia, ...)." Existe portanto um embate. Um dos escritores desse mesmo grupo, que faleceu há dois anos, escreveu um livro ainda não traduzido para o francês, que se intitula *Crioulismos*. Isso significa que o fenômeno que estou descrevendo não tem nada de local; trata-se de uma discussão cuja amplitude é muito maior. E se utilizo o termo crioula, não é por referência à Martinica, ou às Antilhas, ou ao Caribe, etc. É porque nada transmite melhor a imagem daquilo que está acontecendo no mundo do que essa realização imprevisível a partir de elementos heterogêneos. Trata-se portanto de uma questão que no momento atual interroga o mundo inteiro, porque *esta é a situação atual do mundo*. Quando uso o termo "crioula" não se trata de maneira alguma de uma referência à língua crioula, mas sim ao fenômeno que estruturou as línguas crioulas, o que não é a mesma coisa. *crioulização*

Q. — O senhor vê nesse processo de crioula a constituição de um "perigo", na medida em que a crioula poderia levar a uma certa relativização da terra natal?

E. G. — A relação é intensa entre a necessidade e a realidade incontornáveis da crioula e a necessidade e a realidade incontornáveis do lugar, isto é, do lugar de onde se emite a fala humana. Não emitimos palavras ao vento, soltas no ar. O lugar de onde emitimos a fala, de onde emiti-

mos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito, esse lugar é imenso. Mas podemos fechar esse lugar, e nos enclausurarmos dentro dele. Podemos constituir a área de onde emitimos o grito em território, isto é, fechá-la com muros, muralhas espirituais, ideológicas, etc. E então, ela cessa de ser "área". Hoje, o importante é, precisamente, sabermos discutir uma poética da Relação que nos possibilite abrir o lugar, sem desfazê-lo, sem diluí-lo. Será que temos condições de fazê-lo? Será que isso é realizável pelo homem, pelo gênero humano, pelo ser humano? Ou será que devemos considerar de uma vez por todas que, para preservar o lugar, precisamos preservar aquilo que é exclusivo do lugar? Nunca neguei que se trata de uma questão difícil. Mas insisto que se não formularmos essa pergunta, perpetuaremos os enclausuramentos cegos, e estes geram territórios do tipo Bósnia, Croácia, Sérvia, etc. Nenhuma solução, nem política, nem econômica, nem militar, nem sociológica, resolverá tais problemas enquanto a espiritualidade, a mentalidade, a intelectualidade do ser humano não tiverem dado uma verdadeira guinada, e não tiverem trabalhado essa questão fundamental. E perpetuaremos as guerras impossíveis, as mortes inúteis e os massacres generalizados. Não nego que se trata de um problema, mas insisto que é esse problema que precisa ser abordado.

Q. - O senhor pode nos precisar o que entende por "Relação", por uma poética da "Relação"?

O AMBIENTE / O HOMEM
O SER / Relação com o outro

E.G. - Nas culturas ocidentais diz-se que o absoluto é o absoluto do ser e que o ser não pode ser sem conceber-se como absoluto. Entretanto, já nos pré-socráticos, prevalecia o pensamento de que o ser é relação, ou seja, o ser não é um absoluto, o ser é relação com o outro, relação com o mundo, relação com o cosmos. A tendência hoje é voltarmos a esse pensamento pré-socrático. De maneira muito mais leiga, quando certos ecologistas lutam em defesa de seu ideal, o que dizem eles? Dizem: "Se você mata o rio, se mata a árvore, se mata o céu, se mata a terra, você mata o homem." Ou seja, estabelecem uma rede de relações entre o ser humano e o seu meio-ambiente. O que eu digo é que a noção de ser e de absoluto do ser está associada à noção de identidade "raiz única" e à exclusividade da identidade, e que se concebermos uma identidade rizoma, isto é, raiz, mas que vá ao encontro das outras raízes, então o que se torna importante, não é tanto um pretense absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação. Uma poética da Relação me parece mais evidente e mais "enraizante" atualmente do que uma política do ser.

Q. - Como a Martinica vivenciou a criouliização?

E.G. - A criouliização não se confunde em nada com uma política da "mistura do sangue": esse seria um ponto de vista bastante literal e de perspectiva limitada. Na Martinica vivenciamos a criouliização sob dois aspectos: o

*crioulização / assimilação
negativa*

NEGATIVO
aspecto negativo da escravidão e da sujeição, e, nos dias atuais, sob um outro aspecto negativo, que é a assimilação à cultura francesa. Há um esforço muito forte de assimilação da cultura francesa na Martinica e em Guadalupe. Entretanto, a crioulização, quando praticada de forma negativa, continua a avançar mesmo assim. E "dentro" do processo de crioulização, surgiram diversos meios de escapar à negatividade. É por isso que os antilhanos que vivenciam a crioulização, como podemos observar, estão sempre voltados para o estrangeiro: Marcus Garvey se volta para os negros dos Estados Unidos; Fanon para a Argélia; os textos de Aimé Césaire se voltam para a África Negra; o conselheiro de Nkrumah na África, Padmore, era originário 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 "alhores" que corresponderia sempre ao "aqui". É o lado positivo: uma maneira dolorosa de viver a crioulização, mas uma maneira real, que prefigura as solidariedades futuras.

Por terem se desenvolvido em um tempo em que a regra da identidade era a raiz única, as sociedades crioulas do Caribe, e mais especificamente as das Antilhas francófonas (onde os processos de assimilação eram implementados de maneira visível e desoladora), puderam ser vistas como sendo uma variante da superficialidade, uma suspensão do ser, sem intensidade. Foi essa a impressão de dois artistas errantes em busca de uma essência, de uma

verdade primordial, que aportaram na Martinica no início do século XX: Lafcadio Hearn e Paul Gauguin. O extremo gozo e o extremo sofrimento das mutações quase alquímicas que eles viveram - Hearn transformando-se em japonês e Gauguin em oceânico, embora conscientes de apenas borderar os limites de uma alteridade que desejariam assumir (adaptar, adotar) - foram o próprio sinal de que eles não teriam podido viver nem aceitar o gozo e o sofrimento da crioulização, que talvez lhes tenha parecido gerar a afetação, a deterioração, a perda de essência. É por isso que Hearn e Gauguin partiram em busca de lugares mais densos, de tradições milenares, de uma origem, de uma permanência. Isso é também o que fazem os *rastas*, que encontram força na mística rastafari da Etiópia sem, entretanto, afastar-se do entorno caribenho. Assim como os mais generosos ou os mais lúcidos dos antilhanos buscaram em seu tempo, Frantz Fanon o absoluto da revolta do Terceiro Mundo, Aimé Césaire a essencialidade da negritude. Ainda não havia chegado o tempo de se avaliar, no aqui e agora, "aquilo que ao permutar com o outro, se transforma".

*Rasta
fari*

Línguas e linguagens

Gostaria de propor-lhes esta meditação sob dois auspícios. Primeiramente, afirmar que podemos repetir as coisas. Penso que a repetição constitui uma das formas do conhecimento no nosso mundo; é repetindo que começamos a ver os indícios de uma novidade que começa a aparecer. A segunda consideração tem a ver com o lugar comum. Para mim, os lugares comuns não são idéias preconcebidas, mas sim, literalmente, lugares onde um pensamento do mundo encontra um pensamento do mundo. Ocorre-nos escrever, enunciar ou meditar uma idéia que encontramos, em um jornal italiano ou brasileiro, sob uma outra forma, produzida em um contexto diferente por alguém com quem não temos nada a ver. São lugares comuns. Isto é, lugares onde um pensamento do mundo confirma um pensamento do mundo.

O objeto maior de toda e qualquer literatura que se possa propor é o que chamo de “caos-mundo”, e vamos ver como esta verdade se articula para mim. Podemos considerar como certeza que mesmo quando a literatura explo-

rava os recônditos mais secretamente preservados do ser humano e disso se servia, negligenciando conseqüentemente essa relação do mundo de que falo, a literatura sempre defendeu — o que me parece evidente — uma concepção do mundo. Sob o poema aparentemente mais claro, pulsa em surdina uma visão do mundo. O poeta sempre reivindicou para o seu conhecimento essa relação com a “totalidade-mundo” que autoriza, ela, e apenas ela, as suas mais inocentes inflexões. Mas é apenas nos dias de hoje, graças à totalidade-mundo concreta e geograficamente realizada, que essa visão de mundo, que antes na literatura era “profética”, pode manifestar-se ou exercer-se, tomando como objeto verdadeiramente aquilo que antes era apenas a sua pretensão. Quando digo isso, não tenho a intenção de projetar a literatura em uma espécie de generalização abstrata. Praticar uma poética da totalidade-mundo, é unir de maneira remissível o lugar, de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo, e inversamente. Ou seja, a literatura não é produzida em suspensão, não se trata de algo em suspensão no ar. Ela provém de um lugar, há um lugar incontornável de emissão da obra literária. Mas, em nossos dias, a obra literária convirá tanto mais ao lugar quanto mais estabelecer uma relação entre esse lugar e a totalidade-mundo.

Uma equivalência me permitirá abordar melhor essa nova dimensão da literatura. Penso no destino dos grandes livros que marcaram o início das comunidades humanas. E no início de todas essas comunidades está presente, evi-

dentemente, de maneira irresistível, o grito poético. Estou me referindo a comunidades que já se constituíram há um ou vários milênios e que por comodidade chamarei de comunidades atávicas. Penso que já evoquei esse tema em outro momento, no qual mostrei a diferença entre as comunidades atávicas baseadas na idéia de Gênese, isto é, de uma criação do mundo, e na idéia de uma filiação, ou seja, de um elo contínuo do presente da comunidade com essa Gênese (considero como comunidades atávicas as antigas comunidades da Ásia, da África Negra, da Europa, bem como as culturas ameríndias) e as culturas compostas nascidas da criouliização, nas quais toda e qualquer idéia de uma Gênese só pode ser ou ter sido importada, adotada ou imposta: a verdadeira Gênese dos povos do Caribe dá-se no ventre do navio negreiro e o no antro da Plantação.

E o grito poético está presente no início da formação de todas essas comunidades atávicas: o Antigo Testamento, a *Iliada* e a *Odisséia*, a *Canção de Rolando*, os *Nibelungen*, o *Kalevala* finlandês, os livros sagrados da Índia, as Sagas islandesas, o *Popol Vuh* e o *Chilam Balam* dos ameríndios.

Hegel, no capítulo três de sua *Estética*, caracteriza essa literatura épica como uma literatura da consciência da comunidade, mas da consciência ainda ingênua, isto é, não ainda política, em um momento em que a comunidade não está certa de sua ordem, em um momento em que esta necessita sentir-se segura em relação a essa ordem (seja no caso da *Iliada*, da *Canção de Rolando* ou do Antigo Testamento). Ora, esse grito poético da consciência incipiente é também o grito de uma consciência excludente. Isso significa que o

ÉPICO

Épico Ocidente

O épico tradicional reúne tudo aquilo que constitui a comunidade e exclui tudo aquilo que não é ela. É certo que isso é ainda mais verdadeiro no que concerne outras criações do épico, que são, poderíamos dizer, mais imperiais, como a *Eneida* para o Império romano, a *Divina Comédia* para o mundo católico; ou em se tratando de criações mais secretamente pungentes como *Les Tragiques* de Agrippa d'Aubigné, por exemplo, para a consciência protestante. Essas comunidades que se iniciam modelam e projetam um grito poético cuja função é reunir a morada, o lugar e a natureza da comunidade; e essa mesma função exclui da comunidade aquilo que não é ela. É a partir dessas poéticas comunitárias que as formas diferenciadas da literatura se estabelecem: o lírico, o filosófico, o teatral, o romanesco, etc. Todas essas variedades incipientes de grito poético reúnem, modelam a matéria de uma comunidade ameaçada. Porque penso que o épico – e talvez eu já tenha dito isso – é aquilo que é gritado quando a comunidade, que ainda não está segura de sua identidade, necessita tradicionalmente desse grito para afirmar-se em face de uma ameaça. Acreditou-se sempre que o épico correspondesse a exultação da vitória, e penso que o épico é o canto redentor da derrota ou da vitória ambígua. É absolutamente certo que “*Roncevaux*” corresponde a uma derrota de Carlos Magno, e que a partir dessa derrota a comunidade reforma o acontecimento com o objetivo de exorcizar essa derrota. Toda vez que refletimos sobre o épico, observamos que essa necessidade de afirmação da comunidade está presente. Na *Iliada*, por exemplo, a vitória dos gregos não

44 / necessidade de afirmação da comunidade

corresponde a um triunfo, pois fundamenta-se em um subterfúgio. Se o astuto Ulisses não tivesse existido, eles ainda estariam em volta das muralhas de Tróia até os nossos dias. Não se trata de uma vitória, mas sim de um subterfúgio. E na *Odisséia*, o épico é amargo. Quando Ulisses retorna à sua casa só é reconhecido por seu cão. Da mesma forma, nas sagas da Islândia, a fatalidade que pesa sobre os heróis é motivo de uma extraordinária lamentação.

Penso que essa forma de literatura, que é sem dúvida a mais bem-sucedida que conhecemos, apesar dos desenvolvimentos das literaturas subsequentes, resume o que acontecerá no campo literário. Porque, a partir daí, toda e qualquer literatura será considerada pela comunidade, como tendo sido ditada na língua (do deus) da comunidade. Não se trata da língua do deus ou dos deuses das outras comunidades e, literariamente, a língua vai adquirir uma função de absoluto e de sacralização cujas consequências são visíveis até os nossos dias. Justamente, a que estamos assistindo nos dias de hoje? Ao difícil nascimento de uma outra espécie de comunidade, feita da totalidade realizada de todas as comunidades do mundo, realizada através do conflito, da exclusão, do massacre, da intolerância mas ainda assim realizada: estamos em sintonia com a totalidade-mundo, estamos dentro dela, pois ela deixou de ser um sonho. Aquilo que para o poeta tradicional era um sonho unitário ou universalizador, torna-se para nós um difícil mergulho no caos-mundo.

caos-mundo

No que concerne à noção de caos, quando digo caos-mundo, vou repetir uma vez mais o que já expliquei a propósito da criouliização: existe caos-mundo porque existe imprevisível. É a noção de imprevisibilidade da relação mundial que cria e determina a noção de caos-mundo. Desse nascimento difícil de uma outra espécie de participação comunitária em uma cidade impossível que se chamou de Aldeia-terra (mas toda aldeia supõe ainda um Centro hegemônico) temos uma consciência que não é mais ingênua, como nos primeiros textos fundadores das comunidades do mundo, porque essa questão já foi pensada do ponto de vista político; não podemos portanto, abordá-la sem considerá-la sob esse ângulo. Nossa consciência no que tange a esse difícil nascimento não é mais ingênua, mas sim angustiada. Por que essa angústia em face da realidade do caos-mundo? Por que nos damos conta de que a consciência não mais ingênua dessa totalidade não pode mais ser excludente, não pode mais contar com essa segurança que proporcionava, na Iliada ou no Antigo Testamento, a certeza da comunidade elcíta estabelecendo-se em uma terra eleita, que assim se tornava seu território. Isso porque à consciência não mais ingênua dessa comunidade nova e total se apresenta a seguinte pergunta: como ser si mesmo sem fechar-se ao outro; e como consentir na existência do outro, na existência de todos os outros, sem renunciar a si mesmo? Essa é a questão que perturba o poeta e que este necessita debater quando está em sintonia com sua comunidade, quando está em sintonia com a comunidade que deve defender, porque trata-se, e isso é o que, mais

frequentemente acontece, de uma comunidade ameaçada atualmente no mundo. Mas deve defendê-la não mais baseado no sonho de uma totalidade-mundo já universalmente alcançada (como no tempo em que essa totalidade-mundo era ainda um sonho); deve defendê-la dentro da realidade de um caos-mundo que não mais permite o universal generalizante.

Há essa angústia da relação de si com o outro, e há uma outra questão, uma outra angústia: será que não percebermos que não conseguimos mais assegurar a unicidade formal da língua-escrita e que todos temos que inventar formas múltiplas cuja necessidade barroca nos assusta no abundante panorama atual de todas as línguas do mundo, e no exato momento em que estamos dando uma guinada, ou seja, estamos vivenciando a passagem da escrita à oralidade, e não mais da oralidade à escrita? Assim, essas duas questões estão interligadas. A escrita, ditada por deus, está associada à transcendência, está associada à imobilidade do corpo, está associada a uma espécie de tradição de encadeamento que chamariamos de pensamento linear. A oralidade, o movimento do corpo se manifestam na repetição, na redundância, na preponderância do ritmo, na renovação das assonâncias e tudo isso se dá bem longe do pensamento da transcendência, e da segurança que o pensamento da transcendência continha, bem como dos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como que naturalmente.

Neste ponto de nossa reflexão ou de nossa meditação ou de nosso devaneio, não podemos deixar de ver que,

REPETIÇÃO / ORALIDADE
repetição / oralidade
MDE

escrita/oralidade

Relação e relativismo
x absoluto

ORNADA
DE
2 tipos

oralidade

oralidade

ESCRITA
ORALIDADE
O POETA

oralidade

Atualmente, a passagem da escrita à oralidade é uma questão importante, crucial, que nos interroga sobre a questão da transcendência, sobre a questão do absoluto, e sobre a questão da Relação e do relativismo em oposição ao absoluto. Constatamos que a tecnologia leva à oralidade (dizem por toda parte que o livro desaparecerá, etc). Entretanto, constatamos também que culturas orais, civilizações orais ainda ontem amontoadas na face oculta do mundo despontam "na grande cena do mundo". E não podemos deixar de ver, ao escutar a escrita e a oralidade em nossos dias, que existem, na verdade, dois tipos de oralidade. Existe a oralidade difundida pela mídia, que é a oralidade da standardização, e a oralidade da banalização. E há também uma outra forma de oralidade, fremente e criativa, e que corresponde àquela dessas culturas que surgem atualmente na "grande cena do mundo" e que, por outro lado, não adotam, preferencialmente, o caminho de utilização do instrumento da escrita, mas que se utilizam também dos meios oferecidos pelo cinema, pela criação plástica, etc. E nem por isso deixam de ser culturas orais e de manifestações da oralidade. Penso, por exemplo, que a pintura camponesa haitiana, que, erroneamente, chamam de pintura "naïve", é a pintura da língua crioula e que existe uma relação entre a oralidade crioula do Haiti e essa pintura haitiana. A questão sobre a escrita e a oralidade gera, nos dias de hoje, uma situação de angústia vivificante para o poeta, o escritor. Estes necessitam enfrentar duas problemáticas que estão interligadas: a primeira é a expressão de sua comunidade dentro de uma relação com a totalidade-mundo, e a

comunidade/mundo

absoluto/não-absoluto
ser/não-ser/o poeta

ANGÚSTIA
CRIATIVA

linguagem

segunda é a expressão de sua comunidade dentro de uma busca de absoluto e de não-absoluto, ou de escrita e de oralidade, ao mesmo tempo. O poeta necessita realizar a síntese de tudo isso, e é o que considero como exaltante e complexo no panorama atual das línguas e das literaturas do mundo. Essa angústia criativa é o oposto do pessimismo ou do desespero "metafísicos" que nasceram do pensamento do "ser".

Falo e sobretudo escrevo na presença de todas as línguas do mundo. Muitas línguas morrem hoje no mundo – por exemplo, na África Negra desaparecem línguas devido ao fato de que aqueles que as utilizam são absorvidos por uma comunidade nacional mais ampla, ou porque a língua em questão não é mais uma língua de produção dos camponeses, ou simplesmente, porque se tornou improdutiva, e então está corroída; ou ainda, pura e simplesmente, porque aqueles que a utilizam desaparecem fisicamente do país onde viviam – mas sabemos que escrevemos na presença de todas as línguas do mundo, mesmo se não conhecemos nenhuma delas. Por exemplo, sou pessoalmente impregnado, poeticamente impregnado dessa necessidade, quando, na verdade, tenho uma terrível dificuldade de falar uma outra língua que não aquelas que uso (o crioulo e o francês). Mas escrever na presença de todas as línguas do mundo não significa conhecer todas as línguas do mundo. Significa que no contexto atual das literaturas e da relação da poética com o caos-mundo, não posso mais escrever de maneira monolíngüe. O que quero dizer é que deporto e desarrumo minha língua, não elaborando sínteses, mas sim

através de aberturas lingüísticas que me permitem conceber as relações das línguas entre si em nossos dias, na superfície da terra – relações de dominação, de convivência, de absorção, de opressão, de erosão, de tangência, etc. –, como em um imenso *drama*, em uma imensa tragédia de que minha própria língua não pode ficar isenta e salva. E, por conseguinte, não posso escrever minha língua de maneira monolíngüe; escrevo-a na presença dessa tragédia, na presença desse drama. Não salvaremos uma língua do mundo deixando morrer as demais. Ou seja, na atual relação dramática entre as línguas, da mesma forma como não escrevo mais de maneira monolíngüe, não posso mais defender minha língua de maneira monolíngüe. É preciso que eu a defenda tendo consciência de que ela não é a única ameaçada no mundo (e isso, mesmo que a língua crioula seja aquela que mais me interessa – se desejarem poderemos reservar para o momento da discussão a pergunta que vão me fazer: por que o senhor não escreve em crioulo, se essa é a sua língua materna?).

Abre-se uma nova perspectiva para o antilhano que sou, pertencente a um país onde existe uma língua dominante, a língua francesa, e uma língua dominada, a língua crioula; é que dentro da tragédia mundial das línguas, nas Antilhas, a língua francesa e a língua crioula são, afinal, solidárias. Uma domina a outra, mas foi necessário nos esforçarmos para considerar que essa dominação, que é real, é uma dominação que está em segundo, ou mesmo em terceiro plano dentro da tragédia mundial das línguas. Chegamos a um momento da história em que constatamos que o imaginá-

o homem / as línguas do mundo

rio do homem necessita de todas as línguas do mundo, e que em consequência disso, no lugar incontornável de onde se dá a emissão da obra literária, nas Antilhas, o imaginário do homem antilhano precisa da língua crioula e da língua francesa. Isso explica, aliás, porque nunca pude aceitar essa espécie de vaga adesão representada pela francofonia. Essa dimensão incontornável deve estar inscrita na prática e na aprendizagem de toda língua. Gostaria de repetir que o multilingüismo não supõe a coexistência das línguas nem o conhecimento de várias línguas, mas a presença das línguas do mundo na prática de sua própria língua; é isso que chamo de multilingüismo.

Daí a necessidade de se fazer uma distinção entre a língua que usamos e a linguagem, isto é, a relação que construímos com as palavras, em matéria de literatura e de poesia. Vou resumir dizendo que a defesa da língua é irremediável porque é através dessa defesa que conseguimos nos opor à estandardização, estandardização que poderia, por exemplo, ser proveniente de uma universalização do anglo-americano básico. Repito que, se por acaso essa estandardização se estabelecesse no mundo, não seriam apenas a língua francesa ou a língua italiana ou a língua crioula que estariam ameaçadas, mas sim, primeiramente, a língua inglesa, porque esta deixaria de ser uma língua com suas obscuridades, suas fraquezas, seus triunfos, seus impulsos, seus vigores, seus recuos e suas diversidades; deixaria de ser a língua do camponês, a língua do escritor, a língua do homem do porto, etc. Tudo isso desapareceria, a

universalização /
estandardização da língua inglesa

língua deixaria de ser viva e se tornaria uma espécie de código internacional, um esperanto. Se a língua inglesa fosse a minha língua, eu estaria preocupado em relação à universalização e à estandardização do anglo-americano.

A defesa da língua é incontornável e é através dessa defesa que nos opomos à estandardização. E é também através dessa defesa que nos opomos à diluição, porque, retomando aquilo sobre o que já insisti, a poética da Relação não é uma poética do magma, do indiferenciado, do neutro. Para que haja relação é preciso que haja duas ou várias identidades ou entidades donas de si e que aceitem transformar-se ao permutar com o outro. Segunda consideração: a defesa de uma língua específica, vamos repetir, passa pela defesa de todas as línguas do mundo. Mas a construção de uma linguagem na língua que usamos permite-nos abrir nosso olhar para o caos-mundo, pois isso estabelece relações entre línguas possíveis do mundo. Consideremos o caso antilhano. No caso antilhano, uma linguagem é a manifestação de nossa relação com a língua, de nossa atitude em relação ao mundo, atitude de confiança ou de reserva, de profusão ou de silêncio, de abertura para o mundo ou de fechamento, de adaptação das técnicas da oralidade ou de compressão em torno das exigências seculares da escrita, ou ainda de uma atitude de simbiose em relação a tudo isso. Dessa maneira, surgiu no Caribe uma linguagem que tece uma trama através das línguas inglesa, francesa, espanhola, crioula do universo do Caribe e talvez também da América do Sul. Alejo Carpentier me dizia em uma conversa que tivemos pouco tempo antes de sua mor-

2 ou várias
IDENTIDADES
Relações

Alejo Carpentier

o contador de histórias /
deriva / acumulações
barroco / circularidade / repetição / narrativa

te: "Nós, caribenhos, escrevemos em quatro ou cinco línguas diferentes mas temos a mesma linguagem." A arte do contador de histórias crioulo é feita de derivas e ao mesmo tempo de acumulações, com a presença desse lado barroco da frase e do período, essas distorções do discurso onde o que é inserido funciona como uma respiração natural, essa circularidade da narrativa e essa incansável repetição do tema. Tudo isso converge para uma linguagem que corre através das línguas do Caribe: inglesa, crioula, espanhola ou francesa, e está presente tanto em Carpentier, quanto em Walcott ou em escritores francófonos da Martinica, de Guadalupe ou do Haiti. E o maravilhoso é que essa exploração de uma linguagem através das diversas línguas utilizadas, e para além delas, não perverte em nada nenhuma dessas línguas e acrescenta a cada uma delas, convocando-as todas em um ponto focal, um lugar de mistério ou de magia onde, se encontrando, elas enfim se "compreendem".

No passado, no tempo desses livros fundadores dos quais falava e de todas as literaturas que deles provieram, o pensamento — o que chamo de pensamento de sistema — organizou, estudou, projetou essas repercussões lentas e insensíveis entre as línguas — previu e colocou dentro de uma perspectiva ideológica o movimento do mundo que ele regia legitimamente. Em nossos dias, 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, ameaçado, mas sintonizado com o caos-mundo e seus im-

previstos, se desenvolve 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", ou seja, um pensamento não sistemático, indutivo, que explora o imprevisto da totalidade-mundo, e que sintoniza, harmoniza 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", se constituem em regiões para além das fronteiras nacionais. E penso que se trata de um termo que precisamos restabelecer dentro de sua dignidade, o termo região. A Europa se torna um arquipélago. As regiões linguísticas, as regiões culturais, para além das barreiras das nações, são ilhas, mas ilhas abertas, e essa é a principal condição para a sua sobrevivência. O pensamento de sistema, o pensamento continental, o antigo pensamento ideológico baseado na previsão do mundo avaliava as línguas que não fossem línguas francas – que doravante chamaremos de línguas regionais, se atribuirmos um sentido novo, exaustivo, ao termo região – como línguas do enclausuramento, línguas voltadas para o seu próprio umbigo, línguas da folclorização e do particularismo ineficiente. Isso, imediatamente, nos impõe deveres e a conclusão a que chegamos é a seguinte: seria necessário que todas elas se entendessem através do espaço, nos três sentidos do termo entender; ou seja, que se ouvissem, que se compreendessem e se harmonizassem. Ouvir o outro, os outros, é ampliar a dimensão espiritual de sua própria língua.

O outro/os outros

gua, ou seja, colocá-la em relação. Compreender o outro, os outros, é aceitar que a verdade de outro lugar se justaponha à verdade daqui. E harmonizar-se ao outro, é aceitar acrescentar às estratégias particulares desenvolvidas em favor de cada língua regional ou nacional, estratégias de conjunto que seriam discutidas em comum. Tenho a impressão de que no panorama atual do mundo, é a missão do poeta, do escritor e do intelectual refletir e avançar propostas, considerando todas essas coordenadas, todas essas relações, todos esses entrelaçamentos que envolvem a questão das línguas.

A MISSÃO DO POETA...

Para terminar, gostaria de fazer algumas breves considerações sobre o que considero como uma das artes futuras das mais importantes: a arte da tradução. Doravante, o que toda tradução sugere em seu princípio mesmo, através da própria passagem que ela realizaria de uma língua para a outra, é a soberania de todas as línguas do mundo. E, por essa razão, a tradução é o indício e a evidência de que temos que conceber em nosso imaginário essa totalidade das línguas. Da mesma forma que o escritor realiza essa totalidade, doravante, através da prática de sua língua de expressão, o tradutor manifesta essa totalidade através da passagem de uma língua para uma outra, sendo confrontado com a unicidade de cada uma dessas línguas. Assim como no nosso caos-mundo não salvaremos nenhuma língua do mundo deixando morrer as outras línguas, da mesma forma o tradutor só saberia estabelecer relação entre dois sistemas de unicidade, entre duas línguas, na presença de todas as outras línguas, pois essas são fortes em seu imaginário.

TRADUÇÃO

solutor
crioulização
o tradutor

arte da fuga / tradução

tradução

fuga
a beleza

rio, e isso seria verdade mesmo que o tradutor não conhecesse nenhuma outra língua além das que traduz. O que isso significa, senão que o tradutor inventa uma linguagem necessária de uma língua para a outra, assim como o poeta inventa uma linguagem em sua própria língua? Uma língua necessária de uma língua para a outra, uma linguagem comum às duas línguas, mas, de uma certa forma, imprevisível em relação tanto a uma como à outra. A linguagem do tradutor age como a crioulização e como a Relação no mundo, ou seja, essa linguagem produz imprevisível. Arte do imaginário, nesse sentido, a tradução é uma verdadeira operação de crioulização, doravante uma prática nova e inevitável da preciosa mestiçagem cultural. Arte do cruzamento das mestiçagens que aspiram à totalidade-mundo, arte da vertigem e da salutar errância, a tradução inscreve-se, dessa maneira, e cada vez mais, na multiplicidade de nosso mundo. E, por conseguinte, a tradução encontra-se entre as espécies mais importantes desse novo pensamento arquipélago. Arte da fuga de uma língua a outra, sem que, no entanto, a primeira se apague, e sem que a segunda renuncie a apresentar-se. Mas arte da fuga também, porque cada tradução, em nossos dias, acompanha a rede de todas as traduções possíveis de toda língua em toda e qualquer língua.

Se é verdade que com toda língua que desaparece, desaparece uma parte do imaginário humano, a tradução de toda e qualquer língua enriquece esse imaginário de maneira errante e fixa ao mesmo tempo. A tradução é fuga, o que significa, de uma forma belíssima, renúncia. O que talvez seja mais necessário adivinhar no ato de traduzir, é a beleza

o imaginário humano
tradução

o poema / tradução
ritmo

dessa renúncia. É bem verdade que o poema, traduzido em uma outra língua, perde algo de seu ritmo, de suas assonâncias, do acaso que, ao mesmo tempo, constitui o acidente e a permanência da escrita. Mas talvez seja necessário consentir nessa renúncia. Porque eu diria que essa renúncia constitui, na totalidade-mundo, a parte de si mesmo que se abandona, em toda e qualquer poética, ao outro. Eu diria que essa renúncia, quando é sustentada por razões e invenções suficientes, quando leva a essa linguagem de comunhão sobre a qual já falei, essa renúncia corresponde à maneira de pensar que apenas roça, toca de leve, ou seja, ela corresponde ao pensamento arquipélago graças ao qual recompomos as paisagens do mundo. Pensamento que, contra todos os pensamentos de sistema, nos ensina o incerto, o ameaçado, mas também a intuição poética na qual avançamos, doravante. A tradução, arte do saber tocar de leve e da aproximação, é uma prática do rastro / resíduo. Contra a absoluta limitação do ser, a arte da tradução contribui para acumular a extensão de todos os sentidos e de todos os existentes do mundo. Rastrear nas línguas, significa rastrear dentro do imprevisível de nossa – doravante – condição comum.

tradução

PERGUNTAS

Pierre Nepveu. – Gostaria de fazer-lhe uma pergunta sobre essa presença das outras línguas. O senhor afirma o seguinte: "Escrevo na presença de todas as línguas do mundo, mesmo se não as conheço."

Como o senhor define essa presença, de que presença se trata, como esta se manifesta, através de que modalidades?

Édouard Glissant. — Ela não se manifesta, evidentemente, de maneira lingüística. O que quero dizer é que nas tradições das literaturas do mundo, quer estas sejam orais ou escritas, a função do poeta sempre foi, por um lado, e mais ou menos visivelmente, a de afirmar a unicidade excludente da comunidade ou daquilo que pode ser considerado como a comunidade, em contraposição a qualquer outra comunidade possível. Por outro lado, parece-me bastante claro que quase todas as literaturas do mundo se basearam na idéia de que a língua da comunidade é uma língua eleita. No Ocidente, e particularmente na Europa, a percepção que se tem da função literária, inconscientemente, é a de que se trata de uma função ditada por algum deus. Chama-se a isso inspiração, dá-se a isso o nome que se quer dar, mas está subentendido que a fala, a língua, foi ditada por um deus, o deus da comunidade, que a língua é transcendente e que a escrita dessa língua é uma transcendência. Em nome dessa transcendência, todas as literaturas orais foram desprezadas, dominadas, oprimidas e jogadas na infernidade, e concebeu-se que toda cultura oral é uma cultura inferiorizada em relação às culturas da escrita. A escrita é o índice da unicidade e do divino. Nesse contexto, o escritor, até o século XIX, escreve de maneira monolingüística. Imaginem que Voltaire considerava que Shakespeare era “selvagem”, imaginem que pessoas tão inteligentes quanto os escritores ingleses da mesma época, diziam que Racine era uma mulherzinha, porque era impossível conceber-se

Shakespeare dentro da poética da língua francesa e porque era impossível, para um inglês, conceber Racine: os escritores maçavam seu caminho monolingüístico. 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. Quando uma borboleta bate as asas na Bolsa de Tóquio, acontecem catástrofes “ecológicas” na Bolsa de Londres ou de Paris. 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 — há pessoas que aceitam e pessoas que não aceitam — sou determinado por um certo número de relações que ocorrem no mundo. Toda vez que estive na Califórnia, tive medo dos terremotos. Ora, há terremotos em meu país e quando estou em meu país não sinto medo. Mas quando estou na Califórnia tenho medo dos terremotos, porque vi terremotos na Califórnia mostrados na televisão, mas nunca vi terremotos em meu país na televisão. E não tenho medo dos terremotos em meu país. Quando estou na Martinica, não penso nunca nos terremotos. E quando acontece o terremoto, não entro em pânico: tento ficar ao ar livre, tento não ficar debaixo de uma viga; sei mais ou menos o que é preciso fazer. Da mesma forma que sabemos lutar, uma noite inteira se preciso for, contra um ciclone, e sabemos o que é necessário fazer. Mas quando estou na Califórnia, em

um hotel, e que sinto o estrondo do terremoto, entro em pânico, porque existe esse problema da relação na sensibilidade, da relação na cultura. Não se trata mais da relação política, econômica ou militar, mas há essa coisa que acontece, que me impregna, quer eu queira, quer não. E se eu escrever um texto na Califórnia, sem dúvida alguma ele será diferente de um texto que eu venha a escrever na Martinica. O primeiro ficará sempre ameaçado pela eventualidade de um terremoto. Ele terá uma outra conotação; não escrevo mais de maneira monolingüística. Escrevo com esse nó de relações, e repito que não se trata de uma questão de conhecimento das línguas nem de prática das línguas. A língua que mais gosto de falar é a língua italiana, porque quando falo italiano, o fato de cometer erros não me deixa consternado. Cometer erros em italiano, me é completamente indiferente; falar italiano para mim é um prazer imenso, e cometer erros ou não, deixa-me indiferente. Mas quando falo em inglês, digo a mim mesmo Oh! Oh!, talvez eu tenha feito um erro aqui. Há algo que de repente me inibe. Esse é o problema da Relação (acrescida talvez da carga de prevenções que trago em mim), que não tem nada a ver com o fato de falar ou não uma língua, de conhecer ou não, de ser obrigado ou não a falar uma língua, mas que corresponde à situação atual do mundo, à situação atual da relação cultural e à relação de sensibilidade, de estética (e de línguas) no mundo atual. E é por isso que eu digo que escrevo na presença de todas as línguas do mundo. Uma vez, em Estrasburgo, durante uma das sessões do Parlamento In-

ternacional dos escritores, fizemos uma leitura de poesia que foi belíssima e nessa leitura, li na tradução francesa textos de Beidao que é um poeta chinês, e este leu seu texto em chinês; e Adonis leu uma tradução em árabe que ele havia feito de um de meus textos, e li meus textos das obras poéticas *Indes* ou *Sel noir*, não me lembro mais quais das duas, em francês. E Adonis leu seus textos em árabe, e uma outra pessoa leu a tradução para o francês desses textos. Estavam também presentes um poeta de língua francesa, André Velter, e um poeta de língua hebraica, Nathan Zach, que trocaram seus textos e suas traduções com os outros. Estávamos dentro de uma igreja e era incrível. Havia uma espécie de silêncio e de aura e todos sintonizavam com todos. É claro que precisamos da tradução para conseguir isso. Mas ouvíamos as palavras e compreendíamos sem compreender. Ali, naquele momento, cresceu algo de novo na cena do mundo, algo que precisamos considerar quando refletimos sobre a poética atual.

→ Q. — O senhor falou de criouliização e falou também de barroco. Não sei se essas duas noções são co-extensíveis para o senhor, ou se o senhor estabelece uma demarcação. Penso que existe uma especificidade da criouliização que viria, em primeiro lugar, da natureza das culturas que se encontram, se entrelaçam; em segundo lugar, que viria também do contexto físico, e, em terceiro lugar, da força que realizou essa mestiçagem. O que quero dizer é que na poética antilhana, por exemplo, existe o fato da violência da colonização que faz com que essa poética tenha a sua especificidade. Há violência por toda parte, qualquer que seja a forma do encontro, mas penso que a violência que

realizou a mestiçagem nas Antilhas dá à poética antilhana um caráter específico. Será que estou equivocado?

É. G. — As duas afirmativas são verdadeiras. A relação que o senhor estabelece é que talvez não o seja. A crioulização é sempre uma manifestação do barroco porque o barroco é o que se opõe, digamos, ao clássico. E o que é o classicismo? Para qualquer literatura, qualquer cultura? É o momento em que essa cultura, em que essa literatura propõe seus valores particulares como valores universais. O barroco é o anticlassicismo, ou seja, 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 qualquer valor particular possa legitimamente se considerar ou se apresentar e se impor como valor universal. Esse pode impor-se como valor universal pela força, mas não pode impor-se como valor universal através da legitimidade. É isso que o pensamento barroco diz e, nesse sentido, todo processo de crioulização é uma forma de barroco em pleno processo de elaboração, 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. Mas a crioulização pode realizar-se a partir de formas violentas, ou não. Não

A Crioulização/barroco

sei se existe um privilégio da violência na crioulização. Não acredito que haja. A crioulização compreende a violência no sentido total da palavra compreender, ou seja, ela integra a violência. O fato de que tenha havido violência no sistema de plantações não significa que não houve crioulização. Ao contrário. E nesse ponto concordo com o que disse. Agora, será que isso traz um privilégio? É verdade que isso determina uma característica, mas não acredito que essa característica seja um privilégio. Ou seja, pode haver crioulizações sem violência, parece-me que pode haver crioulizações sem violência. Entretanto, estou procurando exemplos e não encontro!

Q. — Gostaria de que o senhor nos falasse um pouco mais sobre a sua escolha da língua francesa em relação à língua crioula. E gostaria de saber se suas obras foram traduzidas em língua crioula.

É. G. — Certos poemas sim, foram traduzidos por poetas crioulos. Vou responder-lhe servindo-me de algo que se passou comigo. Depois, talvez faça algumas considerações. Às vezes acontece que poetas crioulofones, por exemplo em Guadalupe, me dizem o seguinte: se você não tivesse, juntamente com outros poetas, desarrumado, perturbado, desmantelado a língua francesa em seus livros, talvez não tivéssemos ousado escrever em crioulo porque ficaríamos perplexos diante da idéia de "desrespeitar", como se diz nas Antilhas, essa língua francesa. Ou seja, a "crioulização" da língua francesa caminha junto com a liberação da língua crioula.

Penso que na Martinica e em Guadalupe somos realmente – talvez menos no Haiti, atualmente, – uma sociedade de bilingüe, ou seja, existe realmente uma presença da língua crioula que é falada por 100% da população, e existe realmente uma presença da língua francesa que é falada por 95% da população. É isso que faz com que a língua crioula seja, ao mesmo tempo, tangente ao francês (já abordamos essa questão em outra ocasião: trata-se de um vocabulário que era falado por marinheiros da Bretanha e da Normandia no século XVII, combinado com uma sintaxe que não tinha nada a ver com esse vocabulário; provavelmente uma síntese das sintaxes da costa oeste da África Negra), e essa tangência do crioulo ao francês constitui a originalidade das culturas antilhanas francófonas: precisamos opacificar a língua crioula em relação ao francês ou desestruturar o francês em relação à língua crioula para conseguirmos ter o domínio sobre as duas línguas, para conseguirmos escapar ao que chamamos de “petit nègre”, ou seja, um falar rudimentar. Precisamos, portanto, constituir muito bem a originalidade do crioulo em relação ao francês e a originalidade do francês em relação ao crioulo (a crioulização não é, de modo algum, uma mistura indefinida). Foi isso que tentei empreender em meu trabalho literário. Tenho a impressão de que se trata de uma questão de geração: talvez se eu tivesse vinte anos hoje começaria escrevendo em crioulo. Mas uma parte do trabalho de literatura que realizei tinha a ver com o fato de praticar essa poética de “des-tangência” da língua crioula e da língua francesa.

Q. – O senhor falou sobre a concordância entre a oralidade e a escrita, e, dando continuidade ao que disse ainda há pouco, perguntaria o seguinte: as obras de Confiant, de Chamoiseau se inscrevem dentro dessa esfera de influência? Como, por exemplo, o romance Texaco, de Chamoiseau, etc.

É.G. – Provavelmente, mas não tenho certeza. Precisávamos de uma longa discussão. Leio Éloges, de Saint-John Perse, e vejo como o texto é em parte “crioulizante”, mas a crioulização está escondida no texto. O poeta pratica a crioulização mas a oculta. Diz, por exemplo, a propósito de um espetáculo do mar: “Ces cayes, nos maisons”, (“Estas “cayes”, nossas casas”), etc. Uma “caye”, é um afloramento de rochedos à superfície do mar, ou a espuma que se esbarronda contra esse afloramento de rochedos. Os pescadores vão até lá porque há peixes nas rochas mais ou menos a um quilometro das praias... “Estas cayes, nossas casas...” Ninguém se dá conta. Mas “caye” no crioulo da Martinica significa “choupana”, ou seja, “casa”. E ninguém percebe que ele está dizendo: “Estas choupanas, nossas casas...” e o texto continua. Isso significa que o autor propõe uma crioulização e a camufla! Trata-se de uma aposição que o leitor, se quiser, considera, mas que não considera se assim o desejar; ele a vê, caso queira, ou não a vê, se assim o desejar. E assim, há dezenas de exemplos em Saint-John Perse. Existem as crioulizações evidentes: quando diz, por exemplo: “pour moi, j’ai retiré mes pieds” (“quanto a mim, retirei meus pés”) que é a tradução literal da expressão crioula “man tiré pyé moin”. A crioulização

é evidente. Mas existem outras crioulições, como quando o autor diz por exemplo: "Ces filles, là..." ("Essas moças, lá...") e que continua. "Tifitala" em língua crioula, e o "là" da língua francesa está inserido como uma crioulição do texto, mas camuflada, ao passo que a crioulição em Chamoiseau e em Confiant é proclamada. Ou seja, trata-se de uma operação diferente; ela é proclamada e passa por todo um sistema evidente e toda uma intenção manifesta. Penso que eu preferiria a poética de Saint-John Perse, de camuflagem da crioulição, a essa prática de proclamação da crioulição do "texto". Mas a abertura da crioulição é infinita; esses escritores dos quais o senhor falou são fundamentalmente imprevisíveis, e ainda nem começamos, verdadeiramente, a apreciar os méritos de tais práticas.

PN. - O senhor diz que tudo é "Relação" e que existe um desequilíbrio lingüístico crioulo-francês, francês-crioulo etc., que é vivenciado de uma maneira difícil, e o senhor citou Shakespeare. Pergunto-me então, em sua descrição desta criação lingüística que se dá ao nível das línguas, se não poderíamos citar autores mais populares, por exemplo, os criadores de "rap". Não temos aí um fenômeno muito próximo da crioulição, através da criação de sobrevivência, da antropofagia lingüística? Matamos a língua mas...eu te amo, eu te como e eu te compreendo.

É.G. - Sim, com a diferença de que na linguagem do rap, assim como na linguagem da dub poetry jamaicana, de Michael Smith ou de Linton Kwesi Johnson, e em algumas outras formas de linguagem que aparecem em microclimas

66 a dub poetry jamaicana
MICHAEL SMITH

lingüísticos e culturais, como por exemplo em Miami, há deformação voluntária e agressiva de uma língua no interior de uma língua. Michael Smith ou Linton Kwesi Johnson ou Edward Kamau Braithwaite (o poeta jamaicano) usam - Michael Smith me enviou poemas magníficos - essa língua que é...como podemos chamá-la? Eu dizia um pidgin, mas abandonei rapidamente esse termo, porque quando o propus uma vez em um colóquio na Jamaica, meus amigos jamaicanos protestaram veementemente. E disseram-me que não, que não era possível, que não poderíamos chamar essa língua de um pidgin. Com efeito, não podemos chamar essa língua de um pidgin. Mas trata-se de uma deformação agressiva, cultural, militante, voluntária, no interior de uma língua, bem como de um questionamento da unicidade normativa dessa língua, que são praticados por um grupo de pessoas que conhecemos, e sabemos em que momento começaram essa prática e talvez saibamos em que momento vão terminá-la. Ao passo que a crioulição, repito, intervém quando há duas ou várias áreas lingüísticas heterogêneas que são colocadas em contato, com um resultado que é imprevisível. Ninguém sabe quem pratica a crioulição, não aquela praticada no "texto", mas a crioulição da língua em geral, não se sabe quando a língua crioula nasceu, nem através de quem, nem como. Sabe-se quando o rap nasceu, ou a dub poetry, e através de quem e como. Em outras palavras, no que concerne aos fenômenos de destruição (no bom sentido do termo) produzidos no rap ou na dub poetry ou nas outras formas de expressão dessa natureza, pergunto-me se não poderíamos, por

o rap / a dub poetry 67

exemplo, estabelecer uma relação com o joul* tal como era falado agressivamente, culturalmente, politicamente no Québec. Qualquer que seja a interpretação, no que concerne ao rap ou à dub poetry ou ao joul, trata-se da elaboração do mesmo fenômeno de questionamento da unicidade da língua. E é através desse fenômeno que tais práticas finalmente reencontram as duplicações (as felizes duplicações) das línguas crioulas.

12 mil línguas
6 mil línguas
Gaston Miron. — Não é apenas o poeta que pode salvar uma língua. Concretamente, o que podemos fazer? Nestes últimos tempos li na publicação Le Devoir que cerca de doze mil línguas são faladas no mundo, mas que dentro de um prazo de trinta a cinquenta anos não haverá mais que seis mil línguas; a metade dessas línguas vão desaparecer, isso é uma certeza. O que podemos fazer? Trata-se de um empobrecimento do imaginário que é assustador!

E. G. — Penso tratar-se de duas questões diferentes. Temos, por um lado, a questão do que poderíamos chamar de combates cotidianos, ou seja, quando estamos em um dado lugar, é preciso que adaptemos nossa vida cotidiana às condições desse lugar. E se a vida cotidiana significa lutar por isso ou por aquilo, se a vida cotidiana de um habitante do Québec se expressa através da luta pela preservação da língua falada no Québec, e se a vida cotidiana de um habitante da Martinica se expressa através da luta pela preservação de uma língua crioula, então esse habitante pode

* Joul : Palavra utilizada no Québec para designar globalmente as diferenças (fonéticas, lexicais, sintáticas, e anglicismos) do francês popular canadense. (Dicionário Petit Robert)(N.T.).

lançar mão de todas as formas de estratégia: culturais, políticas, militantes, etc. Mas também penso que esses combates culturais ou políticos que todos já travamos e que continuamos a travar inserem-se dentro de um contexto mundial no qual se torna necessário, ao mesmo tempo em que travamos esse tipo de combate, verter o vapor poético, contribuir para mudar a mentalidade das humanidades, abandonar coisas do tipo "se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, eu estou autorizado a combatê-lo": parece-me ser uma das funções do poeta, e não apenas do poeta, mas do artista, contribuir para transformar esse estado de coisas. Não mais se remeter apenas ao humanismo, à bondade, à tolerância, que são tão fugitivos, mas entrar nas mutações decisivas da pluralidade consentida como tal. Isso vai levar muito tempo, mas dentro da relação mundial, nos dias de hoje, essa é uma das tarefas mais evidentes da literatura, da poesia, da arte, ou seja, a de contribuir, pouco a pouco, para levar as humanidades a admitirem "inconscientemente" que o outro não é o inimigo, que o diferente não me corrói, que se eu me transformo em contato com ele, isso não significa que me diluo nele, etc. No meu entendimento, trata-se de uma outra forma de combate, diferente dos combates cotidianos, e o artista, penso eu, me parece ser um dos mais indicados para essa forma de combate. 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.

o artista / o imaginário do mundo

Cultura e Identidade

Precisamos voltar ao que propus quando abordei a questão das crioulizações no Caribe e nas Américas e, mais especificamente, ao que já sabemos sobre os problemas de identidade. Quando abordei essa questão, eu me baseei na distinção, feita por Deleuze e Guattari, entre a noção de raiz única e a noção de rizoma. Deleuze e Guattari, em um dos capítulos de *Mil Platôs* (que foi publicado primeiramente em formato de bolso, intitulado *Rizomas*), assinalam essa diferença. Estes autores propõem, do ponto de vista do funcionamento do pensamento, o pensamento da raiz e o pensamento do rizoma. A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes. Apliquei essa imagem ao princípio de identidade, e o fiz também em função de uma “categorização das culturas” que me é própria, uma divisão das culturas em culturas *atávicas* e culturas *compósitas*. Creio que já abordei esse assunto em duas ocasiões diferentes. A noção de identidade raiz única, que nem sempre foi uma noção mortal - produziu obras magníficas da história da humanidade - é inseparável da própria natureza daquilo que chamo de

culturas atávicas
→ culturas atávicas. E quando abordei esse assunto, expliquei que, no meu entendimento, a cultura atávica é aquela que parte do princípio de uma Gênese e do princípio de uma filiação, com o objetivo de buscar uma legitimidade sobre uma terra que a partir desse momento se torna território. Proponho a equação "terra eleita = território". Temos conhecimento das destruições étnicas dessa concepção magnífica e mortal. Associei o princípio de uma identidade rizoma à existência de culturas compósitas, ou seja, culturas nas quais se pratica uma crioulização. Mas nessas culturas, muito frequentemente, nós nos encontramos diante de uma oposição entre o atávico e o compósito. Analisei essa questão, por exemplo, a propósito da composição e do povoamento das Américas. Se considerarmos um país como o México, perceberemos imediatamente que existe ali uma cultura atávica, que corresponde à cultura dos ameríndios do México – a cultura dos Chiapas – e uma cultura compósita, que é a cultura geral do país mexicano atual. E percebemos que existe uma oposição entre as duas culturas.

No Canadá e no Quebec, podemos nos perguntar se não houve oposição entre culturas atávicas ameríndias e uma formação social que, sem ser crioulizada ou compósita, não deixa, entretanto, de ser diferente dessas culturas atávicas. E nos países mais recentes ou nos países que vivenciaram a crioulização está sempre presente a questão da oposição entre restos, remanescentes de cultura atávica, e esse processo novo de crioulização. Geralmente, no Caribe, o problema não se apresenta, porque os ameríndios

o caso do Caribe
foram todos exterminados, com exceção de um reduzido número que se encontra em uma reserva da ilha de São Domingos. O remanescente atávico do Caribe passa por uma espécie de rastro/ resíduo inconsciente. Tenho a impressão de que, para nós, crioulos do Caribe, há uma espécie de rastro/ resíduo inconsciente dessa existência ameríndia. Mas, em todo caso, não há conflito étnico porque a própria realidade do atavismo ameríndio desapareceu. Em um de meus livros, *Le Discours antillais*, analisei o caso de um jovem que sofria de uma doença mental e que estava sob cuidados médicos, exercidos de maneira um tanto quanto cega, em Paris. Uma de suas obsessões era supor-se descendente de um grande chefe caraíba. E lembro-me de que, há quarenta ou cinquenta anos, os anilhaos que estavam na França afirmavam de bom grado que eram descendentes dos caraibas para poder escapar à sua parte africana, e da qual, sem dúvida, sentiam vergonha, sob a pressão cultural do colonizador. De toda maneira, nos dias atuais, vemos que nos países de cultura atávica, a oposição étnica conduz frequentemente ao massacre e ao genocídio. E percebemos também que nas Américas a constituição de novos países, ou seja o processo de crioulização, geralmente desestabilizou as culturas atávicas ameríndias. Não sei se esse é o caso do Quebec e do Canadá, mas é o caso do México, do Peru, da Colômbia. No Caribe, temos também o exemplo de populações de cultura atávica que para lá foram deportadas: os hindus, contratados a partir de 1830 como trabalhadores voluntários. Estes resistiram culturalmente, mas também se adaptaram ao seu novo país. Criou-

los e hindus. O problema que temos de enfrentar é como mudar o imaginário, a mentalidade e o intelecto das humanidades de hoje, de tal forma que no interior das culturas atávicas os conflitos étnicos cessem de ser considerados como se fossem inextinguíveis, e que nos países crioulizados os conflitos étnicos e nacionalistas cessem de ser vistos como necessidades impossíveis de serem evitadas.

Entre os mitos que traçaram o caminho da consciência da História com H maiúsculo - estou me referindo ao princípio mesmo das culturas atávicas (uma Gênese e uma filiação) - precisamos distinguir aqueles que poderíamos chamar de mitos fundadores, e os demais - mitos de elucidação, de explicações subterrâneas, de estabelecimento de relação, de estabelecimento de perspectiva - que correspondem aos diversos elementos da estrutura social em uma dada cultura. O principal papel dos mitos fundadores é consagrar a presença de uma comunidade em um território, enraizando essa presença, esse presente a uma Gênese, a uma criação do mundo, através da filiação legítima. O mito fundador tranquiliza obscuramente a comunidade sobre a continuidade sem falhas dessa filiação e a partir daí autoriza essa comunidade a considerar como absolutamente sua essa terra tornada território. Ampliando essa legitimidade - já falamos sobre isso - pode acontecer que, passando do mito à consciência histórica, a comunidade considere que adquiriu o direito de aumentar os limites de seu território. Esse é um dos fundamentos da expansão colonial que surge estreitamente atada à idéia de universal, ou seja, associada antes de tudo à legitimização generalizada

de um absoluto que, primeiramente, fundamentava-se sobre um particular eleito, em um particular eleito. Assim, compreendemos por que é importante que o mito fundador se fundamente em uma Gênese e contenha dois motores, a filiação e a legitimidade, que garantem a força e supõem o objetivo do mito: a legitimação universal da presença da comunidade. Não é esse o modelo de funcionamento do que chamamos História, qualquer que seja, aliás, a filosofia sobre a qual esta se baseie?

Portanto, a História é realmente filha do mito fundador. No caminho que leva à História, o mito fundador será acompanhado, depois ocultado, e, em seguida, substituído. Primeiramente, pelos mitos de elucidação, de explicação ou de estabelecimento de perspectiva dos processos sociais e das condições circunvizinhas de uma comunidade; em seguida, pelos contos e narrativas que prefiguram a História; e, enfim, pelos romances, poemas e textos de reflexão que dizem, cantam ou meditam sobre a comunidade. Assim, por toda parte onde aparecem mitos fundadores, no seio dessas culturas que chamo de culturas atávicas, a noção de identidade se desenvolverá em torno do ciclo da filiação e da legitimidade; profundamente, trata-se da raiz única que exclui o outro como participante. Pode-se inferir que será mantida uma concepção (por exemplo da oralidade como prefiguração da abordagem ontológica) que encontrará naturalmente seu término nesta realização do absoluto que as escritas, as escrituras representarão. O que será a consciência histórica, senão o sentimento generalizado de uma missão a ser realizada, uma filiação a ser

mantida, uma legitimidade a ser preservada, um território a ser ampliado? No caso das sociedades nas quais o mito fundador não funciona, senão através de um empréstimo – estou me referindo às sociedades compósitas, às sociedades de crioulação – a noção de identidade se realiza em torno das tramas da Relação que compreende o outro como inferência. Essas culturas começam diretamente pelo conto que, paradoxalmente, já é uma prática do desvio. Assim, o que é desviado pelo conto é a propensão a associar-se a uma Gênese, é a inflexibilidade da filiação, é a sombra projetada das legitimidades fundadoras. Quando a oralidade do conto tiver sua continuidade na fixação da escrita, como acontece com os escritores do Caribe e da América Latina, ela manterá este desvio irradiado que determinará uma outra configuração da escrita, da qual o absoluto ontológico será eliminado. O que será então a consciência histórica, senão a pulsão caótica em direção a essas conjunções de todas as histórias, das quais nenhuma – e esta é uma das maiores qualidades do caos – pode mais prevalecer-se de uma legitimidade de absoluto? Culturas atávicas e culturas compósitas confrontam a mesma situação, e de nada adianta referir-se às primeiras, ou exaltar estas últimas, quando não se tem a intenção de ultrapassar essa polêmica. Em nossos dias temos que conciliar a escrita do mito e a escrita do conto, a memória da Gênese e a pré-ciência da Relação, e essa é uma tarefa difícil. Mas que outra poderia ser mais bela?

Gostaria de citar-lhes um exemplo concreto. O dos roms, ou romas, ou romanis da Europa, ou seja, os ciganos

originários da Romênia. Os roms, digamos ciganos para encurtar o assunto, vão organizar, dentro de dois ou três meses, em Sarajevo uma conferência pela paz. Estou abordando esse assunto porque nos textos que recebi há uma espécie de grandeza de princípio que me pareceu muito pertinente para ilustrar o ponto de vista que acabei de expor-lhes tão resumidamente. Gostaria de ler-lhes algumas passagens, bastante breves mas significativas, desta declaração dos ciganos da Europa ao escreverem para o prefeito de Sarajevo: “Neste milésimo dia de ocupação, queremos reafirmar toda a nossa solidariedade e esperança. É porque acreditamos em uma Sarajevo livre e pluriétnica que lhe pedimos que acolha o Congresso pela paz, cuja iniciativa deve-se à União Internacional dos Ciganos. Antes da guerra, os ciganos de Sarajevo desfrutavam de direitos que não lhes eram concedidos em outras terras, como por exemplo, o direito à sua língua, o acesso ao rádio e à televisão.” Em outra passagem, definem os roms da seguinte forma: “todos aqueles que lutam por uma democracia pluriétnica”. E dizem ainda: “Os Roms são invisíveis nesta guerra assim como em todas as guerras, entretanto, eles eram um milhão na ex-Iugoslávia. O que aconteceu com os roms iugoslavos? Que ajuda internacional receberam quando os bombardeios atingiram Sarajevo e tantos outros lugares? Como se alimentam em época de fome generalizada e de inflação galopante nos países em guerra? Quem pensou em um comboio humanitário destinado aos roms da Bósnia? Que outra cultura se propôs a proporcionar-lhes uma pausa de alguns dias na Europa do oeste entre duas

rajadas de granadas? O que lhes acontecerá no conselho de pacificação da ex-Iugoslávia? Continuarão privados de sua cidadania como os 25% de ciganos da Macedônia atualmente? Como são acolhidos nos locais onde se refugiam? Suas casas continuarão a ser destruídas pelos tratores municipais durante sua ausência, tal como aconteceu no dia 15 de julho de 1994 na cidade de Zrenjanin na Voivodina? Gostaríamos de lembrar que diversas casas pertencentes aos ciganos habitantes da pequena cidade de Baku, situada a 23 quilômetros de Bucareste foram incendiadas e destruídas na noite de 7 a 8 de janeiro de 1995, dia da festa religiosa ortodoxa, após um confronto entre habitantes romenos e ciganos sedentários dessa cidadezinha. O conflito de Baku se inscreve em uma série de pelo menos trinta incidentes similares que aconteceram na Romênia desde janeiro de 1990. Em diversos eventos desse tipo, a multidão excitadíssima se dirige às casas das famílias ciganas, ao som de sinos. Esses cenários não são mais que transformações contemporâneas dos *pogroms*, fenômenos antigamente tradicionais na Europa central e oriental. Eles prefiguram a situação geral imposta aos ciganos, que desde sempre acumulam todas as discriminações e, presentemente, todas as "impurezas étnicas". A União dos Ciganos da Romênia convoca esse congresso não para reproduzir uma histórica distinção entre os ciganos e os outros. Muito pelo contrário: ela o faz porque somente a paz devolverá a todos uma cidadania pluriétnica dentro da diversidade de culturas e da igualdade dos direitos. O congresso da paz lançará as premissas desta cidadania pluricultural futura, construída

segundo a imagem da cultura cigana romena: tolerante, mestiça, aberta ao mundo e singular ao mesmo tempo. Utopia à qual os ciganos da Romênia os convidam." Enfatizo "mestiça", "aberta ao mundo" e "singular ao mesmo tempo". Lerei apenas uma das últimas passagens dessa convocação: "A fim de que o congresso não se resuma a um congresso de ciganos da Romênia, nem a um congresso de iugoslavos, convém articular a pluriétnicidade e o futuro de uma política possível; e para isso os senhores são convidados pelos ciganos da Romênia. Coexistência não territorial para além dos espaços insólitos de uma Europa em plena mutação, o Congresso é decididamente político porque reafirma a civilização contra a barbárie, uma civilização - que os ciganos da Romênia vêm lembrar ao mundo - composta de movimento, arte, vida, tolerância, hospitalidade, acolhimento, mestiçagem, criouliização, o que não impede a singularidade e a identidade. Os ciganos da Romênia são uma cultura singular no mundo, diferente de qualquer outra, e entretanto dividem com aqueles que os acolhem um grande número de seus aspectos culturais: a religião, a língua, os hábitos, os destinos locais."

Li essas passagens porque quando expus aos senhores *Criouliizações no Caribe e nas Américas*, nós nos interrogamos sobre a pertinência do termo "criouliização", em se tratando da totalidade-mundo. E reencontro esse termo no texto de convocação solene feito pelos ciganos da Romênia da Europa central - convocação que fazem ao mundo - e reencontro não apenas a idéia de mestiçagem, e na verdade a idéia da identidade rizoma, mas também a

idéia da abertura ao mundo, e enfim a idéia de que tudo isso não é contraditório em relação à singularidade e à identidade. Estou feliz, por um lado, de poder lhes assinalar essa convocação feita pelos ciganos da Romênia, e, por outro, de mostrar-lhes que se trata de um exemplo concreto da necessidade - é óbvio - de darmos respaldo às lutas políticas e sociais nos lugares onde nos encontramos. Mas trata-se também de apontar a necessidade de abrímos o imaginário de cada um de nós para algo novo: não mudaremos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos esse imaginário, e a idéia de que a identidade deva ser uma raiz única, fixa e intolerante.

Interativo
em relação
com o mundo
possível
épico
Viver a totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso, é estabelecer relação e não consagrar exclusão. Penso que a literatura em torno dessa questão da identidade inicia uma época em que ela produzirá épico, um épico novo e contemporâneo. Todas as culturas atávicas vivenciaram um início literário épico. Já citamos os grandes livros fundadores da humanidade. Do Antigo Testamento à *Iliada*, do *Livro dos Mortos* egípcio ao livro indiano *Bhagavad Gîtâ*, etc., das Sagas islandesas à *Canção de Rolando*, da *Eneida* ao *Popol Vuh* ou ao *Chilam Balam* dos ameríndios, e ao *Kalevala* dos finlandeses. Os grandes livros épicos fundadores da humanidade são livros que dão segurança à comunidade quanto ao seu próprio destino e que, conseqüentemente, tendem, não em si mesmos, mas através do uso que deles será feito, a excluir o outro dessa comunidade. Repito "não em si mesmos", porque esses grandes livros fundadores de comunidades, que enraizam as comunidades, são, na ver-

livros de errância

dade, livros de errância. E se examinarmos o Antigo Testamento, a *Iliada*, as sagas, a *Eneida*, logo veremos que esses livros são "completos"; isso porque "dentro mesmo" da vocação para o entaizamento, propõem também, imediatamente, a vocação para a errância. Tenho a impressão de que uma literatura épica nova, contemporânea, começará a despontar a partir do momento em que a totalidade-mundo começar a ser concebida como comunidade nova. Mas temos de considerar que esse épico de uma literatura contemporânea será transmitido, ao contrário dos grandes livros fundadores das humanidades atávicas, através de uma fala multilíngüe "dentro mesmo" da língua na qual for elaborado. Essa literatura épica excluirá também a necessidade de uma vítima expiatória, tal como esta aparece nos livros fundadores da humanidade atávica. A vítima e a expiação permitem excluir aquilo que não é resgatado, ou então "universalizar" de maneira abusiva. A nova literatura épica estabelecerá relação e não exclusão. *RELACÃO EXCLUSÃO*

Finalmente, essa literatura épica talvez faça economia da noção de ser, para surpreender-se com o imaginário do *sendo*, de todos os *sendos* possíveis do mundo, de todos os existentes possíveis do mundo. A questão do ser não se apresenta mais a partir da visão dessa solidão vantajosa à qual havia se reduzido o pensamento do universal. O universal transformou-se em diversidade, e esta o desordena. O que significa que a questão do ser, por si só, não supõe mais a legitimidade, desviada que é pelos assaltos das diversidades concorrentes do nosso mundo. Em outras palavras, o que dita as "regras" não é mais o antigo

→ direito universal, mas o acúmulo das relações. Hoje vemos isto claramente no jogo das políticas internacionais, nas quais o direito, uma vez mais, deve ser dificilmente e aos poucos definido e, em seguida, defendido através da pressão das forças armadas de caráter monolítico, que se opõem à ação das forças subversivas da diversidade, pouco a pouco reduzidas. A constituição desses direitos ou desse novo direito é o próprio indício da caducidade do antigo direito universal que não necessitava justificar o seu alcance "quase ontológico". O novo direito é apenas institucional, armado, e deve levar em conta esse acúmulo das relações. Ou seja, ele não se serve mais da astúcia, não oculta mais, e sublima muito pouco, contrariamente ao que a opressão colonial havia feito. Em todo caso, a questão do ser foi evacuada desse novo direito. O que emerge, sob o espetáculo das hegemonias, é, sem sombra de dúvida, a fratura do universal generalizante e, a priori, a surpresa do sendo, do surgimento do existente, em contraposição à permanência do ser. Tudo isso se sustenta, na minha opinião, no que chamo de pensamento do rastro/ resíduo. O rastro/ resíduo supõe e traz em si a divagação do existente, e não o pensamento do ser. O advento da história está hoje entrincheirado por trás de obscuros retornos, de aparentes reinícios através dos quais os povos e as comunidades que deram vida à idéia de História agitam suas incertezas. Isso, porque confrontaram não apenas o outro, o diferente, mas também – algo ainda mais árduo – as turbulências da extensão. É preciso lembrar que a raiz única tem a pretensão de alcançar a profundidade, ao passo que a raiz rizoma se

expande na extensão. Os espaços brancos dos mapas planetários estão agora entremeados de opacidade, e isso rompeu, para sempre, com o absoluto da História, que significava, primeiramente, projeto e projeção. A partir de então, em seu conceito mesmo, a História se desfaz; e, ao mesmo tempo, ela ruma esses retornos da questão identitária, do nacional, do fundamental, ainda mais sectários porque tornados caducos. Contra as reviravoltas dessas velhas estradas já trilhadas, o rastro/ resíduo é a manifestação fremente do sempre novo. Porque o que ele entreabre não é a terra virgem, a floresta virgem, essa paixão feroz dos descobridores. Na verdade, o rastro/ resíduo não contribui para completar a totalidade, mas permite-nos conceber o indizível dessa totalidade. O sempre novo não é mais o que falta descobrir para completar a totalidade, o que falta descobrir nos espaços brancos do mapa; mas aquilo que nos falta ainda fragilizar para disseminar, verdadeiramente, a totalidade, ou seja, realizá-la totalmente.

O rastro/ resíduo está para a estrada assim como a revolta para a injunção, e a jubilação para o garrote. Ele não é uma mancha de terra, um balbúcio de floresta, mas a inclinação completamente orgânica para uma outra maneira de ser e de conhecer; é a forma que é passagem para esse conhecimento. Não seguimos o rastro/ resíduo para desembocar em confortáveis caminhos; ele devota-se à sua verdade que é a de explodir, de desagregar em tudo a sedutora norma. Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão

das Águas o rastro/ resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros/ resíduos, criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo. As línguas crioulas são rastros/ resíduos singrados na grande bacia do Caribe e do oceano índico. Quando fugiram para as matas, os rastros/ resíduos que seguiram não supunham nem o abandono nem o desespero, e nem tampouco o orgulho ou a vaidade de si mesmo. Os orgulhosos Longoué, personagens de um de meus romances, *Le Quatrième Siècle* (O Quarto século), não conseguiam triunfar sobre os tenazes Bélusc. A "graine-en-bas-feuille" (semente-em-folha-baixa), humilde planta perdida na vegetação de meu país, crescia tanto quanto a orgulhosa "fleur de porcelaine" (flor de porcelana), e esse rastro/ resíduo não pesava sobre a terra como um estigma irreparável. Todos precipitamos em nós mesmos os rastros/ resíduo de nossas histórias ofuscadas; não para propor, em breve, através de desvios um modelo de humanidade que contraporíamos - mas de maneira completamente rastreada - a tantos outros padrões que se esforçam em nos impor. Esse é o desvio que não é nem fuga nem renúncia, mas a arte nova do desatamento do mundo.

O rastro/resíduo não reproduz a vereda inacabada na qual tropeçamos, nem a alameda lavrada que se fecha sobre um território, sobre o grande domínio. É uma maneira opaca de aprender o galho e o vento, ser um si que deriva para o outro, a arca na verdadeira desordem da

utopia, aquilo que não foi sondado, o obscuro da corrente no rio liberado. As paisagens antilhanas determinam as outras ao longe, e, nelas, todo conto cria a sinuosidade de seu rastro/ resíduo singular, de afluentes a rios, estabelecendo correlação; correm, frágeis, e obstinam-se essas ramificações de linguagens interpelando-se. Morros e profundidades resvalam em narrativa, trituram o inexplicado do mundo. Não se subtraíam a esse tema novo que se esforça, não se ofendam com os vocábulos insolentes, nem tampouco com os vocábulos gritados, cobertos de terras demasiadas, de espaços demasiados. Eles soam o improvável e o risco que dividimos juntos. Assim, o pensamento do rastro/ resíduo promete a aliança longe dos sistemas, refuta a possessão, desemboca nestes tempos difratados que as humanidades de hoje multiplicam entre si, em choques e maravilhas.

Essa é a errância violenta do poema.

Essas literaturas das quais pressinto a aparição, essas literaturas do mundo, penso que só serão possíveis se reafirmarmos onde elas se iniciam - no lugar onde estamos e de onde podemos adivinhar o seu aparecimento - o que penso ser e o que chamo, em se tratando de problemas de identidade, de direito de cada um à opacidade.

No encontro planetário das culturas que vivenciamos como se fosse um caos, temos a impressão de ter ficado sem referências. Por toda a parte, para onde voltamos os olhos vemos catástrofe e agonia. Deixamos de ter esperanças em relação ao caos-mundo. Mas é porque ainda tentamos encontrar nesse caos-mundo uma ordem soberana que

reconduziria uma vez mais a totalidade-mundo a uma unidade redutora. Tenhamos a força imaginária e utópica de conceber que ele não significa o caos apocalíptico dos fins de mundo. O caos é belo quando concebemos todos os seus elementos como igualmente necessários. No encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária de conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo. É por isso que reclamo para todos o direito à opacidade. Não preciso mais "compreender" o outro, ou seja, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência, para viver com esse outro ou construir com ele. Nos dias de hoje, o direito à opacidade seria o indício mais evidente da não-barbárie. E eu diria que as literaturas que se perfilam diante de nossos olhos e que já podemos pressentir, serão adornadas com todas as luzes e com todas as opacidades da nossa totalidade-mundo.

PERGUNTAS

Robert Melançon. — Gostaria de retomar a expressão "democracia pluriétnica" que o senhor citou ao ler certas passagens desse belíssimo texto, essa bela convocação feita pelos ciganos da Romênia para que o senhor fosse a Sarajevo. É essa palavra democracia que me incita a propor-lhe ampliar a sua fala para abordar um campo que, sem dúvida, não faz parte desta sua abordagem, ou seja, o campo jurídico ou político. Parece-me que a idéia de cidadania no mundo, a idéia de cidadania tal como havia sido formulada por Locke, por exemplo, e em seguida tal como ela foi parcialmente concretizada pela revolução francesa, essa idéia de que não existe o direito do sangue, mas sim

um direito ao pertencimento e à submissão a um conjunto de leis, parece-me que essa idéia de cidadania está sendo corroída em muitos lugares do mundo, minada por toda espécie de reflexos identitários. Vemos muito bem, em muitos lugares, o direito do solo, que não pode ser considerado como perfeito, sendo atacado mesmo na França, em nome do direito do sangue. Será que poderíamos imaginar para essa cidadania pluricultural aberta, para essa totalidade disseminada que o senhor evocou, um sistema jurídico ou político fraco, ou seja, reencontrar em um sentido diferente, o que o marxismo chamava de enfraquecimento do Estado? Reclamar não o enfraquecimento do Estado, mas o enfraquecimento dos Estados? Sonhar com Estados fracos, com renúncias voluntárias de soberanias estatais... Talvez não haja outros meios para se chegar a essa totalidade disseminada no plano jurídico e político (estou lhe fazendo esta pergunta embora saiba que este não é o seu campo de atuação)?

Édouard Glissant. — Gostaria primeiramente de fazer uma observação. Penso que para combater a expressão "direito do sangue", a expressão "direito do solo" foi muito mal escolhida. Porque ela vem também da idéia de território que uma comunidade constitui para si, com suas fronteiras, e penso que essa idéia é tão "maléfica" quanto aquela do direito do sangue. Penso que seria preciso encontrar uma outra fórmula jurídica, de direito comum ou de direito civil, para substituir a fórmula "direito do solo", pois esta última é tão limitativa, paradoxalmente, quanto a fórmula "direito do sangue".

Em seguida, parece-me que não podemos refletir no plano político sobre a noção de Estado, sem termos apren-

dido a conhecer aquilo que nas culturas do mundo constituiu as transformações desse Estado. Por exemplo, em histórias como a da China ou a da Índia, há experiências do Estado — é claro que não estou me referindo ao império chinês que é bastante monolítico — e relações da sociedade civil com o Estado que ainda não integramos. Parece-me que, quando refletimos sobre a relação da sociedade civil com o Estado, nós o fazemos sempre dentro da perspectiva do direito civil, legislativo ou internacional ocidental. Tenho a impressão de que nos falta algo. Falta diversidade ou abertura quanto a essa noção. É por isso que hesitaria em responder a sua pergunta neste momento, ainda mais porque muitos daqueles que defendem uma sociedade fechada sobre si mesma são também defensores de um enfraquecimento do Estado. Isto acontece em muitos países do mundo. Primeiramente, trata-se de que Estado? Seria necessário aprender com outros lugares, não considerar apenas a filiação ocidental. E, por outro lado, será que o enfraquecimento do Estado constitui um fim em si mesmo? Ou seja, uma sociedade coercitiva não necessitaria de um Estado enfraquecido? É muito provável. Portanto, por essas razões, hesitaria em responder à pergunta. Hesitaria também em definir o que poderia ser uma sociedade pluriétnica. Essa é a posição dos ciganos da Romênia, mas eles são ocidentais. Eles sofreram mas viveram as transformações da história ocidental. E para eles a democracia, mais aquilo que a ela acrescentam (pluriétnica, mestiça, crioula, etc.) pode ser — e na minha opinião deve ser — um ideal, um objetivo, dentro da perspectiva das socieda-

des européias. Não sei se isso seria válido para outras formas de sociedades.

Joël Desrosiers. - Gostaria de fazer-lhe duas perguntas. Vou ser breve. Esta manhã, eu o ouvi falar no rádio sobre estes dois escritores: Saint-John Perse e Faulkner. Fico sempre impressionado com a presença de dois paradigmas em seu pensamento. O primeiro, é o paradigma vegetal: o rizoma, a raiz. O segundo, é o paradigma científico: a teoria do caos, a totalidade-mundo. Minha pergunta tem a ver justamente com a fascinação que o próprio Saint-John Perse tinha pela ciência: para o senhor a ciência é imaginário? Quando o senhor fala do imaginário do mundo, isto corresponderia no fundo a uma espécie de segundo plano do imaginário científico? Que relação o senhor faz entre as figuras da abstração (caos, invariantes, etc) e esse novo imaginário?

É. G. — Penso que há um trajeto da “ciência”, de maneira geral, que nos interessa, do ponto de vista da própria questão da identidade. A ciência ocidental, no seu momento de triunfo, ou seja, quando não duvidava — nem de seu devir, nem de seus métodos — tinha a pretensão de penetrar em profundidade, continuamente — mesmo a preço de dramáticas revoluções do pensamento — em direção a uma verdade que seria a verdade da matéria. E o resultado dessa busca seria, mais dia menos dia, a explicação do universo, do mundo. Era essa a pretensão da ciência ocidental, até o dia em que as revoluções da própria ciência mostraram, a partir da relação de incerteza de Heisenberg, que talvez não pudéssemos chegar “ao fundo da matéria”

— porque Heisenberg explica que as partículas só são visíveis quando iluminadas. Entretanto, quando as iluminamos, alteramos certamente a sua velocidade e a sua orientação e talvez até a sua natureza. Essa relação de incerteza tornou-se um dos lugares-comuns do pensamento contemporâneo, pois existe uma opacidade da matéria que é incontornável, intransponível. / E foi a partir dessa constatação que a ciência ocidental fez sua própria revolução e produziu a parte da ciência que deu origem às ciências do caos, na qual os cientistas renunciaram à linearidade equacional, isto é, à pretensão de descer às profundezas da matéria (ou seja, à raiz única...) em busca de uma verdade que corresponderia à verdade da matéria. Começa-se então a pensar que é preciso descrever o que está na extensão e que é indescritível. É preciso tentar descrevê-lo, sem, entretanto, pretender alcançar um conhecimento absoluto.

Essa evolução da ciência me parece estar relacionada à concepção do ser e do sendo. Em outras palavras, a ciência triunfante teria a ver com a filosofia do ser, e a ciência que duvida, que reduz suas certezas e afirma que circularemos pesquisando na extensão, ou seja, que não nos movimentaremos mais na linearidade, essa ciência teria a ver com os imprevistos do sendo. E é por isso que me interesso por esse processo. Interesso-me por ele como poeta, não tenho nada de cientista. Não tenho nenhuma pretensão quanto a isto. Mas tenho a impressão de que um poeta pode compreender esse processo, essa subversão da ciência ocidental, que na verdade corresponde à Ciência porque é apenas no Ocidente (ao passo que os chineses, por exemplo, in-

ventaram tudo ou quase tudo) que a noção de ciência surge e se fortifica... Mas os senhores também sabem que as ciências do caos confinam com a estética. É perfeitamente normal que haja uma espécie de atração — e aliás me censuram por isso. Em um artigo publicado na França disseram o seguinte: “Ah sim, Glissant e seu caos, a teoria do caos, os senhores conhecem?...” Seria lindo se a teoria fosse minha. Podemos escolher ignorar o caos-mundo, e nesse caso somos propensos (e predispostos) a reproduzir, literalmente, a desordem desse caos-mundo, e tentamos nos fundir em sua força adotando condutas ilusórias de arrebatamento. Podemos, ao contrário, abordá-lo através do imaginário, decifrar sua opacidade — talvez numa tentativa de escapar deste caos-mundo — ou de qualquer forma para nele fazer avançar um rastro frágil mas persistente.

J.D. — Édouard Said, em seu livro Culturas e imperialismos — não sei se foi traduzido para o francês — afirma que a literatura ocidental, os cânones ocidentais, precederam e permitiram através de sua estética a exploração e a submissão do mundo. Ele afirma que as identidades não existem, que estas não são mais do que construções imaginárias. Qual seria a sua reação a esta afirmação, considerando-se a estética que propõe?

É.G. — Estou certamente de acordo. Introduzo algumas nuances. É bem verdade que para conquistar o mundo foi preciso, primeiramente, sonhá-lo. E conseqüentemente, os escritores e os poetas ocidentais puderam ser os precursores da colonização. Podemos citá-los todos: Chateaubriand,

Conrad, etc. Mas existiram também – porque o ocidente não é monolítico – existiram também nas literaturas ocidentais poetas que, sonhando o mundo, protestaram contra a sua colonização: “Os brancos estão chegando...” escrevia Rimbaud. E Aimé Césaire retoma esse tema em “*Et les chiens se taisaient*” (“E os cães se calavam”). Um poeta como Victor Segalen, que era um médico militar, que trabalhava em uma embarcação militar, produz, inventa, imagina e constrói um sistema de pensamento do exotismo no qual combate, simultaneamente, toda e qualquer forma de exotismo e de colonização. Como podemos perceber, as coisas não são claras porque na minha opinião, Segalen é um poeta revolucionário. Honra e respeito a Segalen. Foi o primeiro que abordou a questão da diversidade do mundo, e que combateu o exotismo como uma forma condescendente da colonização; e era médico da administração militar.

Isso significa, então, que não existe maniqueísmo em se tratando desse assunto. Mas cabe ressaltar que é bem verdade que a literatura tradicional no ocidente é uma literatura do ser e do absoluto, e isto pressagia a generalização. As formas de colonização inglesa e francesa, que eram as principais no século XIX, eram as únicas que tinham absoluta certeza de sua legitimidade. Em nossos dias, qualquer país que colonize ou oprima outro país não se sentirá seguro quanto à legitimidade de seu ato. Suponhamos que nos dias de hoje, uma grande potência como a China, a Rússia, os Estados-Unidos, ou o Japão invada outro país. Essa potência não estará segura quanto à sua legitimidade.

E terá que explicá-la. A colonização francesa e a colonização inglesa no século XIX sentiam segurança quanto à sua legitimidade porque era o sistema inteiro (o pensamento do território eleito) que se ampliava até a dimensão do mundo. E quando o mundo foi realizado pela colonização (os colonizadores foram os desbravadores; foram eles que descobriram as costas marítimas, que elaboraram os mapas, etc.), quando tudo isto foi “realizado”, a legitimidade desmoronou-se, porque ela não podia mais se estender. É como se diz de certos pioneiros americanos, que partiram em direção ao oeste, chegaram à costa californiana, não puderam mais avançar e pensaram em suicídio. Houve uma espécie de depressão generalizada. A ampliação, o avanço impetuoso direcionado como uma flecha não era mais possível. Acho que isto aconteceu com as colonizações ocidentais, especialmente com a francesa e a inglesa. Foram combatidas pelos povos, mas também se deprimiram devido a uma perda de legitimidade. Essa é a nuance que eu acrescentaria em relação à posição de Edward Said.

Gaston Miron. – Quase no final, o senhor diz: “Conceber todas as culturas”... “a opacidade”... Não captei toda a frase. Será que poderia reler essa passagem?

É.G. – Ah! Sim... “No encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária para conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo.” Mas não temos a força imaginária para conceber isto. E precisamos dessa força. Temos que tê-la...

unidade / diversidade
libertadoras

descolonização/épico

concerne apenas aos membros da comunidade. Ora, o que acontece, é que todos os povos que vivenciam a descolonização – e os latino-americanos e os caribenhos fazem parte desses povos – contrapõem ao épico ocidental o seu épico, que é belíssimo. Mas para mim não se trata ainda do verdadeiro épico, porque este tem como objeto a comunidade mais ameaçada neste momento no mundo, que é a comunidade-mundo. E é a relação de minha comunidade com a comunidade-mundo que poderia fundar o épico. Tenho a impressão de que as outras literaturas das quais o senhor falou, que se situam fora desse problema, não conhecem o mundo e não se interessam pelo mundo, senão talvez para tentar ainda regê-lo através da Narrativa. É isto que constitui a sua “legitimidade”. Não me surpreende que elas renunciem à voz épica, que em nossos dias pronuncia a comunhão, a dispersão da Narrativa e, contra a História, reivindica, finalmente, o encontro das histórias dos povos.

ÉPICA

Pierre Nepveu. – Gostaria de fazer-lhe uma pergunta sobre a epopéia. Quando sonha com essa literatura que está começando a acontecer, cujo advento capta, o senhor fala de nova epopéia. Admiro-me um pouco com essa caracterização, por duas razões. Por um lado, será que não podemos dizer que essa nova epopéia já existe na literatura ocidental – evidentemente a partir de Joyce, mas também e muito na literatura latino-americana, como por exemplo em Fuentes, em García Márquez, em Guimarães Rosa no Brasil –, onde vemos a forma épica ser retomada, mas ao mesmo tempo ser desfeita, muito frequentemente numa forma de criouliização da linguagem, ou então observamos referências ao cotidiano (a parodia, etc.)? Por outro lado, será que não poderíamos também dizer que o fim de todo modelo épico caracterizaria o que vem acontecendo na literatura atual? Se observarmos o romance por exemplo, em certos escritores europeus, o que acontece verdadeiramente é a recusa da forma épica, com o objetivo de abrir a forma romanesca a algo diferente, relacionado com a música, com o cotidiano, com a intimidade, etc. Há todos os tipos de abordagens. Temos então quase que dois movimentos distintos... Em outros termos, qual é a razão dessa reivindicação tão forte da epopéia, mesmo que seja na sua nova forma?

É.G. – Não se trata da epopéia, mas sim da forma épica e esta pode passar por outra coisa que não seja uma epopéia. A sua primeira objeção, diria que é claro que já existem aparições, reaparições de forma épica nas literaturas caribenhas e latino-americanas. Mas são formas épicas que, na minha opinião, preservam ainda a estrutura tradicional do épico. Ou seja, uma comunidade que reafirma sua confiança em si mesma através da produção de um épico que

*O caos-mundo:
por uma estética
da Relação*

Escolhi como tema o que chamo de "as poéticas do caos", porque penso tratar-se de um tema que pode reunir e talvez concluir de maneira provisória aquilo que disse a propósito da criouliização e da língua. O que chamo de poéticas do caos não pode ser pensado em termos de finitudes formais, ou seja, através de uma conferência escrita, radical, sem possibilidade de repetições ou de contradições. Essas poéticas do caos também não podem ser pensadas em termos de finitudes reais, ou seja, como um todo que não suportaria acréscimos, retiradas, ou mesmo remorsos, ou renegações. É por isso que escolhi fazer esta conferência praticamente com os senhores, sonhando o meu assunto, porque pode-se sonhar, construir, elaborar, conceituar e também poetizar sobre este assunto. O livro em que me baseei para desenvolver o que chamo de poética do caos é um livro de divulgação intitulado *Des rythmes au chaos* (Dos ritmos aos caos), escrito por Pierre Bergé, Yves Pomeau e Monique Dubois-Gance, e publicado pelas edições Odile Jacob. É um livro de divulgação perfeitamente acessível, mas tem o mérito de ter sido realizado

por três cientistas. Ou seja, não se trata de divulgadores da ciência, mas sim de cientistas que escreveram um livro de divulgação científica. Vou poupar-lhes a lista das obras que tratam do caos no sentido científico do termo, pois não é esse o assunto de nossa discussão. Aliás, os autores, em um dado momento do texto, lamentam a utilização de "caos", no sentido científico do termo, a propósito de qualquer assunto, e igualmente a prática de uma parafilosofia em torno do termo. Ora, isso eu faço tranquilamente. Felizmente, em outro fragmento da obra, os autores assinalam que as teorias do caos são teorias de filosofia da ciência e bastante ambíguas. Veremos o valor dessa ambiguidade. Sinto-me totalmente autorizado a parafilosofar em torno da ciência do caos. Desde o meu primeiro livro de prosa, Soleil de la conscience (Sol da consciência), até Poétique de la Relation (Poética da Relação) apresentei quanto a mim e ao que me concerne, a problemática do caos-mundo.

Chamo de caos-mundo – já disse outras vezes durante estas conferências – o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conviências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. Portanto, a definição ou a abordagem que proponho dessa noção de caos-mundo é bem precisa: trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um melting-pot, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada. Minha primeira apreciação sobre o caos-mundo será sobre o que poderíamos chamar de uma condição temporal da cultura, da relação entre as culturas. O que pode-

mos dizer de mais geral a esse respeito é que as relações, os contatos entre culturas – já disse em outras circunstâncias mas é preciso repeti-lo – perpetuavam-se antigamente ao longo de imensas continuidades temporais. Por causa disso, embora muito eficientes e muito eficazes, esses contatos não eram reconhecidos como tal. Isso se deve ao fato de que a continuidade temporal era tão longa, que antes que a transformação – frequentemente bastante brutal, bastante imediata – fosse percebida como tal, era substituída por uma outra transformação. Assim, por exemplo, foi preciso muito tempo para que os habitantes daquilo que se tornaria a França se concebessem como franceses. Há continuidades temporais imensas que condicionam e contêm as relações entre culturas, e nós as estudamos sobretudo no mundo europeu, porque este foi o mundo que mais nos ensinaram e, infelizmente, somos não apenas deficientes, mas ignorantes no que concerne ao conhecimento das relações culturais em continentes como a Ásia ou a África. Isso não impede que saibamos que nessas imensas continuidades temporais as culturas se influenciam umas às outras, de forma insensível e imperceptível, mas, em dados momentos, elas passam por transformações fulgurantes. A novidade que os tempos contemporâneos apresentam é a seguinte: as continuidades temporais não são mais imensas, mas sim imediatas, e a repercussão é imediata. As influências ou as repercussões das culturas umas sobre as outras são imediatamente sentidas como tal. E ao mesmo tempo em que existe esse imediatismo da repercussão das relações culturais, das culturas umas sobre as outras, há algo

culturas /
influências imediatas

que não podemos deixar de observar: as humanidades que se influenciam dessa forma, negativa ou positivamente; vivem vários tempos diferentes. Em relação à dimensão que possuímos, que é a dimensão histórica manifestada através da linearidade do tempo ocidental antes e depois de Jesus Cristo, podemos afirmar que as culturas da contemporaneidade vivem vários tempos diferentes mas sofrem as mesmas transformações, ou as mesmas influências. Ou seja, existe uma espécie de contração, de fratura, de forte contradição no fato de que culturas que vivem tempos diferentes sofrem as mesmas influências. Um campo-nês chinês que vive há milênios em um espaço-tempo muito vasto, sofre ou vive de maneira brutal a revolução chinesa, por exemplo, e, ao mesmo tempo, é envolvido pela influência, o desejo da Coca-Cola; a mesma Coca-Cola que é vivenciada de maneira completamente diferente em Nova York ou Miami, ou Londres. Nesse sentido, há fraturas, contradições que nos introduzem imediatamente em um dos elementos essenciais da ciência do caos: a noção de sistema determinista errático. Eu não saberia "falar de ciência" com os senhores, não tenho, definitivamente, esse don. Mas a noção de sistema determinista errático, que é uma das noções básicas das ciências do caos na física, é aplicável ao que chamo de caos-mundo.

— A ciência do caos afirma que existem sistemas dinâmicos determinados que se tornam erráticos. Em princípio, um sistema determinista tem uma fixidez, uma "mecanicidade" e uma regularidade de funcionamento; o que a ciência do caos descobriu é que existe uma infinidade

de sistemas dinâmicos determinados que se tornam erráticos; ou seja — é esta a minha interpretação — a um dado momento seu sistema de valores flutua, sem que, à primeira vista, saibamos porquê. Essa é a minha interpretação. Os cientistas do caos testam essa noção de sistema determinista errático e a verificam em toda uma série de aspectos e de representações do real. Assim, por exemplo, na imprevisibilidade do movimento das folhas que caem sob a ação do vento, da chuva (na estação das chuvas), ou na impossibilidade fundamental de determinar o tamanho exato do litoral da Bretanha. A ciência do caos afirma que não se pode de maneira alguma determinar o tamanho exato do litoral da Bretanha porque não é possível controlar a flutuação da costa na fronteira entre a água e a terra, e as alterações da costa introduzem uma singularidade que não podemos fixar uma vez por todas. Não transformo isto em dogma, mas algo me interessa nessa história, em se tratando das culturas das humanidades de hoje. O que me interessa é o comportamento imprevisível dessa relação das culturas, imprevisibilidade que constitui uma das bases da ciência do caos. O comportamento imprevisível está associado à noção de sistema determinista errático. Os físicos do caos afirmam que todo sistema que possui apenas dois graus de liberdade, ou seja, duas variáveis, nunca se torna errático. Mas quando os sistemas contêm mais de duas, isto é quando as variáveis se multiplicam e sobretudo quando se introduz a variável tempo — é por isso que começamos esta conferência abordando a questão do tempo — a imprevisibilidade se confirma. Afirmo que as relações en-

→ Entre as culturas do mundo em nossos dias são imprevisíveis. Durante muito tempo, vivemos sob a pressão e o precioso ensinamento do Ocidente, no pensamento de sistema cuja maior ambição era a previsão. Todos os pensamentos de sistema visam à previsão. E percebemos que em matéria de relações de culturas, ou seja, desses espaços-tempos que as comunidades segregam em torno de si e enchem de projetos, de conceitos e freqüentemente de inibições, a regra é a impossibilidade de previsão. Penso ser necessário perguntarmos o seguinte: se a impossibilidade de previsão constitui a regra em matéria de relações de culturas humanas entre si, será que não corremos o risco de cair em um pessimismo ou em um nulismo totalmente devastadores? É sem dúvida alguma o que o pensamento de sistema quis evitar: que a densidade dessa impossibilidade de previsão levasse as culturas humanas a renunciar, a estagnar – porque e para que agir se é imprevisível? Responderemos ulteriormente a essa pergunta. Uma outra idéia que gostaria de abordar é que um dos princípios do errático de certos sistemas deterministas provém do fato de que nesses sistemas existe uma sensibilidade às condições iniciais. Essa sensibilidade às condições iniciais faz com que, a um dado momento, um erro de majoração ou de minoração na apreciação dessas condições iniciais possa multiplicar-se infinitamente e de maneira errática no interior do sistema. Interessei-me muito por essa idéia porque nela reencontrei uma outra idéia que eu havia formulado – a visão profética do passado. O passado não deve somente ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve

também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado. Lembro-me, por exemplo – e esta história sempre me divertiu – que em um de meus romances intitulado Le Quatrième Siècle (O Quarto Século), havia imaginado a atribuição de nomes aos escravos sem nome na Martinica no momento da libertação da escravidão, em 1848. Eu havia imaginado a cena na qual dois funcionários franceses, perdidos numa maré de negros, atribuíam nomes às pessoas, às famílias; atribuíam, com autoridade, patronímicos, e para tanto dispunham de livros, de espécies de enciclopédias ou de coletâneas de textos, etc. E as famílias recebiam nomes como Cicéron, Caton, César, etc., e em seguida Avoine (Aveia), Gerblé (Molho de palha de trigo), etc., e ainda Alizé (Vento alísio), Elysée, etc. Para atribuir nomes a escravos recentemente libertados, esses funcionários esgotavam todo o saber ocidental. Algum tempo depois, reencontrei em uma revista especializada no estudo dos nomes próprios, na onomástica - revista confiável, muito conceituada, e considerada muito científica - um texto escrito por um especialista do assunto e que citava como referência, ao abordar essa questão, esse capítulo de meu romance Le Quatrième Siècle (O Quarto Século) que eu havia imaginado e inventado completamente. E assim, esse capítulo tornou-se um elemento de ilustração para a ciência. Tratava-se de uma visão profética do passado. Ou seja, existem fenômenos ocultados nas culturas humanas que podem trazer à tona variantes essenciais que às vezes escapam à análise. Se quisermos verdadeiramente estudar a miséria da África

VISÃO PROFÉTICA DO PASSADO

habeant
África
miséria
segura
do

Haiti
miséria

ciência
do
caos

ca - retiro, "estudar", pois seria realmente o cúmulo se "estudássemos" a miséria da África - se quisermos compreender o que acontece de tão miserável e de tão angustiante na África de hoje (e mesmo sem sucumbir a nenhum "afro-pessimismo"), como poderíamos fazê-lo sem essa sensibilidade às condições iniciais, ou seja, sem evocar o horrível holocausto do Tráfico dos negros, o despovoamento e a devastação da África durante séculos? Como poderíamos fazê-lo? O sistema errático em que o continente africano se transformou não pode ser abordado sem que voltemos a essa sensibilidade, a essa condição inicial que foi o horrível holocausto do Tráfico dos negros durante séculos.

A miséria atual do Haiti e a espécie de ambigüidade acomodada presente na Martinica, dois pólos completamente opostos, têm suas raízes nessa mesma condição inicial: o Tráfico e o desarraigamento das populações da África. Minha convicção é a de que os sistemas de pensamento ou os pensamentos de sistema não mais possibilitam o contato com o real, não mais fornecem a compreensão nem a dimensão do que acontece realmente nos contatos e nos conflitos de cultura. Porque a dimensão errática - que segundo a ciência do caos é a dimensão dos sistemas deterministas de múltiplas variáveis - tornou-se a dimensão do "Todo-o-mundo". As errâncias atuais não visam mais à fundação de um território. Um território é variável em suas dimensões, mas não é errático. A fixidez do território é terrificante.

errância
ocidental

Durante muito tempo - é preciso sempre repetir - a errância ocidental, que foi uma errância de conquistas, uma errância de fundação de territórios, contribuiu para realizar o que hoje chamamos de "totalidade-mundo". Mas em um mesmo espaço onde temos hoje cada vez mais errâncias internas - ou seja, cada vez mais projeções em direção à totalidade-mundo e retornos sobre si mesmo quando se está imóvel, sem sair de seu lugar - essas formas de errância desencadeiam freqüentemente o que chamamos de exílios interiores, momentos em que o imaginário, a imaginação, ou a sensibilidade estão completamente alheios àquilo que se passa à sua volta. O errático do "Todo-o-mundo", o caráter absolutamente imprevisível da relação entre as culturas das humanidades de hoje, repercute, sabemos ou não, sobre a mentalidade ou a capacidade de reflexos de uma ou de várias partes de uma comunidade. O que mantém as errâncias é uma espécie de entulho geral em um lugar cultural, vivenciado como anuência, ou como sofrimento. Esse é um dos dados do caos-mundo, isto é, a anuência ao seu "entorno" ou o sofrimento em seu "entorno" são igualmente operantes como via e meio de conhecimento desse "entorno". E, conseqüentemente, o negativo do sofrimento é constitutivo de identidade tanto quanto a anuência natural, alegre ou conquistadora. Estamos na presença de sistemas de relação que são completamente erráticos. O que constitui o "Todo-o-mundo" não é o cosmopolitismo, que é uma transformação negativa da Relação. O que constitui o "Todo-o-mundo", é a própria poética dessa Relação, que permite sublimar, em pleno conhecimento de si e do todo,

Todo-o-mundo
errância
caos-mundo
entorno
identidade
erráticos

CRIOULIZAÇÃO X MESTIÇAGEM

sufriemento / anuência / negativo / positivo

o sofrimento e a anuência, o negativo e o positivo, ao mesmo tempo.

mestício
crioulização
caos

Essas considerações me permitem retomar as noções de crioulização e de mestiçagem. Esquemmatizando ao máximo, diria que a mestiçagem é o determinismo, e em contraposição, a crioulização é produtora de imprevisibilidade. A crioulização é a impossibilidade de previsão. Podemos prever ou determinar a mestiçagem, mas não podemos prever ou determinar a crioulização. O mesmo pensamento da ambigüidade, que os especialistas das ciências do caos assinalam na própria base da disciplina, doravante rege o imaginário do caos-mundo e o imaginário da Relação. Podemos resumir explicando a oposição entre um pensamento arquipélago e um pensamento continental: este último é pensamento de sistema e aquele é o pensamento daquilo que é ambíguo.

pensamento
arquipélago
continental

Neste momento de nossa reflexão devemos fazer a seguinte pergunta: a imprevisibilidade constitui uma carência? Todos nós concordamos em que a previsão dos sistemas de pensamento não foi nem muito eficaz nem muito positiva para o devir das humanidades. Mas será que a imprevisibilidade não seria uma carência, ou em todo caso, ela não criaria espaço para uma carência do querer, da vontade, ou para aquilo que Schopenhauer denominou de querer-viver? Considerando-se que os sistemas deterministas simples não podem ser caóticos com efeitos negativos, se considerarmos o mundo como um sistema determinista, será que esse sistema manifestamente errático não poderia ocasionar uma degenerescência do ser? Minha resposta é

que conhecer o imprevisível é sincronizar-se com o presente, com o presente em que vivemos, mas de uma outra maneira, não mais empírica nem sistemática, mas sim poética. Dizem na França que a poesia está morta. Penso que a poesia, e em todo caso o exercício do imaginário, a visão profética do passado juntamente com a visão profética dos espaços longínquos, é, em toda parte, a única forma que temos de nos inserir na imprevisibilidade da relação mundial.

POESIA
MORTA

Nenhuma operação global política, econômica ou de intervenção militar é capaz de começar a distinguir, minimamente, a menor solução para as contradições desse sistema errático que é o caos-mundo, se o imaginário da Relação não repercutir sobre as mentalidades e as sensibilidades das humanidades de hoje, para levá-las a verter o vapor poético, isto é, para considerar-se, humanidades e não mais Humanidade, de uma maneira nova: como rizoma e não mais como raiz única. Penso que nenhuma intervenção no Burundi, nem em Ruanda, nem na ex-Iugoslávia, nem em nenhum lugar do mundo conseguirá "resolver" situações precisas antes que as mentalidades das humanidades tenham se transformado quanto a este aspecto: que existe imprevisibilidade de nossas existências e de nossas influências uns sobre os outros. Enquanto vivermos com a idéia de uma identidade raiz única, haverá Bósnias, Ruandas, Burundis, e toda vez seremos confrontados com a mesma impossibilidade. Conversei com amigos tutsis de Ruanda e fiquei completamente convencido de que eles eram vítimas de um complot hutu; mas também estou persuadido

identidade de
raiz única

tutis x hutu x tutis 107

+
 Retar
 importante
 identidade
 ceter
 Relação
 Todo-o-mundo
 Prof. X
 Visão
 Prof. X
 24/01/90

de que se houver quinhentos tutsis e dez hutus, os dez hutus serão assassinados. E, da mesma maneira, se houver quinhentos hutus, os dez tutsis serão massacrados. Ou seja, não existe solução. Não existe solução dentro do quadro identitário do pensamento de sistema. Nem no apelo à tolerância (ou à piedade), que é um luxo dos pensamentos de sistema, nem através do recurso à força. E quando se diz que na ex-Iugoslávia são os bósnios, ou os sérvios, ou os muçulmanos croatas, estes ou aqueles que não têm razão, retoma-se a velha intransigência e escolhem-se as vítimas e os algozes, segundo o seu campo, e recomeça-se a mesma divagação. 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.

Faz-se necessário captar a medida-desmedida da visão profética do passado e do imaginário da Relação acrescida do tratamento dos rastros/ resíduos das condições inici-

ais, da imprevisibilidade e deste novo tecido que precisa ser criado, que não corresponde mais ao reflexo da essência mas à rede das relações, da relação com o outro e das relações com as outras culturas. O Todo-o-mundo é uma desmedida.

Finalizando, o que gostaria de sugerir-lhes, não é nem um manual, nem uma espécie de catálogo. Entretanto, sonho com uma nova abordagem, uma nova apreciação da literatura como descoberta do mundo, como descoberta do Todo-o-mundo. Penso que todos os povos dos nossos tempos têm uma presença importante a assumir no não-sistema de relações do Todo-o-mundo, e que um povo que não possui os meios necessários para refletir sobre essa função é, com efeito, um povo oprimido, um povo mantido em estado de incapacidade. E então, como sou um escritor, sonho com uma nova abordagem da literatura nessa desmedida que é o Todo-o-mundo.

(Os progressos tecnológicos, liderados pelos países industrializados – e que garantem seus privilégios no mundo – precipitam e retardam, ao mesmo tempo, a Diversidade do Todo-o-mundo. A Internet, por exemplo, e as demais “auto-estradas da informação” realizam uma multirrelação que abre ao infinito a diversidade. Mas os progressos tecnológicos levam também a uma espécie de não-realidade, como por exemplo às “realidade virtuais” no campo da informática. Trata-se talvez de um reflexo de fuga diante da complexidade por demais angustiante do Todo-o-mundo. Qualquer que seja o seu mérito, o “mundo virtual”, no que se refere ao imaginário humano, não é mais

o mundo virtual

operante do que seria um esperanto universal em matéria de língua e de expressão.)

Sonhar a literatura contemporânea. Baseio-me na literatura francesa, mas penso que podemos tomar como exemplo qualquer outra literatura. Começarei analisando o que chamo de uma medida da medida. Por que? Porque a medida da medida é sempre um classicismo. Medida da medida: a primeira, obviamente, corresponde à medida metrificada. Qualquer que seja a medida clássica - latina ou grega, ou francesa, ou italiana - essa corresponde à medida metrificada. Medida da medida. E esta medida corresponde ao sopro original, ou seja, à medida que existe em nossa voz, em nosso sopro e em nossa capacidade de falar num só impulso sem nos sufocarmos. Veremos, ulteriormente, que esta é, por exemplo, a medida do versículo. O versículo, o sopro que emite sem sufocar, com um só "proferimento". Então por que a medida da medida? Porque todo classicismo é endereçado ao mundo. E por que todo classicismo endereça-se ao mundo? Porque, através dessa medida da medida, a pretensão de todo classicismo é fazer com que o mundo adote seus valores particulares como valores universais. O classicismo, para uma cultura, corresponde ao momento em que, estando suficientemente certa de seus próprios valores, ela pode inscrevê-los nessa medida da medida e propô-los ao mundo como valores universais. Antes da medida da medida, é claro que todos os acúmulos culturais da comunidade estão presentes - como por exemplo a criação de palavras realizada por Ronsard e a Pléiade, a definição do relativismo.

relativismo

cultural por Montaigne, os processos contra os sistemas educativos e a introdução dos procedimentos heréticos de subversão por Rabelais. Todos esses acúmulos - e o uso desse termo não significa que se trata de algo "inferior" mas assinala que a literatura passa a exercer uma outra função, que é a de escavação das culturas, de amontoamento de terra, de acumulação do humo, de agrupamento das obras fecundas, etc. - tendem em dado momento a ser reduzidos a essa medida da medida que é um classicismo, que propõe ao mundo seus valores particulares como valores universais.

Sabemos que, em todas as culturas do mundo, aos classicismos seguem-se períodos barrocos, e que nesses períodos barrocos desenvolve-se uma desmedida da medida. O barroco nas culturas ocidentais (os libertinos do século XVIII na França - Cyrano de Bergerac, Saint-Amant, etc.) - e isso acontece no momento mesmo em que a ambição clássica se perfaz - já introduz essa desmedida da medida que vem na contramão da ambição clássica. Uma negação. Essa desmedida é uma negação da medida metrificada. Ou seja, a função do barroco é a de assumir a contramão da ambição e da pretensão clássica. Ora, a pretensão clássica, obviamente, é a profundidade. Se proponho meus valores particulares como valores universais ao mundo, é porque acredito ter alcançado uma profundidade. E o barroco, evidentemente, é a extensão. O barroco é a extensão, ou seja, a renúncia à pretensão à profundidade. Sabemos que todas as artes barrocas na arquitetura, na pintura ou na literatura são artes da extensão, da proliferação, da redundância e da

barra/repetição

desmedida do mundo
sopro original
periferia
pretensão da diversidade

repetição. A esse período sucede um outro, que chamarei de medida da desmedida. E essa medida é novamente o sopro original, mas a desmedida não corresponde àquela da medida metrificada: essa desmedida é o mundo - trata-se da desmedida do mundo. E a pretensão é a de restituir, através do sopro original, a desmedida do mundo - como Claudel, Saint-John Perse, e, evidentemente, antes deles, Segalen. Temos aí uma aprendizagem do mundo, da desmedida do mundo. Uma aprendizagem mas de maneira centrada, isto é, o sopro original vem de um centro, e estende-se para as periferias. Daí a importância do versículo, que não é um metro, mas uma maestria. O sopro do homem medindo a desmedida do mundo.

E a isso se sucede o que chamo de desmedida da desmedida que me parece corresponder à vocação da literatura nos dias de hoje. Desmedida não porque seja anárquico, mas porque não existe mais a pretensão à profundidade, a pretensão ao universal, mas apenas a pretensão à diversidade. Desmedida da desmedida. A primeira é a abertura total, e a segunda é o Todo-o-mundo. A literatura tomou esse caminho. É evidente que as literaturas francófonas inscrevem-se na desmedida da desmedida, e não têm que reivindicar a negação realizada pelo barroco, nem a profundidade do classicismo, porque elas vivem a diversidade e a desmedida do Todo-o-mundo. Se eu fosse um cientista, diria que passei da medida da medida à desmedida da medida; à medida da desmedida; à desmedida da desmedida e que realizei um quiasmo: MM, DM, MD, DD. Construí um quiasmo. Não é todo mundo que pode construir um

desmedida da desmedida
DIVERSIDADE

quiasmo. Mas podemos realizar um quiasmo com a literatura do Todo-o-mundo!

O objetivo deste pequeno esboço incompreensível é o de propulsar o sonho. Sonhar, verdadeiramente, o estado e a situação atual da literatura, porque acredito, como dizia Henri Pichette, que a literatura só é bela no leito do mundo. E penso que minha identidade, meus problemas só são abordáveis e conciliáveis comigo mesmo e com os outros se os situo nesse contexto da desmedida do Todo-o-mundo e do objeto que esta desmedida propõe doravante à literatura. E penso que somente através desta nova maneira de conceber o objeto literário poderemos escapar às antigas fixações, às antigas clausuras, a tudo aquilo que nos formou, a tudo aquilo que nos levou - nós países, países concretos, países reais, e intelectuais, artistas, escritores e poetas do sul - a nos esforçarmos para nos liberarmos em nome dos próprios princípios que nos haviam imposto, sem que nunca os tivéssemos posto em xeque. Pôr em xeque os princípios, talvez signifique lutar e sonhar. Não penso que a luta e o sonho sejam contraditórios.

PERGUNTAS

Robert Melançon. - No início desta conferência, o senhor evocou dois tipos de tempos... e explicou que, em nossos dias, contatos que se dão dentro de espaços temporais extremamente reduzidos se sucedem aos contatos que antigamente se efetuavam dentro de continuidades temporais muito extensas. Ele falou de uma repercussão imediata. Posso formular-lhe minha pergunta de duas maneiras. Primeiramente, mes-

mo que os contatos culturais se façam atualmente dentro de continuidades temporais muito reduzidas, nas quais são compactados acontecimentos que antigamente se estendiam por um longo período, a continuidade temporal não é abolida. Não sabemos o que nos espera na longuíssima duração que se estende diante de nós. E, por outro lado, parece-me que, no final, o senhor aborda, involuntariamente, os problemas de longa duração. Quando evocou a imprevisibilidade do caos-mundo, após esse caráter imprevisível ao pensamento de sistema e disse o seguinte: nenhuma intervenção no Burundi, na Bósnia, ou em nenhum outro lugar trará resultados enquanto as mentalidades não tiverem se transformado, enquanto não tivermos abandonado o pensamento de sistema. As mentalidades evoluem lentamente, mas isto não impede a repercussão imediata das culturas umas sobre as outras nesse caos-mundo que é o nosso... Isto também não impede que as mentalidades se modifiquem, sem cessar, a uma velocidade muito lenta.

Édouard Glissant. — Sim, mas a diferença, é que sabemos disso. É uma diferença importante. A consciência da consciência é decisiva. A continuidade temporal imensa não é tanto uma questão de tempo, mas sim uma questão de não-consciência, isto é, não se trata de inconsciência, mas sim de não-ciência da coisa. É isso que significa a continuidade temporal imensa. É a não-ciência da coisa. Quaisquer que sejam as dificuldades, as dimensões, as lentidões, a diferença fundamental nas relações das culturas em nossos dias - o importante - é que sabemos. A noção mesma de conhecimento das relações - dos fenômenos de relações entre culturas - produz o imediato. Talvez se trate de um

conhecimento deformado, adquirido, por exemplo, através da televisão ou do rádio. Talvez não seja um verdadeiro conhecimento, mas sim um para ou um pseudo-conhecimento. Mas o fenômeno de conhecimento intervém imediatamente, o que não aconteceria nessas imensas continuidades temporais de que já falamos. E esta é a grande diferença, na minha opinião. Assim, por exemplo, a imprevisibilidade só é negativa quando dela não se toma conhecimento. Ou seja, quando se tem a pretensão de preparar ou de aparelhar o futuro através da previsão. É nesse caso que a imprevisibilidade é negativa. Mas quando concordamos com a imprevisibilidade, imaginariamente, escapamos à não-responsabilidade que esta produz.

R. M. — *A anulação das continuidades temporais não levou a um nivelamento das variações culturais, lingüísticas, à uniformização do Todo-o-mundo mais do que à sua diversidade?*

É. G. — Penso que não. Porque, para que haja criouliização e relação, é preciso que haja valores culturais diferentes. O próprio Segalen diz tratar-se de uma espécie de oposição que é benéfica. Mais ou menos como Valéry reivindicava que a resistência da métrica afina a sensibilidade do poeta. A estandardização não pode ser uma modalidade do Todo-o-mundo. A estandardização e a banalização não podem constituir-se como modalidades do Todo-o-mundo. Para que haja criouliização é preciso que haja termos diferentes. Foi por essa razão que nos tempos modernos privilegiou-se tanto a noção de diferenças. Porque se não há diferenças,

não há relação. Assim, por exemplo, um povo assimilado por um outro não participa da relação mundial. Para que participe dessa relação é preciso que oponha uma resistência a esse processo de assimilação que o outro povo tenta impor-lhe. Mas se opõe essa resistência fechando-se em si mesmo, e é isto que é dramático, repete exatamente o que fez seu opressor. E então não participa da relação mundial. Mas, na minha opinião o diverso não é o *melting-pot*, uma mistura confusa, etc. O diverso são as diferenças que se encontram, se ajustam, se opõem, afinam-se e produzem o imprevisível. É claro que a standardização representa um perigo, mas a própria idéia do Todo-o-mundo contribui para combatê-lo.

Joel Desrosiers. - Minha pergunta é sobre a questão da criouliização. Vou formulá-la na forma de um comentário: a fluidez entre as culturas, a mestiçagem entre as culturas constitui um dado elementar, essencial, fundamentado primeiramente na biologia, e Segalen como médico era sensível a isso, conforme percebemos em Éloge du divers (Elogio do diverso). A pureza, a raiz única nunca existiram e não existem em nenhum lugar, exceto nas paixões identitárias, isto é ideológicas. Então tenho a impressão de que a criouliização compreendida como uma impureza pressupõe a pureza, da mesma forma como a antítese reivindica a sua tese. Poderíamos sonhar, já que o senhor me fez sonhar, com algo que vai além da criouliização, além da identidade?

É. G. - Estamos em um momento da totalidade-mundo em que começamos a escapar às coerções e aos fecha-

mentos da identidade única. Começamos a conceber isso. Quando lemos a história, o estado atual do mundo, constatamos isso por toda parte. E essa é a pergunta que ninguém quer arriscar-se a fazer, da qual ninguém deseja ouvir falar. Porque se fizermos essa pergunta teremos a impressão de estarmos amputando ou mutilando a própria identidade: então não "desejamos" a criouliização. Porque pode-se morrer em nome da sua identidade-raiz única, mas não se pode morrer pela criouliização. A criouliização exige que não se morra por ela. (Mesmo Segalen pediu que era preciso lutar, brigar, "talvez morrer de forma bela" contra a diminuição do Diverso no mundo). Não é possível sacrificar-se pela criouliização, mas é possível sacrificar-se por sua identidade: por sua identidade-raiz única, etc. É possível tornar-se assassino, homicida, carrasco em nome de sua identidade-raiz única. Pode-se entrar em guerra em defesa de sua identidade-raiz única. Será que se eu começar no meu imaginário a conceber a Relação como constitutiva de meu ser, não começarei a separar-me desse ser, a exaurir-me de minha identidade, a diluir-me no ar? Não há nada a fazer. Enquanto não tivermos efetuado essa reviravolta, as Bósnias continuarão. O além da criouliização seria, com efeito, o não-identitário. Mas há o Lugar, que nos mantém.

J. D. - Pergunto-me se sempre é fácil identificar quem são os colonizadores e quem são os colonizados. No Quebec, por exemplo, será que os autonomistas são os colonizadores?

É. G. — Cabe aos habitantes do Québec responder a essa pergunta. Adotarei uma prudência “diplomática” porque tenho muitos amigos quebequenses. Em todo caso, posso afirmar o seguinte: nunca intervenho na maneira como as pessoas deslindam o fio de seu lugar. Neste deslindamento, não podemos substituir aqueles que nele habitam. Mas se eu fosse quebequense, e nacionalista quebequense radical, seria um nacionalista ameríndio radical: seria radicalmente nacionalista em favor dos ameríndios. Isso se eu fosse um quebequense nacionalista radical... Porque assim como não podemos salvar uma só língua e deixar morrer as demais, não podemos salvar uma nação ou uma etnia deixando as demais definharem. E é isso que chamo de Relação.

Gaston Miron. — O Canadá não permitiria esse tipo de nacionalismo ameríndio radical porque atrapalharia toda a estratégia das nações indígenas.

É. G. — Mas é preciso atrapalhar as estratégias! Os povos indígenas são povos “atávicos”. Não devemos nos esquecer disso. E apesar do que possam pensar os quebequenses, eles são um povo composto, em contraposição aos ameríndios que são povos atávicos. Para um povo atávico, será mais difícil admitir a Relação. Ainda mais porque 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 composto. Há o peso do sofrimento e do desapossamento radicais. Enquanto

esses povos não tiverem consentido livremente na Relação, esta ficará ameaçada.

Por outro lado, a aparência do real oblitera aquilo que está sob o real: o rastro/ resíduos das condições iniciais. E, freqüentemente, perde-se esse rastro/ resíduos das condições iniciais. Podemos considerar uma cultura que domina realmente uma outra, e acreditar que não há dominação; um povo que oprime realmente um outro, e acreditar que culturalmente ele o domina — e isso pode não ser verdade. Há todas as possibilidades na Relação, porque se trata de um sistema determinista errático, e não de um sistema determinista mecânico. E aquilo que pode parecer colonialista pode na realidade não ser, e inversamente. É preciso questionar os princípios!

G.M. — Tenho a impressão de que o sr. investe muitas esperanças na literatura para criar um novo imaginário e, eventualmente, em um momento posterior, uma ordem mundial nova que seria a da criouliização. Não seria um pouco utópico?

E. G. — Estou de acordo. É utópico. Mas penso que nada de válido se faz na face da terra sem utopia. Não conheço uma grande obra das humanidades que tenha sido realizada sem utopia.

G. M. — O senhor pensa que a literatura detém a possibilidade de induzir um comportamento novo?

É. G. – Acredito nisso. A literatura concebida como a Narrativa testemunha da História, e como privilégio inconsciente daqueles que “faziam” a História – essa literatura é estéril. Mas a paixão e a poética da totalidade-mundo podem indicar a relação nova com o Lugar e levar a abandonar, a transformar, os antigos reflexos.

G. M. – *Eu estava tomando notas, o que revela meu grande interesse pela sua conferência, e o senhor disse o seguinte: um povo que não pode refletir sobre tal e tal coisa é um povo que... e não acompanhei mais o seu raciocínio...*

É. G. – Um povo impossibilitado de refletir sobre a sua função no mundo é, com efeito, um povo oprimido. Nos dias de hoje, a verdadeira liberação de um povo no Todo-o-mundo é a possibilidade de refletir sobre a sua função e agir no mundo. Se isto não acontece, então essa liberação é inútil, porque significa que ele continua dominado e oprimido.

G. M. – *Primeiramente, gostaria de que o sr. retomasse o que chama de visão poética do mundo, e em seguida desenvolvesse esse vínculo entre a imprevisibilidade e a visão poética do mundo.*

É. G. – Primeiramente, fiz a seguinte pergunta: essa imprevisibilidade provocaria uma perda do querer-viver ou do querer-dizer, ou do querer-expressar? As culturas sempre temeram a imprevisibilidade, sobretudo no Ocidente, talvez menos no resto do mundo. As culturas oci-

dentais sempre tenderam para a previsão, isto é: construir castelos de areia – ou seja, projetos sociais, projetos políticos, etc. E renunciar a isto, talvez seja algo que perturbe o pensamento. Renunciar à capacidade de “mudar o mundo” talvez seja algo que enlouqueça. Porque mudar o mundo significa dar ao mundo um devir, ou seja, prever. E renunciar à previsão talvez perturbe a sensibilidade. Para quê estar no mundo e nele viver se não podemos pelo menos prever que ele vá funcionar? Penso que a previsão teve os seus excessos. Assim, a bela fórmula “mudar o mundo” transformou-se aos poucos em “inserir o mundo no mapa, no sistema”. Nesse sentido, a visão poética permite viver com a idéia da impossível previsão porque ela possibilita conceber essa imprevisibilidade não como um dado negativo, mas sim positivo, e ela permite igualmente mudar nossa sensibilidade sobre essa questão, o que nenhum conceito ou nenhum sistema conceitual poderia fazer. 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.

G. M. – *De certa forma, a raiz única não estaria desaparecendo em lugares bastante circunscritos, já que em nossos dias é a razão econômica que governa a mundialização da economia, dos mercados,*

da produção, do consumo – todos devem usar os mesmos jeans no universo, etc., – porque são economias em escala planetária, etc.)? Tive a oportunidade de ouvir uma discussão internacional à qual estavam presentes vários representantes de muitos povos, ou de nações se preferirmos, de países, não sei como nomeá-los... E todos estavam subjugados às leis de mercado. E não havia mais raiz única, nada disso – valores, imaginário, etc. Era uma submissão total. Qualquer que fosse a língua e a cultura, tudo era sacrificado às leis de mercado. Diziam: “Não podemos fazer nada, são as leis do mercado. Temos que entrar nas leis do mercado. Ou seja, devemos nos fundir em uma espécie de macro razão econômica universal.”

É. G. – Há uma mundialização da economia, da mesma forma como há uma mundialização da vida política, do conhecimento das artes culinárias, da literatura. Vivemos essa mundialização porque estamos face a face com a totalidade-mundo, e na totalidade-mundo. O problema é que na época em que as literaturas eram literaturas do classicismo – isto é, propunham valores particulares como valores universais, o valor de um lugar como valor universal – as opressões econômicas eram do mesmo estilo. Era a economia da Grã-Bretanha ou da França ou de tal país que dominava e oprimia o mundo. Atualmente, na mundialização, não é apenas a economia dos Estados Unidos ou do Canadá que oprime. São as multinacionais, ou seja, pessoas, círculos cuja circunferência está em toda parte e cujo centro não está em parte alguma. Isto significa que se mantivermos nossas antigas reações, digamos de homensão, estaremos nos enganando quanto à maneira de rea-

gir frente a essas multinacionais. Porque as pessoas que estão à frente das multinacionais não se importam com o homem-nação. Precisamos ser habitados pela idéia da mundialização em todos os campos de nossas atividades, estar imbuídos dessa idéia, senão nos tornaremos rapidamente caducos em relação àqueles que negativa e malignamente utilizarão as possibilidades da mundialização. Temos que estar conscientes de que existe mundialização. Senão ninguém poderá lutar contra essas pessoas. Não podemos lutar fisicamente contra elas porque as multinacionais são invisíveis. Não se pode lutar. Podia-se lutar fisicamente contra o rei da França, que era o representante do capitalismo francês. Contra o colono. Contra o patrão. Não se pode lutar – fisicamente – contra as multinacionais. (Apenas de maneira factual, quando elas se tornam visíveis, como por exemplo diante de uma ameaça ecológica). Onde encontrá-las? Entre os que estão aqui, ninguém tem a menor idéia da verdadeira sede de uma multinacional qualquer. Porque estas constituem o aspecto negativo da mundialização. Se nos recusarmos a conceber essa mundialização, então seremos as vítimas não conscientes dessa mundialização. Por outro lado, também não devemos preservar nossos antigos reflexos. Estagnamos em velhos princípios que nos foram insuflados pelas “potências” ocidentais, como, justamente, o princípio de que a existência da coletividade manifesta-se através da força. Sonhamos com “grandes” países. Entretanto, nenhum país pode proclamar-se como potência inelutável, porque mes-

mo as potências são frágeis dentro da imprevisibilidade. Os sistemas econômicos são fortes e implacáveis, mas estão igualmente expostos ao imprevisível da totalidade.

G. M. — O senhor pensa que pode haver uma certa ambivalência entre a produção literária da “*créolité*” (crioulidade), na qual existe uma certa busca da identidade única, por assim dizer — penso em Chamoiseau, em *Confiant* — e o projeto da “*créolité*” (crioulidade) tal como esses autores a definem em *Éloge de la créolité*, onde há, justamente, uma certa busca da totalidade-mundo, totalidade Caribe e, em seguida, mundo?

É. G. — Há uma diferença entre a criação, isto é, as obras artísticas, e os manifestos. Mas penso que é nas obras literárias, e não nas tentativas teóricas, que a abordagem da totalidade-mundo desenha-se primeiramente. Mas, quanto a mim, não vejo essa contradição. Não penso que esses escritores estejam em busca de “raiz única”.

Joël Desrosiers. — A identidade, pouco importa como a declinamos, como a resumimos, tem uma função que é indicar um caminho e um procedimento para a sociedade, uma função política. O senhor disse isso há pouco. Pode-se até morrer por uma bandeira, por uma identidade. Ela tem uma função política. Hoje, o negro americano se declara black afro-americano; isto tem uma função política. Quando a literatura se torna, como o senhor a identifica e ressalta, uma literatura quase que pós-nacional, como as multinacionais, em que essa identidade se transforma? Ou seja, como esta age sobre a questão política?

É. G. — Primeiramente, sempre sugeri que o lugar é incontornável. Não existe mundialização a partir de uma série de diluições no ar. Porque se há diluição, não há relação. A Relação só pode tramar-se entre entidades persistentes. Quanto mais eu tiver consciência da relação da Martinica com o Caribe e do Caribe com o mundo, como em um sistema, como em um não-sistema de relações, mais eu serei martinicano, na minha opinião. Quanto mais eu insista em dizer: a Martinica é a Martinica, os outros são...menos eu serei martinicano. A relação verdadeira não é do particular com o universal, mas do Lugar com a totalidade-mundo, que não é o totalitário, mas sim o seu contrário em diversidade. O Lugar não é um território: aceitamos dividir o lugar, nós o concebemos e vivenciamos dentro de um pensamento da errância. Entretanto, nós o defendemos contra toda e qualquer desnaturação.

Os negros dos Estados-Unidos têm, naturalmente, necessidade do afro-centrismo para lutar contra a sua condição, e não se pode pedir a um sem teto black de Nova York para insurgir-se em nome da crioulização. Assim como existem países onde a negritude (no Panamá, no Brasil, na Colômbia) é operante. Entretanto, a relação destas comunidades com as Américas e com o mundo passa pela crioulização, a ser explorada, de maneira proveitosa, para que essas comunidades compreendam sua própria riqueza. Quanto à sua segunda pergunta, penso que hoje trabalhamos no sentido de uma “oralização” da literatura — por um lado porque há poesias orais coletivas que se desenvol-

vem; por outro lado porque está havendo “oralização” das técnicas da escrita. Não estou me referindo à “oralização” banalizada, presente na televisão ou na mídia, mas sim à “oralização” criativa. Nessas “oralizações” criativas, as idéias são difundidas de uma maneira que não corresponde mais àquela difusão sensacionalista da televisão e da mídia, mas sim à difusão real da transformação do imaginário. E penso que isto é que é importante. Os meios, os fatores – de repercussão, remissão, multiplicação, redução da velocidade – mudam. E, paradoxalmente, há uma espécie de neutralização através do que chamo de *agents d'éclat* (agentes de saturação) da televisão e do jornal. No fundo, quero dizer que em um dado momento, as pessoas estarão tão cansadas da neutralização realizada pela televisão e pelo jornal, que as técnicas da difusão boca a boca se desenvolverão novamente. Nessa rede em dispersão, o que o senhor chama de literatura “pós-nacional” é repercutida através da difusão e da contaminação, e não através de pressão ideológica.

J.D. – *Como a tese que o senhor defende aborda a evolução das relações de dominação?*

É. G. – A criouliização compreende e supera todos os contrários possíveis, ou seja, os “suíços” têm o direito de existir, e, igualmente, os “polinésios”. A criouliização compreende o seu contrário – a unicidade – que está no princípio das dominações. Mas a própria idéia de criouliização combate esse princípio. Penso que a Relação não é nem

virtuosa nem “moral” e que uma poética da Relação não supõe, imediatamente e de maneira harmoniosa, o fim das dominações. Penso que sempre haverá tentativas de dominação, mas que a maneira de resistir se transformará. Penso que no contexto da mundialização as formas de resistir se transformarão. E seremos obrigados a transformá-las, porque todas as maneiras de resistir que já conhecemos há cinquenta anos – e Deus sabe o quanto eram heróicas, e sensacionais – caíram no inominável, seja na Argélia, na África negra, na Ásia ou em outras partes do mundo. E seremos obrigados a inventar novas maneiras de resistir, porque nos damos conta de que as antigas formas não servem para nada. Tenho amigos argelinos que exclamam: “Tivemos um milhão de mortos para isso! Sacrificamos um milhão de mortos para chegar a esse ponto!” E Deus sabe o quanto essa forma de se libertar era heróica e sensacional (enfim, não sei se Deus sabe, mas os homens sabem). Mas essa libertação caiu na mesma desordem, no mesmo furor, e no mesmo fechamento propostos pelo colonizador. Será preciso encontrar outras maneiras de resistir, sem cair no idealismo. Os povos inventarão essas formas – os argelinos, os ruandenses, os palestinos, os sul-africanos, assim como os outros, todos os outros. Não quero cair no idealismo. Há resistências concretas que precisamos levar adiante. No lugar onde estamos.

Todo o resto é Relação: abertura e relatividade.

ENTREVISTAS

O imaginário das línguas*

Lise Gauvin. – Em Poética da Relação, o senhor se diz impressionado ao constatar que existem pessoas instaladas na “massa tranqüila de sua língua” e que não conhecem esse “tormento da linguagem” identificado pelo sr. de múltiplas formas, citando o exemplo dos Estados Unidos. Não acha que esse tormento da linguagem é vivenciado particularmente pelos povos que chamamos de “periféricos”? Será que ele não seria específico dos escritores francófonos?

Édouard Glissant. – Ele é específico dos escritores que pertencem a zonas culturais nas quais a língua corresponde ao que chamo de língua compósita. Todas as línguas que nasceram da colonização, como por exemplo as línguas crioulas, são línguas frágeis: ou seja, são línguas que são confrontadas com vários problemas. Primeiramente, elas são contamináveis pela língua oficial que rege a vida – oficial – da comunidade. Em seguida, são confrontadas com problemas aparentemente muito difíceis de ser resolvidos – problemas de fixação e de transcrição. Há uma espécie de tormento da linguagem, quando da passagem da oralidade à escrita, que fragiliza a comunidade: ela se sente ameaçada,

* Esta entrevista foi realizada em Pointe-à-Pitre em dezembro de 1991. Já foi publicada no número da revista *Études françaises* intitulado *L'Amérique entre les langues* (vol. 28, nº 2/3, 1992-1993).

insegura, e isto faz com que as pessoas que pertençam a essas culturas sejam muito sensíveis aos problemas de linguagem. Nas regiões onde existem línguas antigas, que chamo de línguas atávicas – isto é, línguas que emergiram progressivamente, que ao longo do tempo, através de conflitos e conciliações, implantaram-se, criaram suas próprias regras, encontraram uma forma de classicismo “escrito” – e nas culturas em que essas línguas não convivem com línguas compósitas, como é o caso dos Estados Unidos por exemplo, torna-se muito difícil imaginar o tormento das línguas. Há casos de países como o Canadá onde duas línguas atávicas se opõem e uma domina a outra – a língua inglesa em relação à língua francesa no Quebec, por exemplo. Neste caso, o falante da língua dominada é mais sensível à problemática da língua. Penso que cada vez que se associa, expressamente, o problema da língua ao problema da identidade, comete-se um erro porque o que caracteriza o nosso tempo, precisamente, é o que chamo de imaginário das línguas, ou seja, a presença em todas as línguas do mundo. Na Europa do século XVIII e XIX, mesmo quando um escritor francês conhecia a língua inglesa ou a língua italiana, ou ainda a língua alemã, ele não as contemplava em sua escrita. As escritas eram monolíngüe. Em nossos dias, mesmo quando um escritor não conhece nenhuma outra língua, ele considera, em seu processo de escrita, quer ele tenha consciência ou não, a existência dessas línguas que estão à sua volta. Não podemos mais escrever uma língua de maneira monolíngüe. Somos obrigados a considerar os imaginários das línguas. Esses imaginários

nos atingem graças a uma grande diversidade de meios inéditos, novos: o áudio-visual, o rádio, a televisão. Ao vermos uma paisagem africana, mesmo que não conheçamos por exemplo, a língua banto, há uma parte dessa língua que nos atinge e nos interpela através dessa paisagem, mesmo que nunca tenhamos ouvido uma só palavra de banto. E ao vermos as paisagens do planalto australiano, mesmo que não conheçamos nenhuma palavra da língua dos aborígenes da Austrália, somos impregnados por algo que emana dessas paisagens. Não podemos mais escrever nossa paisagem ou descrever nossa própria língua de maneira monolíngüe. As pessoas que, como os americanos – os estadunidenses – não imaginam a problemática das línguas, não imaginam sequer o mundo. Certos defensores da língua crioula permanecem completamente fechados a essa problemática. Eles pensam defender essa língua de maneira monolíngüe, como fizeram aqueles que os oprimiram lingüisticamente. São herdeiros deste monolinguismo setário e defendem sua língua, na minha opinião, de forma errônea. Não salvaremos uma língua em nenhum país deixando morrer as demais. A posição que defendo é que existe uma solidariedade de todas as línguas ameaçadas, inclusive da língua anglo-americana – que é atingida tanto quanto a língua francesa pela hegemonia da convenção internacional do anglo-americano. Penso que existe uma solidariedade de todas as línguas do mundo, e o que faz a beleza do caos-mundo, daquilo que chamo de caos-mundo em nossos dias, é esse encontro, são esses estilhaços, essas dispersões, cujos princípios e cuja economia ainda não consegui-

mos captar. Há pessoas que são sensíveis à problemática das línguas porque são sensíveis à problemática do caos-mundo. Outras não. Ou porque estão isoladas dentro da força veiculadora de sua própria língua - é o caso dos estadunidenses; ou porque reivindicam sua língua de maneira irritada e monolinguê - é o caso de certos defensores da língua crioula, de defensores da língua francesa no Quebec, forçados pela própria situação. Estão cegos em relação à situação real do mundo, ao que chamo de caos-mundo - esse encontro conflituoso e maravilhoso das línguas - cegos a todos esses estilhaços que rebentam, cujos princípios ainda não começamos a compreender, cujo imaginário ainda não começamos realmente a captar.

L. G. - O escritor francês ou certos escritores franceses da França são também sensíveis a essa problemática?

É. G. - Penso que não. Enfim, conheço poucos exemplos. Há no ocidente, obviamente, uma tradição dessa problemática do imaginário das línguas. Ela não data de hoje. Penso que Beckett seria um exemplo disso. Artaud também, pois desconstruiu muito a língua francesa. É o caso também de Ezra Pound nos Estados-Unidos. Os últimos textos de Joyce, como por exemplo, *Anna Livia Plurabelle*, são pura e simplesmente maquis, emaranhados de línguas nos quais é preciso praticar a errância, e traçar um rastro/resíduo. Portanto, essa problemática do imaginário das línguas é perceptível na evolução da sensibilidade ocidental. Mas penso que na Europa nos dias de hoje isso se perdeu,

porque o projeto do imaginário tal como concebido por Joyce, por Beckett, concretizou-se no real. As outras línguas estão aí, presentes. Mas o que prevalece atualmente no panorama europeu e francês não é esse imaginário, mas sim uma espécie de realidade folclórica bastante monótona: o público francês deixa-se impressionar e fascinar completamente por realizações para-exóticas que são muito comuns e até mesmo um pouco vulgares. Quanto mais um escritor acumula, em um texto, referências extremamente fáceis e quase exóticas à existência de sua língua - que geralmente é uma língua materna oprimida -, mais o público fica contente. Essa atitude provoca, freqüentemente, uma certa irritação porque é como comprar gato por lebre: é muito superficial, e expulsa o problema sem ter que resolvê-lo. Mas devemos fazer a seguinte pergunta: como agir de forma diferente? Talvez seja dessas acumulações desmedidas que brotarão os preceitos futuros.

L. G. - Onde começa a folclorização? Onde começa o exotismo? Isto significa que haveria um bom e um mau uso do exotismo?

É. G. - Certamente. Se abandonarmos um pouco o campo lingüístico, saberemos que o exotismo, desde Victor Segalen e outros autores, pode ser completamente negativo ou completamente enaltecido. Leio freqüentemente livros que não me irritam mas me deixam insensível, porque salta aos olhos que se trata de elucubrações a propósito desses conflitos de linguagem, nas quais essa espécie de drama da situação das línguas umas em relação às outras

só intervém muito raramente. Como sempre, a folclorização recobre a superfície do que se agita nas profundezas. Trata-se de uma aparência enganosa.

L. G. — *Ainda há pouco o senhor utilizou a expressão "maqui" — de línguas. Poderia dizer-nos quais as línguas que precisou atravessar para chegar a escrever?*

É. G. — Primeiramente tive que atravessar o eco, a lembrança da língua crioula tal como a ouvi dos contadores de histórias crioulos na minha infância. Refiro-me à lembrança, porque embora tenha continuado a praticar essa língua na infância e adolescência, a encenação da linguagem crioula no conto não foi a mesma da vida cotidiana. Assim, por exemplo, quando estudo os fenômenos de colonização no discurso antilhano, refiro-me mais (como lugar de resistência) à linguagem do contador de histórias do que à linguagem ordinária. Na minha escrita, há essa espécie de impregnação da fala encenada pelo contador de histórias crioulo. Além disso, nos contos crioulos que ouvi na minha infância havia fórmulas cabalísticas - sem dúvida herdadas das línguas africanas -, cujo sentido ninguém conhecia, e que agiam fortemente sobre o auditório sem que soubéssemos por quê. Hoje, é perfeitamente evidente para mim que sofri a influência dessa presença não elucidada de línguas ou de fórmulas, cujo sentido não conhecemos, mas que agem sobre nós. É possível que toda uma parte das minhas teorias sobre as necessárias opacidades de linguagem provenham daí. Atravessei também a influência "escolar" das

poéticas de Rimbaud e Mallarmé e tive que desenvolver um trabalho de reflexão sobre mim mesmo no que concerne a essas poéticas. Em seguida, atravessei a presença da obra de Faulkner, e como muitos escritores contemporâneos modernos, considero-me bastante impregnado por essa obra de língua inglesa. O interessante é que tenho acesso imediato à estrutura da obra de Faulkner, antes mesmo de ter acesso à sua escrita. Penso que nas traduções de Faulkner - nas admiráveis traduções para o francês -, perde-se, sem dúvida, algo da linguagem do Mississippi e seus particularismos. Entretanto, essas traduções têm um mérito: realçar a estrutura da obra. Podemos ter acesso à estrutura de uma obra sem realmente conhecer sua linguagem, e nesse caso é possível afirmar que não podemos mais escrever de maneira monolíngüe. Escrevemos na presença de um certo número de estruturas de obras - como a estrutura da obra de Faulkner, por exemplo -, mesmo que não conheçamos muito bem a língua na qual essa obra se encarnou, mesmo que não sejamos capazes de captar os particularismos de linguagem construídos por essa obra. Eu precisei abrir caminho através de todas essas espessuras antes de construir minha própria linguagem.

L. G. — *Em seu romance *Malemort* lemos o seguinte: "Não podemos nomear nada; fomos desgastados em nós mesmo, sem nos darmos conta disso. Nossa fala é impossibilidade e busca". Não existiria, como dado inicial, uma espécie de consciência de uma ausência, apesar da fala dos contadores de histórias?*

É. G. – Nesse momento, falo da linguagem convencional dos letrados e dos porta-vozes da comunidade. É bem verdade que nós, antilhanos, existíamos, tradicionalmente, dentro de uma língua bloqueada, cristalizada numa atitude respeitosa em relação à norma da língua francesa. Essa língua em nossa boca era perfeita do ponto de vista da sintaxe. A correção era total. Entretanto, o uso da língua era completamente falsificado e desfigurado. Não era uma língua viva: era como uma língua morta. Acrescente-se a isso a atitude das antigas elites que falavam essas línguas, de não levar em consideração todas as nossas realidades. Não havíamos nunca refletido sobre a presença real de nossas paisagens, do ponto de vista do nosso imaginário, da nossa sensibilidade. Não havíamos tampouco refletido sobre a densidade de nossas próprias histórias. Seguíamos mais ou menos o fio da História com H maiúsculo, tal como definida pelo Ocidente. Havia todas essas ausências contra as quais era necessário lutar, e acho que posso dizer que tentei, juntamente com outros, remediar essas ausências, reconstruir outra coisa.

L. G. – *Mas não existiria uma tradição de escrita antilhana, anterior à sua, que o senhor reivindicaria?*

É. G. – Não existe uma tradição que eu reivindique, mas penso que existe um continuum do descontínuo - se podemos utilizar uma fórmula tão bizantina - o que faz com que não tenhamos tido uma literatura acumulada. Tivemos apenas vicissitudes, sobressaltos e espécies de picos, de

quedas verticais em abismos. Primeiramente, por exemplo, houve ruptura entre a fala do contador de histórias crioulo e as primeiras expressões escritas. Tivemos que dar o salto por cima desse hiato para retomar a matéria do conto. Não possuímos um continuum literário. Por isso digo que não somos atávicos, e que entramos na modernidade junto com a modernidade. Dizem que na literatura francesa há uma fluidez atávica da língua - a língua de Madame de Sévigné ou a língua de Colette - uma mesma maneira de escrever o francês, tão fluida, luminosa. Não possuímos nada disso, e essas ausências determinam condições novas para a prática literária, na qual tudo o que é caótico, tudo a que chamamos de barroco, se torna natural para nós. Não escolhemos - graças a uma espécie de vontade - ir contra a fluidez atávica. Existe por exemplo, em Antonin Artaud, um barroco que é uma reação a essa fluidez; em nós não é uma reação, mas sim uma maneira natural de ser e de expressar-se. Não é das obras construídas que tiramos nossa continuidade, mas paradoxalmente, da impossibilidade histórica da continuidade.

L. G. – *E essas vicissitudes não tomaram forma, não têm um nome particular?*

É. G. – Penso que não. Há os contos crioulos, há certos cronistas que são importantes - mesmo que tenham agido *o contrário* -, mas penso que não. No fundo, a literatura antilhana contemporânea começa no imediato pós-guerra com escritores como Damas e Aimé Césaire. Mas houve tam-

bém as obras de romancistas socio-paisagistas, como Tardon e Zobel. Eles me parecem importantes de um único ponto de vista: esgotaram o inventário do real, e por isso mesmo, não tínhamos mais que realizar esse inventário à maneira realista francesa. Suas obras são muito importantes na medida em que nos desembarçaram da preocupação de recomençar a pintura do real. Se escritores como Césaire ou Damas nunca realizaram esse trabalho foi porque este havia sido feito antes deles. Atualmente, do contador de histórias crioulo a Tardon, a Césaire, aos escritores iniciantes, reconstituímos a continuidade e a concebemos aberta para outras terras.

L. G. — *Reencontramos na obra Éloge de la créolité a expressão "escrita difícil". Essa dificuldade se refere à sua própria atividade de escritor?*

É. G. — Sim, porque não somos praticantes da escrita; somos praticantes da oralidade. Nós nos esquecemos sempre desse dado banal, conhecido e tão evidente. O contador de histórias crioulo chama-se, literalmente, um mestre da fala. Mas havíamos esquecido isso. E quando fomos obrigados a realizar a passagem à escrita - conforme se diz na psicanálise "passagem ao ato" - fomos confrontados com essa ausência de balizas, de tradições, de continuum da escrita. Se um escritor francês contemporâneo reagir contra Malherbe, Voltaire, Chateaubriand, Victor Hugo, e desejar retomar como referência, ou como contra-referência, Rabelais ou os retóricos da Idade Média, poderá fazê-

lo de forma não dificultosa porque tem atrás de si esse continuum, essa tradição e essa contra-tradição que estão inscritas em sua história, e na história de sua sensibilidade. Mas nós tínhamos apenas o problema bruto - absolutamente "anormal" a ultrapassar - uma oralidade que não havia ainda encontrado suas leis escriturais. Esse é, e sempre foi, o nosso problema. As literaturas ocidentais realizaram essa passagem já há muito tempo. A literatura francesa vivenciou o drama - no sentido nobre do termo -, da passagem da oralidade à escrita, no tempo de Rutebeuf, de Villon e dos poetas da Pléiade. Nessa época foi preciso criar de maneira exacerbada, e todas as esquisitices da Pléiade vêm daí - essas espécies de monstruosidades, de fabricações de palavras... Foi isso que tivemos que recomençar. Somos obrigados a constituir rapidamente o que levou sete séculos para se formar no que concerne à língua e à literatura francesa.

L. G. — *Isso explicaria a presença, no senhor, de uma espécie de desconfiança em relação ao excesso de estilo, como também em relação ao que o senhor denominou de amplidão da fala. Sente-se uma espécie de desejo de permanecer o mais próximo possível.*

É. G. — Porque a retórica da língua francesa nos foi imposta e porque nos ensinaram essa língua de maneira perfeita, excessiva e fixa. Essa idéia da retórica da língua francesa que nos impuseram constitui um elemento negativo suplementar, e foi necessário reagirmos contra isso. A prática dessa retórica nos impôs a idéia de que a língua france-

sa era a única que podia expressar algo de nossas realidades. Foi preciso combater essa idéia para descobrirmos que as poéticas da língua crioula - das línguas crioulas - podiam expressar algo tanto quanto a língua francesa, e poderia nascer uma nova poética que seria uma combinação, uma síntese das poéticas crioulas e das poéticas do francês. Ou seja, das poéticas - retóricas e contra-retóricas - presentes no interior da língua francesa. É por isso que nós, escritores antilhanos francófonos, somos sensíveis à problemática das línguas. Isso não acontece com os escritores antilhanos anglófonos. Primeiramente, porque a língua crioula está presente de forma bastante longínqua nesses escritores, exceto em autores como Derek Walcott, de Santa-Lúcia, país anglófono onde se fala quase que o mesmo crioulo falado na Martinica. Mas o crioulo de Santa-Lúcia não é tangente à língua inglesa; daí uma maior "liberdade" para o poeta. Os escritores da Jamaica, da ilha de Trindade, etc, são menos sensíveis à problemática das línguas porque nessas regiões a língua crioula desapareceu muito cedo, e há muito tempo elas são unicamente anglófonas. Vimos anteriormente que o "crioulo" que esses escritores praticam deforma internamente as normas da língua inglesa, reformando-a. Quanto à crioulição, eles só a vivem nos aspectos que vão além das línguas: a crioulição dos costumes, do comportamento - ou seja, cultural e social. Entretanto, não vivenciam a crioulição lingüística. Mas nós nos reencontramos ao final de nossos rastros/ resíduos, na elevação de uma linguagem nova, a ser comungada, dividida.

L. G. - *Que significa para o senhor "subverter a língua"?*

É. G. - A subversão vem da crioulição (lingüística), e não dos crioulistos. O que as pessoas retêm da crioulição é o crioulisto, ou seja, introduzir na língua francesa palavras crioulas, fabricar palavras francesas novas a partir de palavras crioulas. Para mim, esse é o lado exótico da questão. Isso é também uma crítica que faço a alguns escritores quebequenses. A crioulição não é o crioulisto. A crioulição consiste por exemplo, em engendrar uma linguagem que tece as poéticas, talvez opostas, das línguas crioulas e das línguas francesas. O que chamo de uma poética? O contador de histórias crioulo serve-se de procedimentos que não fazem parte do espírito da língua francesa, e que vão até mesmo em sentido contrário: como os procedimentos de repetição, de reduplicação, de reiteração, de criação de suspense, de circularidade. A prática de listagem que Saint-John Perse utilizou em sua poética e que esboço em muitos de meus textos; essas listas que tentam esgotar o real não através de uma fórmula, mas através de uma acumulação - a acumulação como procedimento retórico, precisamente. Tudo isso me parece muito mais importante do ponto de vista da definição de uma linguagem nova, mas muito menos visível. Tanto que o leitor francês pode repetir para si mesmo diante de tais textos: "Não compreendo nada" e, efetivamente, esse leitor não compreende nada porque essas poéticas não lhe são perceptíveis; ao passo que um crioulisto lhe é imediatamente perceptível. Ele pode divertir-se, e dizer: "Ah! sim, isso é in-

interessante.” Ele captou uma palavra, a desfez, e isto pode até lhe parecer exótico. Mas a poética, a estrutura da linguagem, a refundição da estrutura das línguas lhe parecem pura e simplesmente obscuras. A acumulação de parênteses, por exemplo, ou de incisos – que é uma técnica – não intervém de maneira tão decisiva no discurso francês. Quando me dizem: - “Para quem o senhor escreve?” -, isto me faz rir porque não escrevo para este ou aquele leitor. Tento escrever visando o momento em que o leitor, ou o ouvinte – sem dúvida alguma, cada vez mais, se gravarão textos – estará aberto a todas as espécies de poéticas e não somente às poéticas de sua própria língua. O dia virá em que existirá uma espécie de variância infinita das sensibilidades lingüísticas. Não me refiro a um conhecimento das línguas: isto é outra coisa. Cada vez, mais as traduções se tornarão uma arte essencial. Até agora, as traduções foram excessivamente confiadas somente aos tradutores, e é preciso que os poetas sejam solicitados. As traduções se tornarão uma parte importante das poéticas, o que não é o caso atualmente. E penso em toda essa variância infinita de nuances das poéticas possíveis das línguas, e cada qual será cada vez mais penetrado, não apenas pela poética, pela estrutura e economia da língua, mas por toda essa fragrância, essa disseminação das poéticas do mundo. Será uma nova sensibilidade. Penso que o escritor atualmente tenta pressagiar essa situação, prepará-la e acostumar-se a isso.

L.G. – Em resumo, o que me parece importante ressaltar é que quando o senhor diz que “o dito da relação é multilingüe”, esse multilingüismo não significa uma justaposição das línguas.

É. G. – Quando falo de multilingüismo, logo me dizem: “Ah! sim, quantas línguas o senhor fala?” Não é uma questão de falar as línguas. Não é esse o problema. Pode-se falar apenas a sua língua. Trata-se da maneira mesma de se falar a própria língua: aberta ou fechada, ignorando-se a presença das outras línguas ou tendo-se a pré-ciência de que as outras línguas existem e de que elas nos influenciam mesmo sem que o saibamos. Não se trata de ciência, de conhecimento das línguas, mas sim do imaginário das línguas. Não se trata de justaposição das línguas, mas de sua conexão em rede.

L.G. – Um mal-entendido da mesma ordem não seria responsável pelo fato de que o uso dos crioulistmos e do vernáculo seja facilmente recuperado e associado muito freqüentemente aos regionalismos, à gíria?

É. G. – Isso atrapalha, porque esvazia o problema central, o problema fundamental, ou seja, o problema das poéticas. Os crioulistmos, os particularismos, os regionalismos, são modos de satisfazer – no nível da hierarquia das línguas –, as grandes línguas de cultura. E todos ficam satisfeitos porque assim não se toca no problema essencial, isto é, no problema das poéticas – do uso não hierarquizado de poéticas diferentes em línguas diferentes. Ninguém deseja abordar essa questão, porque ela torna caduca a pretensiosa crença na superioridade de certas línguas em relação a outras. O crioulistmo, o regionalismo, não abrem esse debate. Muito pelo contrário, pois eles são uma consagra-

ção da preeminência de certas línguas em relação a outras. Haveria línguas de uso considerado nobre, e línguas que produzem apenas regionalismos, particularismos. Ora, isto não é verdade. No contexto moderno, todas as línguas são regionais e todas têm a sua poética, ao mesmo tempo.

L. G. — *O senhor vê uma diferença no tratamento da língua entre a prosa e a poesia?*

É. G. — No que concerne às nossas literaturas, no exercício da prosa os escritores acreditam muito facilmente que a descrição do real dá conta desse real. Seria mais ou menos como os pintores que pintam quadros de costumes ou de gênero: uma feira tropical ou pescadores antilhanos. Acreditam, dessa maneira, dar conta da realidade. Mas estão completamente enganados, porque ela é outra coisa que não essa aparência. Ora, a poesia até os nossos dias é a única arte que consegue realmente ir além das aparências. Penso ser esta uma de suas vocações. É a vontade de desfazer os gêneros, essa divisão que foi tão lucrativa, tão frutuosa em se tratando das literaturas ocidentais. Penso que podemos escrever poemas que são ensaios, ensaios que são romances, romances que são poemas. Tentamos desfazer os gêneros precisamente porque sentimos que as funções que lhes foram atribuídas na literatura ocidental não convêm mais à nossa investigação, porque ela não abarca apenas o real, mas é também uma investigação do imaginário, das profundezas, do não-dito, das proibições. Temos que “cahoter” (“sacudir”) — utilizado aqui no sentido de levar

uma sacudida em uma estrada — mas também no sentido de um “cahos” (“chaos”), daquilo que é caótico. Devemos sacudir todos esses gêneros para poder expressar o que queremos expressar. Nesse sentido, existe em nós, escritores antilhanos, forçosamente, uma ultrapassagem da convenção da prosa, mas também da convenção da poesia. A poesia pode ser sacudida pelo caos; a prosa pode ser sonhadora e cair em uma espécie de tormenta, de torneio, de embriaguez, sem deixar de ser significativa. Penso que inventaremos gêneros novos dos quais não temos ainda nenhuma idéia atualmente.

L. G. — *Éloge de la créolité é um manifesto que cita muito o seu nome, que reivindica a influência de suas obras. Entretanto, o senhor afirma que em questões precisas não concorda com os que o assinaram...*

É. G. — É certo que os argumentos presentes em *Éloge de la créolité* são inspirados do *Discours antillais* ou da *Intention poétique*, ou mesmo de *Soleil de la conscience*, ou seja, de meus ensaios, e os signatários expressaram sua dívida em relação a essas obras. Mas penso que houve um mal-entendido porque em *Discours antillais* falei muito sobre criouliização. Penso que a *créolité* (*crioulidade*) é uma outra interpretação da criouliização. A criouliização é um movimento perpétuo de interpenetrabilidade cultural e lingüística que não nos leva a uma definição do ser. A crítica que fiz à negritude era que ela definia o ser — o ser negro.... Penso que não há mais

“ser”. O ser é uma grande, nobre e incomensurável invenção do Ocidente, e particularmente da filosofia grega. A definição do ser desencadeou rapidamente, na história ocidental, todas as espécies de sectarismos, de absolutos metafísicos, de fundamentalismos cujos efeitos catastróficos podemos observar em nossos dias. Penso ser necessário afirmar que existe apenas o *sendo*, ou seja, existências particulares que se relacionam, que entram em conflito, e que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser. Ora, é isto o que a criouldade faz – ela define um ser crioulo. É uma forma de regressão, do ponto de vista do processo, mas talvez esta seja necessária para a defesa da existência atual do crioulo. Da mesma forma como a negritude foi de uma importância vital para a defesa dos valores africanos e da diáspora negra. De forma análoga, não quis concordar com a definição de um ser negro, posto que existem *sendos* negros que não são forçosamente assimiláveis: um antilhano não é um senegalês, um negro brasileiro não é um negro americano. Estou afirmando banalidades, mas é para ilustrar a proposição de que é preciso renunciar à pretensão absoluta, freqüentemente muito sectária, da definição do ser. O mundo se crioula, todas as culturas se crioulizam no momento atual, no contato entre si. Os ingredientes variam, mas o princípio é que em nossos dias não existe mais uma só cultura que possa reivindicar a pureza.

L.G. – O que o senhor acha da noção de trans-cultura?

E. G. – No fundo, o termo criouliização recobre essa noção de trans-cultura. Mas essa noção sugere que possamos calcular e prever as resultantes de uma tal transculturação. Ora, no meu entendimento, a criouliização é imprevisível. A cada vez ela produz excedentes, ou seja, aquilo que é produzido é imprevisível em relação aos componentes. Distingo dois campos na criouliização: a trans-cultura propriamente dita, e a mestiçagem no campo fisiológico ou racial. Pode-se prever, ou tentar prever, os resultados de uma mestiçagem. Isto é feito na ciência quando se tenta uma síntese: quando unimos uma ervilha vermelha a uma ervilha verde, podemos calcular os resultados. Ao passo que a criouliização é imprevisível – não podemos calcular seus resultados. Essa é a diferença, tanto entre a criouliização e a mestiçagem, quanto entre a criouliização e a trans-cultura. Pode-se abordar a transculturação através do conceito, mas a criouliização só pode ser abordada através do imaginário. Ora, penso que no momento atual, o conceito necessita ser fecundado pelo imaginário.

L. G. – Daí a função do escritor....

E. G. – E daí a função do poeta, que busca imaginários abertos para todo tipo de futuro da criouliização, e não resultantes previsíveis. O poeta não tem medo da imprevisibilidade.

L. G. – Para terminar, como o senhor vê o destino das línguas no futuro?

É. G. – Não podemos nos erigir em profetas. Penso que o destino das línguas está associado à relação entre oralidade e escrita. Talvez o livro desapareça como forma concreta do conhecimento em nossas sociedades. É muito provável que o livro morra e que dentro de trinta anos os leitores (dos livros) se constituam como seitas das catacumbas, condenados pela moral pública. É possível que dentro dessa perspectiva, os livros já possam ser considerados como receptáculos, mais ou menos clandestinos, da organicidade das línguas e que a publicidade das línguas – sua difusão áudio-visual – já seja uma publicidade de códigos, à maneira do código de trânsito, do código gastronômico, etc. As línguas estão empobrecendo. Minha esperança é que essa espécie de fragrância, de variâncias, de infinita multiplicidade dos contatos, dos conflitos das línguas, provocará o nascimento de um novo imaginário da fala humana, que transcenderá talvez as línguas. Não quero ser profeta, mas penso que um dia a sensibilidade humana tenderá para linguagens que ultrapassarão as línguas, e essas linguagens integrarão toda espécie de dimensões, de formas, de silêncios, de representações, que se constituirão como novos elementos da língua.

*O escritor e o sopro do lugar**

Lise Gauvin. – O senhor poderia qualificar este livro, Tout-monde? Trata-se de um romance, de um grande quadro descritivo? Como o descreveria?

Édouard Glissant. – Os editores chamam a isto de romance; então, acho que o público pode considerá-lo como tal. Há séries de histórias entrecortadas que são narradas nesse livro, séries de percursos, de trajetos, uma forma de errância das personagens. Entretanto, todas elas têm um ponto de partida que seria a Martinica, e um ponto de chegada que seria também a Martinica. Penso que se trata realmente de um romance, mas despedaçado. Acabaram-se os antigos rastros dos romances que começam em um dado lugar, seguem movimentos inelutáveis e terminam numa espécie de fatalidade retórica. O que há de apaixonante no romance atual é que ele pode partir em todas as direções: ele percorre o mundo. Não vejo como um livro que tem como título *Tout-monde* poderia ser linear e convencional como os romances do início deste século. Trata-se de um romance aplicado à matéria do mundo, dilatado como a

* Esta entrevista foi realizada em *Diamant* (Martinica), no mês de dezembro de 1993, pouco após a publicação da obra do autor *Tout-monde* e foi difundida em parte pela Rádio Canadá, no dia 22 de março de 1995.

materia do mundo, e não tenho nenhum problema quanto a isto. Trata-se também de uma obra que arrisca uma superação dos gêneros literários instituídos. Será que conseguiu?

L. G. – O senhor fala de errância. Poderia precisar certas palavras reutilizadas com bastante frequência em seus livros e que são: deriva, "drive" e errância?

É. G. – A errância e a deriva são o apetite do mundo. Aquilo que nos leva a traçar caminhos pelo mundo. A deriva é também uma disposição do *sendo* para todas as espécies de migrações possíveis. A *drive* é – tal como podemos vivê-la e concebê-la na própria Martinica – uma palavra que provém de "deriva" e que tornou-se uma palavra crioula. A *drive* é a disponibilidade, a fragilidade, a obstinação pelo movimento, e a preguiça em declarar, em decidir dogmaticamente. E a errância é o que inclina o *sendo* a abandonar os pensamentos de sistema em prol de pensamentos, não de exploração – porque esse termo tem uma conotação colonialista – mas de investigação do real, pensamentos de deslocamento, que também são pensamentos de ambigüidade e de não-certeza. E eles nos preservam dos pensamentos de sistema, de sua intolerância e sectarismo. A errância tem virtudes que chamaria de totalidade: é a vontade, o desejo, a paixão de conhecer essa totalidade, o "Todo-o-mundo". Mas comporta também virtudes de preservação, no sentido de que não temos a intenção de conhecer o "Todo-o-mundo" para dominá-lo, para dar-

lhe um sentido único. O pensamento da errância nos preserva dos pensamentos de sistema.

L. G. – O "Todo-o-mundo" seria esse desejo de conhecer, de aproximar-se da totalidade do mundo?

É. G. Trata-se da totalidade do mundo tal como ela existe no real e tal como ela existe em nosso desejo.

L. G. – E quem deseja nesse livro? Há todo um leque de figuras do escritor. O senhor fala do poeta, do *déparleur* ["desfalante"]* do inventor, do cronista. Há também textos assinados por Mathieu Béluse **. Quem fala nesse romance? Não haveria uma espécie de cadeia dos falantes ou dos faladores?

É. G. – O livro é feito de tal forma que não podemos dizer quem fala. Primeiramente, disseram que era o autor. Em seguida, disseram: "Alguém fala." Logo depois, chegaram até mesmo a dizer "Isso fala" no sentido psicanalítico do termo "isso". E sempre repetiram essa individuação ou essa neutralização daquele ou daquela que fala. Penso que o problema é que aquele que fala é múltiplo. Não há alguém que fala, não há o autor que fala, não há "isso" que fala. Aquilo ou aquele que fala é múltiplo, não se pode saber de onde vem porque talvez ele mesmo não saiba, e não controla, não dirige a emissão da fala. Aquilo que é proje-

* O autor utiliza frequentemente o prefixo "de" ou "des" no sentido de "ação contrária" para operar a transformação do signo linguístico (N.T.).

** Personagem de romances do autor (N.T.).

tado como fala encontra um outro múltiplo, que é o múltiplo do mundo. Quando se desenha uma poética da diversidade como tenho a intenção de fazer, não se pode falar do ponto de vista da unicidade. É por isso que temos essa multiplicidade de falantes. O paradoxo é que tudo isso parte de um lugar e volta a ele, em uma circularidade.

L. G. – Esse conceito de diversidade - esse conceito de “Todo-o-mundo” e de totalidade do mundo - poderia levar à anulação da idéia de nação? Como fica a idéia de nação nesse conjunto?

É. G. – O “Todo-o-mundo”, a diversidade, não são nem o magma nem a confusão na qual tudo se perde. Então, não poderiam levar à anulação das identidades. Se entrarmos na diversidade do mundo tendo renunciado à nossa própria identidade, ficaremos perdidos numa espécie de confusão. As identidades são conquistas da modernidade - conquista dolorosa porque sua busca não terminou. E em toda a superfície do planeta há conflitos, focos de desolação que contradizem esse movimento das identidades. Mas há também um movimento que caracterizo da seguinte forma: as identidades de raiz única aos poucos cedem lugar às identidades - relações, ou seja, às identidades - rizomas. Não se trata de desenraizar, mas sim de conceber a raiz como menos intolerante, menos sectária: uma identidade-raiz que não mata à sua volta, mas que ao contrário estende suas ramificações em direção aos outros. Ou seja, é aquilo que chamo de identidade - rizoma, a partir de Deleuze e Guattari. Nesse contexto, é certo que a noção de nação

assume um conteúdo muito mais cultural do que estatal, militar, econômico ou político. Um conteúdo muito menos patriótico, no sentido tradicional do termo. É por isso que podemos falar em nossos dias de uma nação basca, embora não tenhamos até hoje um Estado basco. Podemos existir como identidade sem existir como força. A idéia do poder e da força associada à identidade começa a corroer-se, a desaparecer. Dirão que se trata de uma utopia e que, de toda maneira, se não tivermos a força é inútil termos a identidade. Penso que não é verdade e que perceberemos cada vez mais que grandes potências podem desaparecer como tal, enquanto que as nações - no sentido cultural do termo - persistem. Mas essa identidade-raiz única - que causou tanto mal - ainda continua a provocar estragos e a devastar a terra, como na ex-Iugoslávia.

L. G. – A identidade não leva necessariamente à noção de país. Mas há também identidades que desaparecem. Em que momento, em que condições a identidade persiste sem desaparecer?

É. G. – Estamos em um tempo - que chamo de tempo-mundo - no qual não podemos mais impor condições ao mundo. Isto não significa que não temos mais esquemas nem limites para uma ação, mas sim que não podemos mais projetar sobre o mundo esses grandes esquemas ideológicos a partir dos quais trabalharíamos. Penso que isto é impossível, e este é um dos lugares comuns do pensamento-mundo. Tenho a impressão de que enquanto a totalidade-mundo não for realizada, ou seja, enquanto todas as cultu-

ras do mundo não tiverem concebido que não é necessário aniquilar, erradicar uma outra cultura para afirmar-se a si mesmo, várias culturas estarão ameaçadas. Enquanto não tivermos aceitado a idéia — não apenas através do conceito, mas graças ao imaginário das humanidades — de que a totalidade-mundo é um rizoma no qual todos têm necessidade de todos, é evidente que haverá culturas que estarão ameaçadas. Não será nem através da força, nem através do conceito que protegeremos essas culturas, mas através do imaginário da totalidade-mundo, isto é, através da necessidade vivida do seguinte fato: todas as culturas têm necessidade de todas as culturas.

L. G. — Há portanto um papel específico que é atribuído ao escritor: pensar o imaginário do mundo...

É. G. — Não se trata de pensá-lo, mas sim de expressá-lo. Para tanto, o escritor necessita pensar o mundo, mas não valendo-se de um pensamento informativo. Precisa fazê-lo através de um pensamento que pode ser intuitivo e tomar formas completamente específicas, que partem de um lugar. Não vivemos no ar, não vivemos nas nuvens em volta da terra — vivemos em lugares. É preciso partir de um lugar e imaginar a totalidade-mundo. Esse lugar — que é incontornável — não deve ser um território a partir do qual olha-se o vizinho por cima de uma fronteira absolutamente fechada, e imbuído do desejo surdo de ir ao espaço do outro para impor-lhe as próprias idéias ou as próprias pulsões. Penso que se trata de uma mudança no imaginário

das humanidades que nós todos devemos realizar. É certo que dirão: “Tudo isso é uma utopia. Há poderes políticos, econômicos, militares, e toda essa máquina continua a esmagar, a triturar a totalidade-mundo para transformá-la numa espécie de farinha uniforme.” Sei que isso é verdade, mas repito que não será através dos mesmos meios (da unicidade sectária) que nós conseguiremos nos opor a essa máquina, mas sim transformando o imaginário, a mentalidade e as pulsões das humanidades de hoje.

L. G. — Não seria através do imaginário que chegaríamos a essa poética do caos da qual o senhor fala? O caos, em si mesmo, não é nem belo nem feio. Mas quando o senhor diz: “O caos é belo”, não estaria se referindo a uma espécie de organização dessa totalidade através do imaginário?

É. G. — O caos é belo somente se tentarmos através do imaginário seguir-lhe a pista, traçar-lhe os invariantes, e não as suas leis. Assim como os físicos e os cientistas da ciência do caos tentam conceber o universo físico. Há invariantes e eles são belos. Pode-se tentar seguir-lhes a pista a partir de seu próprio lugar, de sua própria terra — que não é um território —, de seu próprio imaginário, que é específico e encontra os outros imaginários. É nisso que o caos é belo. Ele é belo porque existem invariantes que podemos tentar encontrar. Trata-se de um grande desafio.

L. G. — O senhor poderia citar um exemplo de invariante?

É. G. – O fato de que, por toda parte na superfície da terra, em todos os países, abandona-se a terra e migra-se para as megalópoles. Isto constitui um invariante que é ao mesmo tempo belo e terrificante. Não existem exceções a isso e talvez um dia haja um retorno, um movimento inverso, uma reapropriação da terra, não como território, mas como terra (o que chamamos de campo), com o objetivo de reformular, de reestruturar o imaginário do homem. Trata-se de um invariante - que é negativo - mas é um invariante. Isso vem acontecendo em todas as culturas do mundo, quer sejam desenvolvidas, subdesenvolvidas, isoladas ou em contato. Há invariantes positivos também. Hoje, em todas as culturas do mundo, as pessoas estão preocupadas, seja de maneira obsessiva, neurótica, demasiadamente conceitual, ou natural - isto é, sem realmente refletir sobre a questão - com uma espécie de necessidade de limpeza. Esta, por sua vez, é difundida, de forma organizada, pelos ecologistas e se traduz por uma necessidade de volta às coisas mais evidentes, mais simples. É claro que essa necessidade pode manifestar-se através de aspectos reacionários e identitários fechados sobre si mesmos. Existem invariantes de cuja existência nós ainda não suspeitamos. Talvez caiba à poética apontá-los, pesquisá-los. A função dos lugares comuns do pensamento-mundo é instruir essa busca. Realizando esse trabalho, o que é que abandonamos? Abandonamos a pretensão de encontrar a verdade somente no círculo estreito de nossa própria subjetividade. E penso que essa necessidade de superar a própria subjetividade - não com o objetivo de ir em busca de um sistema

totalitário, mas sim de uma intersubjetividade do "Todo-o-mundo" - constitui também um invariante. A função de toda literatura é a de participar dessa busca.

L. G. – *Através da poética?*

É. G. – Através da poética. Veremos que a poética não é uma arte do sonho e da ilusão, mas sim uma maneira de conceber-se a si mesmo, de conceber a relação consigo mesmo e com o outro e expressá-la. Toda poética constitui uma rede.

L. G. – *Recentemente, ouvi o senhor dizer: "Não haverá mais classicismo." O que isto significa exatamente? Como o senhor vê a evolução das literaturas?*

É. G. – Significa que todas as literaturas, especialmente no mundo ocidental e europeu, foram surdamente impulsionadas pela idéia de que os valores de toda literatura - expressos por uma literatura particular a uma dada cultura ou por uma literatura nacional onde existem nações - alicerçam-se na secreta esperança de que eles se tornarão valores universais válidos para todos. No meu entendimento, essa é uma má utilização do lugar. O lugar é incontornável mas não é exportável, do ponto de vista dos valores. Não se pode generalizar valores particulares, mas pode-se quantificar todas as espécies de valores particulares, não para "extrair" valores universais, mas para constituir um rizoma, um campo, um tecido, uma trama de valores diferentes, mas que todo o tempo se entrecrocavam e se

entrecruzam. Trata-se de algo diferente do fato de pensar que o seu próprio valor se tornará um valor universal. Na minha opinião, pensar que o seu próprio valor participa de um entrecruzamento de valores da totalidade mundo, é um projeto muito maior, nobre e generoso do que o projeto de tentar fazer com que o seu próprio valor se torne válido para o mundo inteiro. Para mim, o classicismo se manifesta quando um valor particular quer ser válido universalmente e tende a isso. Penso que precisamos abandonar a idéia do universal. O universal é um engodo, um sonho enganoso. Precisamos conceber a totalidade-mundo como totalidade, ou seja, como quantidade realizada e não como valor sublimado a partir de valores particulares. Isso é fundamental e transforma, sem que nos demos conta, a maioria dos dados da literatura mundial nos dias de hoje.

L. G. — *Ao mesmo tempo em que resiste à noção de universal, o senhor não resistiria, da mesma forma, à noção de regionalismo na qual se deseja enquadrar, por exemplo, os autores francófonos? Eles são associados, muito freqüentemente, a autores regionais, regionalistas, periféricos, etc.*

É. G. — Trata-se de um discurso completamente caduco. Penso que os continentes se tornam arquipélagos ultrapassando as fronteiras nacionais. Existem regiões que se destacam e tornam-se culturalmente mais importantes do que as nações fechadas em suas fronteiras. Assim, por exemplo na Europa, é perfeitamente evidente que as fronteiras das nações tendem a enfraquecer-se, ao passo que as regiões tendem a destacar-se. Essas regiões ainda sofrem devido à

existência das nações cuja tendência é justamente a de torná-las periféricas - considerá-las como dependentes de um centro. Assim, por exemplo, no meu entendimento, alguns dos pensamentos mais marcantes destes últimos tempos foram formulados a partir daquilo que chamei de periferias em relação a centros. Esses centros são cada vez menos os únicos operantes, os únicos importantes e presentes no pensamento. Os pensamentos regionais tornam-se pensamentos centrais, o que significa que de fato não existe mais centro e não existe mais periferia. Não se pode mais escrever *Itinerário de Paris a Jerusalém*. Pode-se até conceber o contrário, mas isso significaria também reproduzir o antigo esquema. No rizoma da totalidade-mundo, os centros e periferias são noções caducas. Velhos reflexos mantêm ainda a sua força, mas eles são vistos cada vez mais como ridículos e inoperantes. Essa é a minha primeira observação. A consequência da existência de regiões que transformam os continentes em arquipélagos é que o pensamento dos continentes se torna cada vez menos denso, espesso e pesado; e o pensamento dos arquipélagos cada vez mais fecundante e efervescente. Por um lado, há esse sistema que se desfaz e se refaz em realidade não sistemática; mas por outro, há o fato de que essa regionalização, no belo sentido da palavra, ainda está associada à velha idéia da identidade-raiz única. E certas regiões que se reafirmaram recentemente tendem a constituir-se em nações tão sectárias e intolerantes quanto as antigas nações. Há avanços fulminantes e retrocessos não menos fulminantes, mas penso que nós nos dirigimos - não vamos dizer que nos dirigimos porque se-

ria ainda um pensamento de sistema, um pensamento ideológico – digamos que nós nos orientamos, no sentido “Oriente” do termo, rumo a situações nas quais realidades culturais regionais não serão mais consideradas como periferias nem como centros, mas como multiplicidades efervescentes – não há outra palavra para expressá-lo – da realidade da totalidade-mundo.

L. G. – Apesar de tudo, não existiria nos escritores, digamos, da periferia, a ameaça de uma folclorização – venha ela de dentro ou de fora - imposta, de certa maneira, pela expectativa dos leitores ou de um público? Como o senhor vê esse problema da folclorização?

É. G. – A folclorização vem do fato de que a passagem do desapossamento para o domínio sobre si mesmo se dá de duas formas: por um lado, ela é como que movida pela necessidade da transformação em nação, em força, em potência, o que confina o “ser” dentro de formulações lapidares, elementares. E esse “ser” acredita que essas formulações detêm o segredo de uma transformação real, quando, na verdade, ele não faz nada além do que reproduzir os antigos modelos. E por outro lado, existe a crença de que só se pode chegar a algo com o consentimento, a atenção dos antigos centros. É por isso que fazemos tudo, seja no campo da linguagem, seja no campo da proposta de idéias, com o objetivo de que o antigo centro fique perplexo e convencido do que temos a dizer, mesmo que o que dizemos, o que expressamos não colabore, forçosamente, com a poética da to-

talidade-mundo. Dessa maneira, constituímos, freqüentemente, outras formas de regionalismos que devem ser banidas. A verdadeira regionalização não deve depender de um centro, nem constituir-se como centro. Ela deve ser uma poética da comunhão no Todo-o-mundo. Isso é bastante difícil de ser percebido pelas comunidades, e de ser realizado, considerando-se os imperativos econômicos e políticos da existência coletiva.

L. G. – Não haveria justamente um paradoxo: a periferia querendo ser o que é, sem depender de nenhum reconhecimento externo; e o escritor – sobretudo o escritor antilbano – dependente ainda da Europa para ser conhecido, ser difundido? A Plataforma das literaturas européias encontra-se em Estrasburgo, e tudo ainda acontece através da rede de difusão da França...

É. G. – A Plataforma, o encontro das literaturas européias aconteceu em Estrasburgo, mas o Parlamento internacional dos escritores, que iniciou-se nessa cidade, não permanecerá apenas lá. Será um parlamento internacional itinerante. Isso significa que mesmo que ele tenha nascido em Estrasburgo, com a presença de uma reduzida parcela dos escritores do mundo, é necessário que, nesse percurso itinerante, o parlamento reúna uma grande parte dos escritores do mundo, senão ele desaparecerá. Isso é evidente. O parlamento é uma criação que corresponde a um dado do mundo atual. Entretanto, não é certo que ele sobreviva. Se não houver a adesão de uma grande parte da totalidade-mundo, esse parlamento desaparecerá. Do ponto de vista

das logísticas e das produções de idéias, não se pode agir como se os antigos centros não existissem. Estrasburgo — centro de irradiação europeu — é importante para todos. Os antigos centros têm sua força tradicional e seria um tanto folclórico trancafiar-se dentro de antigos isolamentos desconhecendo a participação necessária desses centros. Mas não se deve mais considerá-los como centros, e sim como elementos partícipes. É bem verdade também que os escritores ainda são dependentes desses centros, porque neles estão as editoras, os circuitos de distribuição, os pólos de ressonância e de ilustração das obras. Mas não lhes conferimos mais uma legitimidade enquanto pólos. E é isto que é importante. Podemos ter centros de poder de ressonância, mas se esses centros de poder não tiverem mais a legitimidade da ressonância — e penso que é isso que está acontecendo —, poderemos trabalhar com esses centros e ver o que podemos fazer. De toda maneira, esses centros, esses pólos de ressonância, necessitam das vozes que emanam de outros lugares e passam cada vez mais por essas vozes. As literaturas latino-americanas, japonesas, antilhanas, da América do Norte, etc. participam cada vez mais da ressonância da totalidade-mundo, e são tão fortemente partícipes quanto as vozes vindas da Europa ou de qualquer outro lugar.

L. G. — *Será que isso não influencia as poéticas? Em seu último livro, como nas obras que o precederam, observamos que não há notas de rodapé, itálico ou léxico explicativo. Entretanto, percebemos que esse tipo de intervenção vem aparecendo na escrita de outros escritores.*

Não se pode dizer que haja, verdadeiramente, crioulistas em sua escrita. Como o senhor reage em relação a esse tipo de escrita?

É. G. — Nós caminhamos todos, provavelmente, para o Todo-o-mundo, mas há velocidades e momentos diversificados. Se caminhássemos todos rumo ao Todo-o-mundo com o mesmo passo, seria o regime militar, e o Todo-o-mundo seria uma uniformidade cansativa e entediante. Na minha opinião, o mesmo acontece com a coisa literária. Literaturas que se iniciam, detentoras de uma especificidade surpreendente e com glossários no final do volume, evoluirão para um momento no qual a linguagem será menos espalhafatosa e não experimentaremos a necessidade de inserir a nota de rodapé, ou no final do volume; e o dado do mundo estará lá, presente, como os outros dados, sem explicações. Mas isso não poderá ser realizado com um só movimento, de uma só vez. Caso contrário, seria de uma monotonia terrificante. É preciso que haja essas transformações, esses avanços, esses recuos, esses choques, essas harmonias que são interessantes de detectar no esforço das literaturas do mundo.

L. G. — *O senhor diria que sua própria escrita é alimentada pelo sopro da língua crioula e do francês, isto é, as duas línguas se confundem num sopro comum?*

É. G. — Em dado momento, o sopro do lugar — vamos chamá-lo assim, porque já disse que para mim o lugar é, de toda maneira, incontornável — reencontra outros sopros e

transforma-se nesse encontro. Para mim, por exemplo, foram muito importantes duas vozes - as de personagens de certos escritores que situam-se em um pólo oposto àquilo que tento fazer. Trata-se de Saint-John Perse e de Faulkner. Ambos são escritores da Plantação - na Martinica diríamos dois "békés" (colonos) - dois escritores plantadores, ou colonos que à primeira vista estão situados em um lugar que me é totalmente impenetrável. Entretanto, são dois escritores que me parecem determinantes em todo esse trabalho que tento reunir. Já me expliquei várias vezes sobre isso. Em dado momento, o próprio sopro que respiramos, que serve para nós nos expressarmos, se transforma. Se ele não se transformar, não se trata de um sopro, mas sim de um relento estagnado. E estes não provocam nem poética, nem literatura. Quanto à minha maneira de considerar as poéticas do crioulo e do francês, ela se pretende não estagnante. Sempre me preocupo com a superação rumo ao "Todo-o-mundo". Penso que é isso que faz a diferença entre as defesas das regionalizações rumo ao "Todo-o-mundo" - que são belas -, e as defesas dos regionalismos em direção a si mesmos que desembocam em novas formas de intolerância e de estagnação.

L.G. - Poderia nos recordar a diferença que o senhor estabelece entre multilingüismo e poliglossia?

É. G. - O que desejo expressar ao dizer que escrevemos na presença de todas as línguas do mundo, é que há uma nova condição da existência e da função do escritor. Isto

não significa que conhecemos todas as línguas ou um grande número de línguas, mas sim que na totalidade-mundo nos conscientizamos de que várias línguas desaparecem, e com elas desaparece uma parte do imaginário das humanidades. Nossa maneira de defender as línguas deve ser multilingüística. Devemos defender nossas línguas em nome dos multilingüismos, e não em nome de um monolingüismo intolerante. Essa dimensão para mim é decisiva porque não salvaremos nenhuma língua do mundo deixando morrer as demais. O que é preciso mudar é o imaginário das humanidades, de forma a persuadi-las de que necessitamos de todas as línguas. Se nós não fizermos esse trabalho, seremos todos absorvidos pela onda avassaladora de uma língua franca internacional, que talvez seja o anglo-americano, ou outra coisa, mas que de toda maneira absorverá todas as línguas. Repito sempre que a primeira vítima dessa língua franca anglo-americana é a língua inglesa; que devemos considerar o multilingüismo como um dado poético de nossa existência, e não como essa realidade que nos leva a ser políglotas, a falar várias línguas. Aliás, talvez a poética das línguas não seja bem percebida por um interprete que conheça sete ou oito línguas. Pode ser que exista mais poética na nostalgia de não se conhecer uma língua do que na própria prática da língua. Esta é a diferença entre multilingüismo e poliglossia. Em Estrasburgo, havia pessoas políglotas que falavam quatro, cinco, seis línguas; mas em todos estava presente essa consciência ou essa preocupação de que necessitamos de todas as línguas; de que cada vez que uma língua desaparece - mesmo se nunca ouvimos

falar dessa língua, mesmo se não a falamos - esse desaparecimento nos empobrece a todos.

L.G. — *Como avalia o fato de ter uma ampla posteridade, de ver que vários escritores reivindicam a influência que o sr. tem sobre eles?*

E. G. — São apenas efeitos de saturação da mídia. Não estou certo de que isso corresponda a uma realidade.

L.G. — *Creio que sim. O senhor, de certa forma, criou uma escola...*

É. G. — O que quer dizer “criar escola”? Isso significa que há pessoas que o “seguem”, acompanham o seu rastro, ouvem o que você diz. Não vai além disso. No Todo-o-mundo, os escritores experimentam suas penas e suas asas de maneira individual; não existe pensamento de sistema, nem ideologia. Se houvesse pensamentos de sistema e ideologias, retornaríamos aos velhos hábitos e, nesse caso, não deveríamos atribuir importância a esse fenômeno de escola. Que os escritores se encontrem, que suas poéticas comunguem e se auxiliem mutuamente é algo precioso. Mas não acredito que devam atribuir importância a escolas...

L.G. — *Trata-se de uma manifestação de solidariedade?*

É. G. — Sim. Solidária e solitária.

L.G. — *O Parlamento dos escritores é uma manifestação dessa solidariedade. Haveria uma nova e necessária mobilização do escritor? Em nossos dias, o escritor deve recomeçar a fazer-se ouvir em praça pública? Porque me parece ter havido uma espécie de retraimento da voz do escritor...*

É. G. — O que está havendo é que nos dias de hoje nós nos damos conta de que recorremos cada vez mais — lado a lado com a política e a economia — aos imaginários, às poéticas, e mesmo um pouco às utopias, com a condição de que elas não se constituam como ideologias sistemáticas. Todas as culturas do mundo recorrem cada vez mais a duas dimensões. A primeira é a literalidade superficial veiculada pela televisão, rádios e jornais. Isto é, a ilusão de que conhecemos o mundo porque se faz um nivelamento, por sabermos o que acontece na outra face da terra, através da mídia. E há uma outra forma de abordagem do mundo que seria, que é, digamos, o imaginário real da totalidade-mundo. É esse imaginário real da totalidade-mundo que funciona como contrapeso da ilusão midiática do conhecimento real do mundo. É por isso que os escritores recomeçam a exercer uma certa força de presença na totalidade-mundo, que todos comungam entre si, de maneiras extremamente diversas. É por isso que a idéia de um parlamento — que não tem nada de ideológico, nem de sistemático — pode ser interessante. Por outro lado, muitos escritores no mundo podem dizer a si mesmos: “Se artistas reconhecidos em âmbito internacional colocam-se ao meu lado — através de um parlamento, por exemplo — eu me

sentirei, pessoalmente, um pouco mais seguro no meu relacionamento com as autoridades do país, junto à opinião pública, etc. Essa idéia de um parlamento, que é uma grande idéia do ponto de vista do imaginário, é também uma boa idéia do ponto de vista de se romper com o isolamento dos escritores em seu lugar incontornável, e tentar propor-lhes uma espécie de rizoma de solidariedade no Todo-o-mundo.

L.G. – Mas haveria um lugar nas sociedades atuais para se ouvir o escritor?

É. G. – Penso que sim. É bem verdade que houve um declínio da literatura com o aparecimento dos efeitos de saturação midiáticos. Mas retornaremos a ela. Da mesma forma como é recuperada a idéia de que existe algo a limpar no planeta, retomaremos a idéia de que é necessário, ainda, ouvir a voz dos escritores. Isso não lhes confere nenhum status especial, nenhuma vantagem quanto à sua função, mas cria deveres – como se diz – deveres novos, que são – unicamente – deveres de literatura.

NOTAS SOBRE O TEXTO

Este texto encontra, atravessa, retoma enunciados (e às vezes se confunde com eles) realizados nas seguintes ocasiões:

- Encontros Internacionais de Tradução, Arles, 1994;
- Colóquio sobre as “Sociedades e literaturas antilhanas”, Universidade de Perpignan, 1994;
- Jornadas antilhanas das universidades de Bolonha e de Parma, 1994;
- Redação da obra *Faulkner, Mississippi*, 1995.