

STELAMARIS COSER
organizadora

VIAGENS, DESLOCAMENTOS, ESPAÇOS

[conceitos críticos]



Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abeu)
Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus de Goiabeiras
CEP 29075-910 - Vitória - Espírito Santo - Brasil
Tel.: +55 (27) 4009-7852 - E-mail: edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor | Reinaldo Centoducatte
Vice-Reitora | Ethel Leonor Noia Maciel
Superintendente de Cultura e Comunicação | José Edgard Rebouças
Secretário de Cultura | Rogério Borges de Oliveira
Coordenador da Edufes | Washington Romão dos Santos

Conselho Editorial | Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza Mendonça,
Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva, Giovanni de Oliveira Garcia, Glicia Vieira dos
Santos, Grace Kelly Filgueiras Freitas, José Armínio Ferreira, Julio César Bentivoglio, Luis
Fernando Tavares de Menezes, Sandra Soares Della Fonte

Secretários do Conselho Editorial | Douglas Salomão, Tânia Canabarro

Preparação de Texto | Stelamaris Coser, Heloisa Toller Gomes
Revisão de Texto | Fernanda Scopel Falcão
Projeto Gráfico, Capa e Diagramação | Willi Piske Jr.
Fotografias | Claudio Bergstein
Revisão Final | A organizadora

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

V598 Viagens, deslocamentos, espaços [recurso eletrônico] : (conceitos críticos) / Stelamaris Coser, organizadora. - Dados eletrônicos.
- Vitória : EDUFES, 2016.
364 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-338-6

Também publicado em formato impresso.

Modo de acesso:

<http://repositorio.ufes.br/handle/10/774/browse?type=title&sort_by=1&order=ASC&hpp=20&etal=-1&null=&offset=0>

1. Literatura - História e crítica. 2. Viagens. 3. Espaço e urbanidade. 4. Percepção geográfica. 5. Análise do discurso. I. Coser, Stelamaris, 1948-.

CDU: 821.134.3(81).09

STELAMARIS COSER
organizadora

VIAGENS, DESLOCAMENTOS, ESPAÇOS

[conceitos críticos]



EDUFES

VITÓRIA, 2016

Viajar! Perder países!
Ser outro constantemente.

Fernando Pessoa, *Cancioneiro*

Da cabeceira do rio
as águas viajantes
não desistem do
percurso. Sonham.

Conceição Evaristo, *Poemas da recordação*

Não voltei? Travessias... Diadorim, os rios verdes.

Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another, [...]

alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.

Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*

SUMÁRIO

13 APRESENTAÇÃO

Stelamaris Coser

17 PREFÁCIO

Heloisa Toller Gomes

CONCEITOS CRÍTICOS

APATRIDADE, APÁTRIDA.....**22**

Pablo Gasparini

CARTOGRAFIAS LITERÁRIAS.....**28**

Antonio D. Tillis

CASA, LAR.....**34**

Denise Almeida Silva

COSMOPOLITISMO.....**42**

Eurídice Figueiredo

DESLOCAMENTO.....**48**

Sandra Regina Goulart Almeida

DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO.....**54**

Aline Prúcoli de Souza

DESVIO.....**62**

Fabíola Padilha

DIÁSPORA.....**70**

Elena Palmero González

DISTÂNCIA, DISTANCIAMENTO.....**78**

Maria Bernadette Velloso Porto

ENCRUZILHADA.....	84
Jacqueline Laranja Leal Marcelino	
ENTRELUGAR, LIMINARIDADE, TERCEIRO ESPAÇO.....	90
Nubia Hanciau	
ESPAÇO.....	98
Sandra Regina Goulart Almeida	
ESTADO-NAÇÃO	106
Heloisa Toller Gomes	
ESTRANGEIRO.....	114
Silvina Carrizo	
EXÍLIO.....	122
Darlene Vianna Gaudio Angelo Tronquoy	
EXOTISMO.....	132
Eurídice Figueiredo	
EXTRATERRITORIALIDADE.....	138
Pablo Gasparini	
<i>FLÂNEUR, FLÂNERIE</i>	146
Nelson Martinelli Filho	
FRONTEIRA.....	152
Stelamaris Coser	
GLOBALIZAÇÃO.....	162
Adelia Miglievich-Ribeiro	
HABITAR, HABITABILIDADE.....	170
Maria Bernadette Velloso Porto	

IMPERIALISMO.....	178
Juan Ignacio Guijarro González	
INSULARIDADE.....	186
Elena Palmero González	
LITERATURA DE VIAGEM.....	194
Enric Bou	
LUGAR, LOCALIZAÇÃO.....	202
Sara Novaes Rodrigues	
METRÓPOLE.....	210
Licia Dalcin de Almeida	
MIGRAÇÃO, MIGRÂNCIA.....	216
María Rocío Cobo Piñero	
MOBILIDADE, MOVIMENTO, MOVÊNCIA.....	224
Paulo Roberto Tonani do Patrocínio	
NÃO LUGAR.....	232
Cristiane Palma dos Santos Bourguignon	
NÔMADE, NOMADISMO.....	238
Stelamaris Coser	
OCIDENTALISMO, PÓS-OCIDENTALISMO.....	248
Haydée Ribeiro Coelho	
ORIENTALISMO.....	258
Adelia Miglievich-Ribeiro	
ORIGEM, COMEÇO.....	266
Heloisa Toller Gomes	

PERIFERIA, PERIFÉRICO.....	272
José Eduardo Ferreira Santos	
PERTENCIMENTO.....	280
Sara Novaes Rodrigues	
PÓS-COLONIALISMO, COLONIALIDADE, DESCOLONIAL.....	288
Júlia Almeida	
PÓS-NACIONAL.....	294
Silvana Mandolessi	
RASTRO, TRAÇO.....	302
Fabíola Padilha	
RUA.....	312
Giovanna Dealtry	
TRADUÇÃO.....	318
Lillian DePaula	
TRANSNACIONAL.....	326
Nadia Lie	
VIAGEM.....	336
Enric Bou	
ZONA DE CONTATO.....	342
Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves	

349 SOBRE OS AUTORES

363 SOBRE OS TRADUTORES

APRESENTAÇÃO

A disseminação de múltiplos parâmetros, referências e metáforas geográficas no campo dos estudos literários e culturais encontra-se em voga há algumas décadas. Novas abordagens críticas favorecem o alargamento de fronteiras e o esboroar de limites, em mudanças de paradigma que demandam suportes interpretativos aptos a dar conta das intensas transformações que vivemos. Seria uma ilusão tentar ainda mapear um universo teórico tão fluido e impermanente?

O caráter paradoxal da pesquisa na contemporaneidade se revela na presença constante de termos relacionados à mobilidade, revestidos de certa conotação de impureza ou indeterminação – tais como o entrelugar e a condição nômade. Mostra-se também na implosão dos limites em termos que antes pareciam bem demarcados e precisos – como casa, fronteira ou Estado-Nação. A demanda por estudos, gráficos e classificações caminha lado a lado com um movimento que se coloca com frequência *contra el mapa* (tomando emprestado o título de pequena e instigante obra de Estrella de Diego, publicada em Madri em 2008). No campo da cultura, assim como nas esferas econômica, política e social, evidenciam-se infinitas mesclas e deslocamentos em trânsito continuado, processos que se contrapõem à rigidez demarcatória de cartografias, classificações e fronteiras tradicionais.

Nesse espírito, sem a pretensão de atuar como bússola ou traçar mapas completos, esta coletânea se apresenta como obra de referência e consulta voltada principalmente para professores e estudantes universitários, a partir da seleção, descrição e análise de termos críticos referentes a viagens, deslocamentos e espaços, com base em desenvolvimentos teóricos contemporâneos.

O projeto de publicação foi em grande parte impulsionado pela experiência de pensamento e discussão de conceitos proporcionada pelo curso “Escritas da América: viagem, deslocamento, migração”, conduzido pela professora Stelamaris Coser em disciplina regular no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), no segundo semestre de 2012. O programa do curso associava tempos, espaços e campos disciplinares ao propor uma reflexão sobre “tradução, produção textual e a relação entre literatura e história”, por meio de “narrativas ficcionais que abordam viagens e trânsitos e permitem interrogar o ponto de partida, a casa, as rotas, travessias e retornos, fronteiras e lugares em movimento”. A temática foi desenvolvida também em projeto de pesquisa incorporado ao Grupo de Pesquisa “Literaturas, discursos e vozes subalternas” (CNPq), que tem a coordenação dos professores Júlia Almeida (Ufes) e Paulo Roberto Tonani do Patrocínio (UFRJ).

A ideia do livro foi mapeada e aprofundada em colaboração com Heloisa Toller Gomes – pesquisadora associada ao Programa Avançado de Cultura Contemporânea (Pacc-UFRJ) e colega do Grupo de Trabalho (GT) “Relações Literárias Interamericanas” da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll) –, numa colaboração intensa de leitura, análise e revisão que se estendeu até a finalização da obra. O projeto se firmou e se expandiu com a adesão de pesquisadores convidados oriundos de dezesseis instituições acadêmicas brasileiras (as universidades federais do Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Juiz de Fora, Rio Grande do Sul, Bahia e a Fluminense; o Ifes; as estaduais USP, Uerj e Uneb; a URI e a PUC-Rio; e as faculdades Salesiana, Cesv e Iesfavi, em Vitória, ES). A eles se somam professores pesquisadores de quatro instituições europeias envolvidas em projetos de parceria com o Brasil – a Universidade de Louvain (KU Leuven), Bélgica; as de Sevilha e de Cádiz, na Espanha; e a Ca’Foscari de Veneza, Itália –, além de um professor norte-americano com trânsito na academia brasileira e vinculado ao College of Charleston, Estados Unidos. Todos contribuíram com sua experiência e seus interesses específicos de pesquisa na cuidadosa e competente elaboração dos verbetes que hoje formam este livro, integrado também por doutorandos de Letras/Ufes envolvidos no curso-piloto acima descrito. A eles e aos dedicados tradutores Heloisa Toller Gomes (também autora de dois verbetes), Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé (PPGL/Ufes), que integram a equipe com seu valioso trabalho, um profundo

e reconhecido agradecimento. Muito obrigada também a Claudio Bergstein pelas fotografias inspiradoras que generosamente compartilha conosco.

No total, são 32 autores e 43 tópicos a compor o quadro geral desta obra. É certo que muitos outros temas de relevância mereceriam inclusão; e longe de esgotar-se o campo, a cada momento parecem surgir novos e atraentes desafios e possibilidades. Como já foi assinalado, no entanto, a coletânea se faz necessariamente parcial, formada por linhas investigadas e desenvolvidas pelos próprios autores e entrecruzadas na obra, abrindo-se para a multiplicidade de pesquisas e publicações que atualmente contemplam as relações entre cultura, geografia e história, as abordagens cartográficas e os crescentes desafios da interdisciplinaridade.

Na tentativa de conjugar objetividade e relevância crítico-teórica e em consonância com o tipo de publicação, solicitou-se aos autores de verbetes que priorizassem definições e análises do conceito-título com o apoio de teóricos e fontes relevantes, opcionalmente acrescidas de referências breves a conexões artístico-literárias. Dentro de uma extensão média de quatro a seis páginas, cada autor(a) costura o tema de sua escolha através de suas próprias lentes críticas, preferências e direcionamentos. Apesar dos traçados preliminares e inevitáveis diretrizes formais, a coletânea se beneficia da diversidade desses perfis em uma riqueza de tópicos, estilos, recortes e abordagens. Junto a cada texto, para orientação dos leitores, faz-se a remissão a outros verbetes que com ele dialogam mais diretamente dentro do próprio livro.

Em lugar de conceitos fechados, entrecruzam-se, aqui, discussões e abordagens que aprofundam temas sem que se transformem em ensaios – mas que, ao mesmo tempo, escapam à proposta de um dicionário no sentido estrito do termo. Pensamos, ao invés disso, em articular na interdisciplinaridade saberes dispersos e diversos relacionados tanto a movimento quanto a lugar, na tentativa de iluminar questões de permanência e transitoriedade, conhecido e desconhecido, refúgio e desproteção – que constituem, afinal, questões da humanidade em todos os tempos – sempre trilhando o fascinante percurso temático do ser viajante, ou seja, de todos nós.

STELAMARIS COSER

PREFÁCIO

Este livro configura vários percursos críticos e temáticos, que se espalham em múltiplas direções. Do ponto de vista conceitual, nele se encontram textos “com base em desenvolvimentos teóricos contemporâneos”, nas palavras de sua coordenadora e apresentadora, Stelamaris Coser. Do ponto de vista temático, e já a partir de seus respectivos títulos, os diferentes textos/verbetes oscilam entre uma (sempre precária) ideia de permanência – potencialmente sugerida, por exemplo, em ‘habitar’, ‘casa’, ‘pertencimento’ – e a dura consciência da instabilidade que todos vivemos, predominante em noções e conceitos como exílio, desvio, apátrida e diáspora.

Enfatizando sempre o viés crítico e conceitual, *Viagens, deslocamentos, espaços* aponta o sentido de aventura e a liminaridade das fronteiras e de zonas de contacto – como em ‘viagem’, ‘deslocamento’, ‘entrelugar’; desvela as distâncias socioeconômicas e as diversidades culturais dos lugares (e não lugares): as metrópoles cosmopolitas e suas periferias, a rua de todos e de nenhum – aqueles espaços percorridos por cidadãos locais e estrangeiros, nômades, migrantes. O livro aborda também incomensuráveis acontecimentos históricos diretamente relacionados a espaços e mapas, em suas impressionantes denominações: colonialismo, ocidentalismo (e seus ‘pós’), imperialismo, globalização e a dança dramática das nações apontando para o pós-nacional, para o transnacional.

De que falamos quando interrogamos a insularidade, em que encruzilhadas ambíguas de origens e começos se dão a extraterritorialidade, a (des-re)territorialização? O que podem significar, ainda hoje, exotismo, orientalismo? E como tangenciar tantos horizontes na maior de todas as

aventuras – a da linguagem –, com seus rastros, traços, traduções, em contínua e imprevisível mobilidade? São algumas das questões levantadas em diversos campos do saber e discutidas neste livro cuja leitura, desejavelmente, esclarece e problematiza.

A proposta do projeto de que resulta *Viagens, deslocamentos, espaços* endossa a ideia de uma ampla liberdade de rumo, na prática discursiva e analítica dos colaboradores. Sua realização se deve à dedicação e competência de Stelamaris Coser, que se aliou, de início, a seus alunos e colegas da Pós-Graduação em Letras da Ufes, muitos deles autores e tradutores hoje concretamente presentes no livro. A empreitada acadêmica se ampliou e ramificou até adquirir a sua forma atual, acolhendo o trabalho de pesquisadores brasileiros e/ou advindos de outros espaços, hemisférios, continentes – Bélgica, Itália, Estados Unidos, Espanha, Cuba, Argentina.

A flexibilidade aqui exercida não significa alguma carência de rigor crítico, ao contrário: os diferentes verbetes disponibilizam uma abalizada bibliografia teórica de apoio a partir da qual seus autores desenvolvem as próprias e variadas formulações individuais. A harmonia do conjunto tem a ver com a tessitura “se encorpando em tela” de que fala João Cabral de Melo Neto no poema “Tecendo a manhã” – premente numa obra como esta, composta por muitas mãos e pensamentos entrecruzados. Lemos em Cabral:

Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
[...]
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.

No dinamismo em que o livro foi composto, em seu vigor crítico, no concerto das muitas vozes louvado pelo poeta pernambucano, residem, a meu ver, a pertinência e possível originalidade desta Coletânea.

HELOISA TOLLER GOMES



The background of the image is a complex, abstract pattern of white lines on a black background. The lines form irregular, organic shapes that resemble topographical contour lines or perhaps stylized, interconnected figures. Some lines are solid, while others are dashed, creating a sense of depth and movement. The overall effect is a dense, textured field of geometric and organic forms.

CONCEITOS CRÍTICOS

APATRIDADE, APÁTRIDA

Pablo Gasparini

VER : Casa · Estado-Nação · Estrangeiro · Exílio · Habitar · Migração ·
Origem, Começo.

Do ponto de vista legal, a condição apátrida se refere a um sujeito que, por diversas razões históricas e políticas ou por um mero conflito de legislações nacionais em relação à atribuição de nacionalidade, não goza do direito à mesma. Distante desse entendimento legal, este verbete se refere à resignificação que o filósofo tcheco Vilém Flusser (Praga, 1920-1991; exilado no Brasil de 1940 até 1973) realiza desse conceito, retirando-o de sua negatividade e convertendo-o em uma forma de existência alternativa àquela enraizada em determinada pátria.

Em um de seus ensaios mais paradigmáticos, “Habitar a casa na apatridade (Pátria e mistério – Habitação e hábito)”, inserido na seção “Reflexões” de *Bodenlos: uma autobiografia filosófica* (2007), Flusser identifica a pátria com o hábito, com o exercício inconsciente de um código que permitiria, em princípio, o marco necessário para a vida: “sem habitação, sem proteção para o habitual e o costumaz, tudo o que chega até nós é ruído, nada é informação, e em um mundo sem informações, no caos, não se pode nem sentir, nem pensar, nem agir” (2007, p. 232). A pátria, entendida como a “habitação” produzida pelo “hábito”, não supõe uma transcendência, mas antes a “sacralização do banal” (p. 232) e, do ponto de vista estético, a consideração do próprio como o “bonitinho”, pois “Toda casa é bonitinha para seu habitante, porque ele está habituado a ela” (p. 234). Essa consideração, pela qual se afirma que “O patriotismo é sobretudo o sintoma de uma doença estética” (p. 234), implica uma importante dimensão ética:

Quando considero a Provença ou Allgäu bela, não significa que eu tenha descoberto esse território mas sim que estou habituado a ele, estou sendo vítima de um erro estético mas não necessariamente de um erro ético. No entanto, se considero São Paulo uma cidade bonita então estou cometendo um pecado, pois o cobertor de lã do hábito, que esconde e arredonda todos os fenômenos, não me deixa mais perceber a miséria e a injustiça que lá dominam, mas me permite continuar sentindo o abafado. Nesse caso, torna-se parte daquela belezinha pátria que percebo como beleza. Essa é a catástrofe do hábito (FLUSSER, 2007, p. 234).

A habitação ou hábito supõe assim o “fundamento de uma consciência”, mas também “uma anestesia, porque ela própria não é perceptível mas apenas sentida de maneira abafada” (2007, p. 235), isto é, invisibilizada pela

força do costume. Colocando em questão as mistificações éticas e estéticas de determinada pátria, o migrante, uma figura que arrasta “fragmentos de mistérios de todas as pátrias por que passou” (p. 235), não se encontra “ancorado em nenhum desses mistérios”, demonstrando que a pátria não é imprescindível para “morar” nem garantia exclusiva da “habitação”:

[...] pode-se mudar de pátria ou então simplesmente não tê-la, mas é sempre preciso morar não importa onde. Os mendigos parisienses moram sob pontes, os ciganos, em caravanas, os agricultores brasileiros em cabanas, e por mais horrível que isso possa soar, morou-se também em Auschwitz (FLUSSER, 2007, p. 232).

A condição apátrida abre, por outro lado, a possibilidade de ser agente de ruptura do “bonitinho” e de seu sagrado mistério, permitindo uma “dialética entre habitação e inabitual, entre redundância e ruído” (1997, p. 233), onde as certezas e seguranças de determinada pátria são expostas ao não familiar e à “feitura do estrangeiro” (p. 235). Flusser cita aqui a dialética hegeliana da consciência infeliz que diz “que eu me perco a mim mesmo quando encontro o mundo e perco o mundo quando me encontro a mim mesmo” (p. 233).

A condição apátrida que forma parte inerente da filosofia do *bodenlos* flusseriana, isto é, uma filosofia do não fundamento ou do “não chão”, guarda finalmente, através do recurso ao nuclear conceito de “engajamento” e a uma reconversão do conceito de pátria, uma grande possibilidade libertária. Decerto Flusser, ao rechaçar o entendimento da pátria como uma rede de hábitos inconscientes e mistificados, postula a ideia da mesma como o conjunto de “homens pelos quais tenho responsabilidade” (1997, p. 232), ou seja, como um ato de liberdade pela qual se pode reunir uma série de compromissos com diversos grupos de pessoas:

Fui lançado em minha primeira pátria através do meu nascimento, sem ter sido perguntado se eu concordava com isso. As amarras que lá me atavam aos meus consócios (*Mitmenschen*) foram em grande parte adotadas. Agora com essa liberdade que alcancei, sou eu mesmo que teço as ligações com os companheiros (*Mitmenschen*) e, na verdade, em trabalho conjunto com eles. A responsabilidade que carrego por meus compa-

nheiros não me foi imposta, eu próprio a assumi. Não sou como aqueles que ficaram em sua pátria, misteriosamente amarrados a seus consócios, mas me encontro livre para escolher minhas ligações. E essas ligações não são menos carregadas emocional e sentimentalmente do que aquele encadeamento, elas são tão fortes quanto ele; são apenas mais livres. Creio que isso mostra o que significa ser livre. Não é cortar as ligações com os outros, mas sim tecer essas ligações em trabalho conjunto, em cooperação com eles. Não é negando a pátria perdida que o migrante se torna livre, mas sim quando ele a sustém (*aufhebt*). Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertencço ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o aceito para poder negá-lo (FLUSSER, 2007, p. 226).

As repercussões do conceito de apátrida, no que tange ao cultural e ao linguístico, se desenvolvem principalmente nos capítulos 7 (“A natureza brasileira”) e 8 (“A língua brasileira”) da primeira parte de *Bodenlos*. Entre outras considerações, Flusser explica nesses capítulos seu “engajamento” com o idioma português, que consistirá em escrevê-lo com o ritmo “trágico” do hexâmetro tcheco – uma decisão ideológica e estética que, segundo suas próprias declarações, não contará com o consenso de seus colegas do *Suplemento Literário do Estado de São Paulo*, no qual o praguense escreverá durante sua estadia brasileira.

Em relação ao biográfico, Flusser confessa que, após dez anos de sua chegada ao Brasil, ele assume o compromisso de construir “uma nova pátria, livre de preconceitos e digna do ser humano” (2007, p. 229). A afirmação sobressai sobre o escuro fundo europeu que o havia atingido quando acabava de chegar ao cais do porto do Rio de Janeiro, com a notícia da morte de seu pai (assassinado, assim como o resto de sua família, em um campo de concentração). No entanto, o entusiasmo inicial para com o compromisso adotado (“tecer um futuro código secreto, o código de uma futura pátria brasileira”, p. 230) parece ir perdendo força à medida que (para seguir as categorias de Flusser) os hábitos da nova pátria vão sendo “sacralizados”.

Dir-se-ia que, de uma situação percebida como originária ao tempo de sua chegada, aquela do Brasil como “país vazio” ou “terra de ninguém” (p. 220), se passa a uma situação em que a definição do projeto nacional se dirime, segundo Flusser, entre a opção pela tendência “populista” (representada por Getúlio Vargas) e a “tecnocrática”, aquela que, propondo uma

planificação centralizada para a erradicação da miséria, “pressupõe ditadura e impedimentos ‘provisórios’ para qualquer perturbação social, política e cultural do plano” (p. 231). Tendo elegido conscientemente esta última proposta (“Depois de 1964, ficou claro para mim que a vitória da tecnocracia sobre o ‘populismo’ era o único caminho para fazer do Brasil finalmente uma pátria”, p. 231), Flusser deve arcar com suas consequências políticas, claramente autoritárias e repressivas a partir do golpe militar que derrocaria o presidente João Goulart. Desse modo, e paradoxalmente, a fundação da pátria em termos tecnocráticos se traduz como decepção e como desistência de seu “engajamento” brasileiro:

E também pude imaginar o aspecto dessa pátria: um aparelho gigantesco e progressivo que, em termos de inépcia, patriotismo e preconceitos patrióticos, não ficaria atrás de nenhuma pátria europeia. Demorou até o ano de 1972 para que eu me decidisse, de maneira dolorosa, a desistir de meu engajamento no Brasil e fosse morar na Provença, esse anti-Brasil. A decepção com o Brasil foi a descoberta de que cada pátria, independentemente de nos ter sido lançada através do nascimento ou de estarmos engajados em sua síntese, nada mais é senão a sacralização do banal. A pátria, seja de que maneira for, não é nada além de uma habitação enovelada de mistérios. E ainda: quando se deseja manter a liberdade da apatridade, adquirida com sofrimento, é necessário que a gente se recuse a participar dessa mistificação dos hábitos (FLUSSER, 2007, p. 231-232).

REFERÊNCIAS

FLUSSER, Vilém. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Anablume, 2007.

CARTOGRAFIAS LITERÁRIAS

Antonio D. Tillis

VER : Espaço · Estado-Nação · Fronteira · Lugar, Localização.

A ideia ou suposição de que a literatura é uma paisagem cartográfica mapeável habita, subconscientemente adormecida, a mente da maioria dos leitores. No entanto, no processo de abordagem de um texto literário, um leitor ativo, alerta, é capaz de despertar uma imaginação dormente, visualizando os terrenos múltiplos que são atravessados no percurso da leitura de uma obra criativa. Desde o início da decifração do “cenário”, nosso Sistema de Posicionamento Global, ou GPS, começa a situar o *locus* da ação narrativa, assim como os elementos que dele participam, a fim de abarcar, mentalmente, esse novo espaço em que nos posicionamos enquanto leitores. A mente ativada, durante o processo de engajamento literário, inspeciona as paisagens múltiplas onde a ficção narrativa e o verso poético se dão. O processo de visualização ou, em outras palavras, a visualização das geografias e da ação ali acionadas, por mais abstrata que pareça, é um elemento vital na compreensão e na rearticulação daquilo que os geógrafos já reconhecem como cartografia literária: o mapeamento literal de um texto literário. Quer seja a viagem ao longo do rio Mississippi com Huck Finn e Jim à medida que o terreno pantanoso da paisagem do Mississippi é vividamente descrito por Mark Twain, enquanto protagonista e antagonista se deslocam a partir de espaços no mapa como St. Petersburg, no Missouri, as margens do rio Mississippi, a Ilha Jackson no meio do rio, e além. Ou quando os leitores mapeiam mentalmente os surpreendentes territórios do vale do rio Sinu, na Colômbia, no romance *Tierra mojada*, de Manuel Zapata Olivella. Ou, melhor ainda, quando a topografia e a paisagem do sertão do Brasil são apresentadas em *São Bernardo*, de Graciliano Ramos: a noção do movimento literário de mapeamento, de forma cartográfica, não fica alheia a nossas ativas imaginações visuais, ligando-se inextricavelmente ao processo literário de visualização, uma vez que os leitores se movimentam com os personagens através de espaços geográficos e experimentam a negociação cultural que neles ocorre.

Quanto ao conceito de mapeamento, Barbara Piatti, Anne-Kathrin Reuschel e Lorenz Hurni, em “Literary geography – or how cartographies open up a new dimension for literary studies” [“Geografia literária – ou como as cartografias desvendam uma nova dimensão para os estudos literários”], afirmam:

O mapeamento de espaços na ficção parece uma ideia simples. Mas, na verdade, tem sido um desafio interdisciplinar de vulto no cruzamento da teoria literária e dos conceitos cartográficos há mais de um século.

Introduzido e contextualizado, eis o campo emergente de uma geografia literária juntamente com um de seus métodos fundamentais: a cartografia literária (PIATTI; REUSCHEL; LORENZ, 2009, p. 1).

Em “Mapping literature: towards a Geography of Fiction” [“Mapeando a literatura: visando a uma Geografia da Ficção”], Piatti e colaboradores identificam a cartografia literária como área emergente no campo da geografia. Observando que a aplicação de paradigmas cartográficos em um texto literário poderia parecer uma ideia simples, os autores identificam certos desafios a fim de evitar concessões disciplinares:

A cartografia moderna tem a capacidade de mapear quase todos os fenômenos em que as relações espaciais sejam de relevância básica. À medida que os produtos cartográficos existentes já cobrem uma enorme variedade de tópicos, a visualização de ‘outras’ geografias ganha crescente atenção. Essas outras geografias podem não coincidir com os espaços ‘normais’ geralmente mapeados e, sendo assim, a cartografia é não apenas desafiada, mas também obrigada a descobrir soluções fora do comum. A literatura e seus espaços ficcionais podem servir como um excelente exemplo (PIATTI et al., 2009, p. 178).

Em suma, geógrafos de ponta atestam as formas pelas quais uma estética de visualização literária, enquanto teoria, pode ser um importante instrumento no desenvolvimento de maneiras pelas quais as paisagens e outras geografias são apresentadas, tanto como espaços literais quanto figurativos, onde ocorram processos de mapeamento. Os referidos autores afirmam posteriormente, no mesmo texto: “Nos termos da teoria literária, um mundo ficcional ou narrado constitui-se de três componentes: 1. os personagens, 2. o enredo/a linha de tempo, e 3. o espaço.” E argumentam que, ao se formular a simples pergunta “Onde se situa a ficção?”, os rudimentos da área de pesquisa denominada geografia literária são estabelecidos, uma vez que “cada obra literária se dá em algum lugar” (PIATTI et al., 2009, p. 178).

Considera-se que a empreitada acadêmica de publicação de obras que lidam com os espaços de mapeamento literário, ou cartografia literária, teve a sua gênese em 1998, com o *Atlas of the European Novel* [*Atlas do romance europeu*] de Franco Moretti, quando os mapas se tornaram instrumentos de

interpretação literária. Em seu estudo, Moretti enfoca literalmente o mapeamento do cenário e a locação da narrativa e movimentação geográfica, no enredo de *Sense and sensibility* e de *Pride and prejudice* [*Senso e sensibilidade; Orgulho e preconceito*], de Jane Austen. Cartógrafos como Moretti argumentam que o espaço, em Austen, “ao invés de focar vívidos cenários como Londres, o *Lake District*, ou os *Highlands* da Escócia”, leva em consideração apenas o pitoresco sul da Inglaterra, uma área pacata de campos e prados, mansões e vilarejos, à medida que estes despontam, “elaboradamente delineados nos mundos ficcionais de Austen” (MORETTI, 1998, p. 180). É a delimitação elaborada da paisagem que fornece a afinidade disciplinar para que os cartógrafos iniciem o processo de mapeamento de obras literárias.

Finalmente, os estudiosos empenhados na tarefa da cartografia literária levam em conta uma observação disciplinar importante, a de que “os espaços narrados não possuem limites definidos” (PIATTI et al., 2009, p. 182). A cartografia trabalha em geral com limites fixos para mostrar a diferenciação de fronteiras territoriais e as posições localizáveis dentro destas. Porém, ao mapear a literatura, geógrafos como Piatti e seus colaboradores sugerem que “limites ‘flexíveis’ seriam talvez mais apropriados...” (PIATTI et al., 2009, p. 182). É precisamente dentro de um limite teórico “flexível” que a crítica literária pode encontrar-se com o estudo cartográfico, pois, no interior da maior parte de textos literários, os corpos são constructos fluidos que desestabilizam limites e fronteiras locais, regionais, nacionais e internacionais. Assim, tal articulação engendra a noção de mapeamento enquanto análise literária figurativa e não meramente como representação de alguma forma ou concepção física.

O cartógrafo cultural Jeremy W. Crampton, em “Cartography: performative, participatory, political” [“Cartografia: performática, participativa, política”], abre uma linha de seu texto com a afirmação: “Os mapas são performáticos, participativos e políticos” (2009, p. 840). Tal afirmação apresenta os mapas como agentes ativos a serem desconstruídos por vários significados e compreensões. Assim também é plausível assegurar, em paralelo à avaliação de Crampton sobre os mapas, que os corpos físicos alocados dentro de textos literários são performáticos, participativos e políticos. A partir daí, sugiro que o corpo pode ser visto como um tipo de “mapa corporal” sobre o qual os deslocamentos geográficos de um sujeito são insculpidos e localizados. Da mesma forma como a cartografia literária registra espaços

geográficos dentro de um texto, o corpo localizável, através de um entendimento de “cartografia corporal”, requer uma leitura de interação ecológica humana interior, dentro e por sobre aquelas locações mapeadas, pois tais interações produzem significados e compreensões dedutíveis em uma obra criativa. Um complicador dessa leitura é a maneira pela qual conceitos como raça, classe, gênero, sexualidade e outros marcadores de identidade são interpretados em paisagens, localidades e lugares variáveis, assim como nas atuações do corpo.

No meticuloso processo de mapeamento, o eixo de limites geoespaciais desafia os geógrafos, tendo em vista que as comunidades se distinguem umas das outras topográfica e territorialmente. Em termos de fronteiras cartográficas comuns e da noção de cartografia corporal, uma preocupação intelectual de monta tem a ver com o encontro ou a troca que ocorre no espaço limítrofe, uma vez que o corpo performático e político media as articulações de cultura nacional e as compreensões de propriedade geoespacial. A ilha Hispaniola, por exemplo, permanece como testamento da configuração espacial da construção da nação. Nesse sentido, uma compreensão essencial de nação é formulada dentro do contexto de supostas fronteiras geográficas que separam uma performance cultural de outra. Assim, a imposição de suposições normalizadas sobre como, supostamente, o corpo é ontologicamente haitiano ou dominicano vem a ser desafiada, na medida em que negações de identidade cultural e nacional são questionadas quando personagens literários em obras como *The farming of bones* [*A colheita de ossos*], de Edwidge Danticat, movem-se nas duas direções, através das fronteiras.

Em termos da América do Norte, os Estados Unidos, o Canadá e o México construíram tais fronteiras de forma a proteger os limites da regra cultural autônoma de cada Estado-Nação. Essas “comunidades nacionais fechadas” [*gated-national communities*], durante séculos, tentaram definir e conter os atributos culturais centrais que diferenciam uma nação de seu vizinho limítrofe. Entretanto, a mídia, a ficção criativa e outras formas de cultura material contestam a natureza fixa de fronteiras geográficas à medida que certos espaços nos Estados Unidos espelham culturalmente uma compreensão epistemológica do que significa ser mexicano, ou estar fisicamente localizado no México. Isso se evidencia na ficção criativa de Helena Maria Viramontes, na qual a geografia do México entremeia-se à do oeste americano, especialmente o sul da Califórnia. É interessante observar que,

nas obras mencionadas, despontam as formas pelas quais as noções de cultura e identidade são mediadas e negociadas, quando os corpos textuais se movem através das linhas cartográficas imaginárias que os separam.

Concluindo, os paradigmas críticos e teóricos utilizados por geógrafos, com ênfase na cartografia, muito oferecem a estudiosos da literatura, à medida que mergulhamos no mapeamento físico e não material de personagens, no desenvolvimento do enredo e em outros aspectos associados à análise literária. Além disso, eles são capazes de matizar a cartografia literária de modos que acrescentam níveis de competição ou complementação ao processo analítico. Através da cartografia literária e do alargamento do discurso crítico para englobar noções de cartografia corporal, os estudiosos são capazes de atentar criticamente para as formas como os corpos são mapeados nos textos literários. Ao assim fazerem, as fronteiras disciplinares vêm a ser corroídas na criação de abordagens críticas interdisciplinares que atravessam os limites disciplinares acadêmicos.

Tradução do inglês por Heloisa Toller Gomes

REFERÊNCIAS

CRAMPTON, Jeremy W. Cartography: performative, participatory, political. **Progression in Human Geography**, v. 33, n. 6, p. 840-848, 2009.

MORETTI, Franco. **Atlas of the European Novel 1800-1900**. Verso Publishing, 1998.

PIATTI, Barbara; REUSCHEL, Anne-Kathrin; HURNI, Lorenz. Literary geography – or how cartographers open up a new dimension for literary studies. In: INTERNATIONAL CARTOGRAPHIC CONFERENCE, 24, 15-21 nov. 2009, Santiago del Chile. **Proceedings...** Zurich: Institute of Cartography, 2009. Disponível em: <http://icaci.org/files/documents/ICC_proceedings/ICC2009/html/nonref/24_1.pdf>.

PIATTI, Barbara et al. Mapping literature: towards a geography of fiction. In: CARTWRIGHT, William; GARTNER, Georg; LEHN, Antje (Ed.). **Cartography and Art**. Berlin: Springer, 2009. p. 177-192.

CASA, LAR

Denise Almeida Silva

VER : Deslocamento · Espaço · Estado-Nação · Globalização · Habitar ·
Lugar · Migração · Mobilidade · Pertencimento.

A distinção entre casa, edificação que provê moradia e abrigo, e lar, ao qual correspondem, comumente, as conotações de bem-estar, estabilidade, controle, segurança, aconchego e pertencimento, existe na maioria das línguas. Contudo, ainda que o significado semântico seja compartilhado com pessoas de um mesmo contexto cultural, a imagem semântica é individualmente construída; conceito complexo e multifacetado, lar não se reduz a significado fixo e unívoco, e tem sido questionado como um lócus ao qual se associam apenas qualidades positivas e empoderadoras.

O lar não requer, necessariamente, uma construção; a casa sempre o faz. Enquanto a casa ou habitação é pensada como um tipo de cenário, categorias sociais ou psicossociais são preenchidas pelo lar. Embora popularmente identificado com casa, lar não denota algo concreto, mas abstrato, e seu uso retrocede a mais de 2000 anos de história, havendo adquirido sentido semanticamente mais amplo ou mais restrito em diferentes línguas. Em inglês e nas línguas germânicas, o termo incorporou significados bastante diversificados, podendo apontar para casa, terra, aldeia, cidade, país, distrito, e até o mundo: *hām* (Old English) designa conjunto de habitações, vilarejos, fazendas, casas, etc.; *hem* (Old Saxon) e *heima* (Old High German), lar; *heima* aponta também para mundo, uma amplitude que é preservada, no alemão moderno, através da distinção entre a dimensão privada e pública de lar em *Heim*, casa/lar, e *Heimat*, pátria. Significados associados ao tema “amor” encontram-se nas línguas celtas antigas: *cōim* (querido, amado, em Old Irish) relaciona-se ao protogermânico *Haim*, *heimen* (levar para casa, casar, em Middle High German) e *hāeman* (ter relações sexuais, casar-se, em Old English). Assim, na raiz dos vocábulos que se associam a lar, inscrevem-se as noções de habitação e afeto, ou afeto pelo lugar de moradia, o lar (BRINK, 1995, p. 17-20).

Derivado do termo latino *casa*, o vocábulo português casa designa, em sua acepção primeira, lugar de habitação, residência. Conserva, assim, o sentido do sânscrito *khad*, cobrir, de onde derivam *casa* e também *castrum*, lugar fortificado, castelo, fortaleza. O duplo sentido de moradia e proteção implicado na raiz latina é ecoado pelo ditado “minha casa, meu castelo”. Dado o limitado significado de *casa* em latim (moradia pobremente construída, cabana), o vocábulo latino que corresponde ao uso corrente de casa em português é *domus*, derivado do sânscrito *damas* (casa) e do grego *domos* (casa, da raiz *demo*, construir), o qual, em acepção ampliada, apontava tam-

bém para país, lar, família e raça. Na língua latina, há ainda outras duas palavras para casa: *aedes*, algo construído, e *mansio*, lugar de descanso, derivado de *maneo*, de *manere*, permanecer.

Já o vocábulo português lar deriva de *lares*, palavra que designava os deuses domésticos entre os etruscos e os romanos, cultuados como personificações dos antepassados. Tidos como guardiães da casa ou comunidade à qual pertenciam, os deuses lares eram associados ao fogo sagrado, mantido aceso pelas vestais nos templos, bem como ao fogo mantido no altar doméstico, cuja guarda era passada de pai para filho. Estátuas dos lares eram colocadas sobre a mesa durante as refeições familiares. O culto aos lares associava, pois, o domicílio à família, unida em torno do fogo do altar e da refeição. Lar, define o dicionário Aurélio (1986, p. 1.010), significa: “1. A parte da cozinha onde se acende o fogo; 2. Lareira [...]; 3. *Fig.* A casa de habitação; 4. *Fig.* A família [...]; 5. O torrão natal; a pátria. [...]; 6. Ninho ou toca de animal.” Embora de uso pouco frequente, preserva-se, assim, em língua portuguesa, nas acepções iniciais, o significado associado à raiz latina do termo.

Rykwert (1993) atribui ao lar o sentido de centro irradiador, como o é o do calor, do fogo. E fogo, lembra, é símbolo de fixação e não se limita, nesse contexto, à chama que crepita na lareira, mas pode remeter ao fogo que protege dos terrores da noite, espantando aos predadores; fogo, ainda, é necessário ao preparo de alimentos, e o próprio ato de comer muitas vezes tem lugar próximo à fonte de calor. Também Gaston Bachelard (1989) pensa a casa – termo que usa muitas vezes como sinônimo de lar – em seu papel focalizador: toma-a, tal como o fogo ou a água, como uma das grandes forças de integração para os pensamentos, lembranças e sonhos do homem, um foro privilegiado para o estudo dos valores da intimidade do espaço interior, já que crucial para o conhecimento da intimidade é sua localização em espaços habitados. Aí se evidencia, também, seu papel de espaço que abriga e mantém a lembrança: como a memória não registra a duração, as lembranças são tanto mais sólidas quanto mais bem especializadas. A partir de uma perspectiva fenomenológica, Bachelard propõe que a casa, enquanto corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade, é passível de ser estudada a partir de dois temas de ligação: a) enquanto verticalidade, na polaridade que vai do porão – ao mesmo tempo guardião de utilidades e ser obscuro que participa de potências subterrâneas – ao teto, que cobre

o homem; b) como centro de condensação de intimidade, o que leva a uma consciência de centralidade.

Concebido nessa última acepção, o conceito de casa sobrepõe-se ao de lar. A porosidade entre esses conceitos parece remontar ao fato de que o sentido popularmente dominante de lar coincide, geograficamente, com o da habitação. A partir daí, o senso de lar gradualmente se atenua de acordo com escala de distância: o bairro tenderá a ser melhor concebido como lar do que uma região distante da cidade. A par da dimensão espacial, a geógrafa Theano Terkenli (1995) registra processo de contração ou expansão do lar na dimensão temporal. O conceito se altera com a passagem do tempo e acúmulo da idade: a mãe é o primeiro lar da criança; é depois expandido para a família e a comunidade; por fim, reduz-se com a perda das faculdades, a enfermidade ou a morte. Um exemplo da tematização da contração temporal do lar é a parte inicial do romance *Boy sandwich*, da escritora guianesa Beryl Gilroy, que narra como os Grainger, após serem despejados, passam a viver em um lar de idosos, no qual se sentem deslocados e desempoderados.

Apesar da relevância da dimensão espacial, o lar é mais que um lugar. Para além da condição física, apresenta ressonância psicológica e sentido social; como parte da experiência do habitar, conota uma relação ativa do indivíduo com o espaço físico, social e psicológico, apontando para uma maneira habitual de tecer a vida em um espaço geográfico específico e para as formas de apego a tal lugar. No contexto de um mundo em mudança, as categorias de sentido tradicionalmente atribuídas ao conceito¹ sofrem redefinição. Para Terkenli o lar é, cada vez mais, um estado de ser, construído a partir do acúmulo de hábitos, pensamentos e padrões de vida, símbolo dos sentimentos, circunstâncias e tipos de relações que vem a representar em diferentes épocas e culturas.

O lar é construído tanto a partir do quadro referencial do espaço privado como do espaço público. Huttunen (2005) ressalta que, enquanto espaço privado, está, necessariamente, em relação com o espaço público. Como este é organizado de acordo com regimes de poder, sentir-se em casa em determinados espaços faz-se mais fácil para algumas pessoas do que para outras, especialmen-

1 Resumindo as pesquisas realizadas até a década final do século XX, Després (1991, apud RAPOPORT, 1995) sistematizou dez categorias tradicionalmente associadas ao conceito: segurança e controle; reflexo de ideias e valores; ação sobre a moradia/modificação da moradia; permanência e continuidade; centro de amor e união; centro de atividades; refúgio contra o mundo exterior; indicador de *status* pessoal; estrutura material; posseção.

te quando estas se alinham a minorias. Estudos sobre migração frequentemente fazem menção à relação problemática dos migrantes com o espaço público do país de acolhida, com seus controles de entrada e residência e com discriminações classificatórias no dia a dia. Por outro lado, análises das relações de migrantes, refugiados e exilados com o espaço público em seu país de origem apontam para o fato de que quando esse não mais lhes provê um lar, aqueles saem em busca de espaços que lhes proporcionem maior segurança. Essa situação é representada no romance *Uma margem distante*, de Caryl Phillips, no qual o refugiado Solomon foge da guerra em seu país natal, buscando asilo político na Inglaterra.

Também o sentido de lar varia no espaço, e esse atributo é mais facilmente associado a alguns lugares do que a outros. Terkenli registra que a essência do lar repousa sobre investimento de significado contínuo e regular a um contexto com o qual o indivíduo se identifica, o qual vem a ser personalizado através do exercício de controle sobre ele. Nesse contexto, a dimensão temporal ganha importância, porque a repetição de atos em um espaço acaba por diferenciá-lo do resto do mundo. Tais rotinas representam estratégias de sobrevivência e realização pessoal e correspondem a pontos familiares de referência no tempo, espaço e sociedade. Exemplos de como o enraizamento é vital ao conceito de lar são comuns em romances de migração, como *Voyage in the dark*, da romancista dominicana Jean Rhys, em que o estranhamento com referência a ancoragens espaciais, culturais, sociais e psicológicas leva a protagonista, Anna Morgan, recém-chegada do seu Caribe natal, à percepção da Inglaterra como essencialmente fria e indiferente. Igualmente deslocados, como forasteiros na pátria-mãe, são os migrantes que protagonizam os romances *The lonely londoners*, de Samuel Selvon, e *The final passage*, de Caryl Phillips, os quais repetidamente exclamam: “Londres não é como Port of Spain”; “aqui não é como lá em casa, onde a gente tem amigos em toda parte” (SELVON, p. 21, 114) ou ainda “Londres não é meu lar” (PHILLIPS, 1985, p. 124)². Já em *Vidas secas*, os retirantes de Graciliano Ramos têm, inicialmente, dificuldade de conceber a velha tapera como lar, pois se sabem apenas hóspedes na fazenda, “de passagem”. Depois, contudo, diz-se de Fabiano: “entocara-se”, “tomava amizade à casa, ao curral, ao chiqueiro” (RAMOS, 1972, p. 53, 55) – havia transformado o lugar em lar pelo investimento rotineiro e contínuo.

2 As citações em tradução são da autora deste verbete, na falta de publicação dos referidos romances em português.

Como Brah (2003) e Huttunen (2005) registram, enquanto espaço privado, o lar é vivido como prática corporificada que contempla os aspectos físicos, sensório e afetivo. “Estar em casa” refere-se a uma experiência corporal de lugar e espaço em relação aos quais o indivíduo desenvolveu senso de controle e pertencimento, a tal ponto que sujeito e o ambiente vivem em relação mútua e dinâmica – “leak into each other”, Ahmed (2000) define. Daí por que qualquer casa e abrigo não são, necessariamente, um lar. No romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, é a evocação da experiência vivida do lugar que marca a volta da personagem título ao lar de sua infância: uma vez chegada à antiga residência, evoca os passos, cheiros, sons, rotinas que caracterizavam, outrora, as atividades dos Vicêncio em diferentes partes da casa.

Situações que levam a questionar o lar, especialmente quando em presença de distância física, social, cultural ou histórica, ressaltam a complexa dinâmica de sua criação e manutenção, tanto no contexto do espaço privado como no do público. Um bem conhecido exemplo de como a experiência do não lar é significativa para a construção do conceito é a “Canção do Exílio”, de Gonçalves Dias, na qual a valorização do lar é construída a partir do exterior, pelo contraste entre os eixos espaciais “cá” e “lá”.

Na dinâmica da contemporaneidade, em que a mobilidade se faz crescente, problematizando a associação entre pertencimento e fixidez, a compreensão de lar como ponto fixo de ancoragem no mundo vem a ser desessencializada. Entre migrantes, refugiados e viajantes a noção de lar é negociada na dinâmica das restrições e possibilidades associadas a diferentes locais: ao contrário do apego ao aqui ou ao lá, o lar é concebido como pertencendo a mais de uma localidade simultaneamente. Contudo, como Morley (2000, apud MOLZ, 2008) registra, o lar continua a orientar discursos de mobilidade e globalização como uma âncora à hipermobilidade. Formas de conectividade eletrônica, como *e-mail*, *blogs* e redes sociais, combinadas a rotinas corporificadas e apegos emocionais (volta recorrente aos mesmos hotéis, transporte e apego a objetos “de casa”, como o travesseiro preferido) permitem negociar o sentido de lar como um lugar móvel, construído entre desapego e apego. Molz (2008) propõe o termo moradia mundial (*global abode*) para expressar um conceito de lar que passa a abarcar tanto fluidez e provisoriabilidade como imobilidade e permanência.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **Strange encounters**: embodied others in post-coloniality. London: Routledge, 2000.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BENJAMIN, D. N.; STEA, D.; SAILE, D. (Ed.). **The home**: words, interpretations, meanings, and environments. Aldershot: Avebury, 1995.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora**: contesting Identities. London: Routledge, 2005.
- BRINK, Stefan. Home: the term and the concept from a linguistic and settlement-historical viewpoint. In: BENJAMIN, David N.; STEA, David.; SAILE, David (Ed.). **The home**: words, interpretations, meanings, and environments. Aldershot: Avebury, 1995. p. 17-24.
- EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza, 2003.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GILROY, Beril. **Boy-sandwich**. Oxford: Heinemann, 1989.
- HUTTUNEN, Laura. 'Home' and ethnicity in the context of war. **European Journal of Cultural Studies**, v. 8, n. 2, p. 177-195, 2005.
- LEWIS, Charlton T.; STORT, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879 . Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 18 mar. 2014.
- MACK, Arien (Ed.) **Home**: a place in the world. New York: New York University Press, 1993.

MOLZ, Jennie Germann. Home and mobility in narratives of round-the-world travel. **Space and Culture**, v. 11, n. 4, p. 325-342, nov. 2008.

PHILLIPS, Caryl. **The final passage**. New York: Vintage, 2005.

PHILLIPS, Caryl. **Uma margem distante**. Tradução de Maria José Silveira. Rio de Janeiro: Record, 2006.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

RAPOPORT, Amos. A critical look at the concept 'home'. In: BENJAMIN, D. N.; STEA, D.; SAILE, D. (Ed.). **The home**: words, interpretations, meanings and environments. Aldershot: Avebury, 1995. p. 25-52.

RYKWERT, Joseph. House and home. In: MACK, Arien. **Home**: a place in the world. New York: New York University Press, 1993. p. 47-58.

SELVON, Sam. **The lonely Londoners**. Toronto: Tsar, 1991.

TERKENLI, Theano. Home as a region. **Geographical Review**, v. 85, n. 3, p. 324-334, jul. 1995.

COSMOPOLITISMO

Eurídice Figueiredo

VER : Diáspora · Estado-Nação · Estrangeiro · Fronteira · Globalização ·
Migração · Mobilidade · Nômade · Ocidentalismo ·
Pós-Colonialismo · Transnacional.

O cosmopolitismo, que costumava ser uma característica dos donos do dinheiro e das elites letradas que, desde os tempos coloniais, viajavam para o exterior e ficavam a par das novas tendências, conhece na contemporaneidade novas formas de expressão. Joaquim Nabuco, o cosmopolita *par excellence*, evocava em seu livro *Minha formação* [1900] a influência aristocrática estrangeira em sua vida: banquete real nos Grosvenor Gardens, baile dos Astors em New York, tarde de curso na Villa Borghese, dia de corridas em Ascott, jubileu da rainha em Westminster e do Papa no Vaticano (NABUCO, 2004, p. 97). Nabuco distingue o “viajante inteligente”, como ele, movido pela curiosidade intelectual de conhecer homens e lugares dotados de cultura, do rastaquera, como era chamado em Paris o milionário latino-americano que esbanjava dinheiro (2004, p. 47-49). Apesar de só reconhecer cultura na Europa, para onde sempre viajava, Nabuco acaba seu capítulo “Atração do Mundo” deixando esse continente, conservando dele só a religião e as letras, para se dedicar a seu país (p. 51).

Tomando Joaquim Nabuco como epítome do cosmopolitismo latino-americano do século XIX, pode-se dizer que ele era sinônimo da alienação de uma elite que tinha os olhos voltados para a Europa, como denunciaria mais tarde Mário de Andrade em suas cartas ao poeta Carlos Drummond de Andrade, conforme analisou muito bem Silviano Santiago (2011). No entanto, há que se reconhecer que o pensamento de Nabuco estava eivado no pensamento iluminista europeu, cujo principal teórico foi o filósofo alemão Immanuel Kant. Em seu livro *Para a paz perpétua*, ele defende o direito de hospitalidade que se deve a cada estrangeiro porque a terra pertence a todos. Não se trata de um direito à permanência, mas à visita: enquanto o estrangeiro se comportar de maneira amistosa, ele tem o direito de permanecer em território estrangeiro. Só com o respeito ao direito de hospitalidade se pode chegar à paz perpétua porque todas as guerras nascem da luta pela posse do território. “A ideia de um direito cosmopolita não é uma representação fantástica nem extravagante. Ele cria o Direito Público da Humanidade e é um complemento da paz perpétua” (KANT, 2006, p. 82). Se os europeus entraram em outros continentes, de maneira mais ou menos maciça, e se sentiram no direito de ditar as leis, não existe porquê de impedir o trânsito de outros povos em cada uma das nações europeias.

Jacques Derrida retoma as ideias de Kant em seu livro *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, no qual desenvolve o projeto do Parlamento Internacional dos Escritores de criar cidades-refúgio que aceitariam dar asilo a pessoas

perseguidas por suas ideias políticas ou religiosas. O apelo pela criação de uma rede de cidades-refúgio, lançado em 1995 pelo Parlamento Internacional dos Escritores, deve ser concebido como uma nova cosmopolítica, segundo formas de solidariedade a serem inventadas (DERRIDA, 1997, p. 13). Ao falar de cidades-refúgio ele tenta contornar o poder do Estado-Nação, que sempre estabeleceu políticas de exclusão dos que não são seus cidadãos. Em consequência da Segunda Guerra, foi assinada em 1951 a Convenção de Genebra, que visava proteger os refugiados políticos europeus remanescentes; já em 1967 foi acrescentado um protocolo em Nova York a fim de assegurar os mesmos direitos aos refugiados políticos vindouros, de qualquer continente (DERRIDA, 1997, p. 29-30).

Vê-se, portanto, a passagem de um cosmopolitismo despreocupado, quiçá um pouco alienado de um Nabuco, para uma situação nos séculos XX e XXI de real necessidade de assegurar a proteção de pessoas expulsas de seus países pela política, pela religião ou pela falta de oportunidades de trabalho e desenvolvimento de suas potencialidades. No artigo “O cosmopolitismo do pobre”, Silviano explica que o multiculturalismo de hoje dá conta do influxo de migrantes pobres nas megalópoles pós-modernas e, ao mesmo tempo, resgata grupos étnicos e minoritários que se associam cada vez mais em redes transnacionais. Metecos e rastaqueras não temem o opróbrio das elites e transpõem fronteiras, às vezes à custa de suas próprias vidas, criando novas formas de cosmopolitismo. Assiste-se assim a um fenômeno que atinge pessoas de todas as classes sociais, em comunicação física ou virtual, em novas modalidades de expressão, auxiliadas por tecnologias cada vez mais acessíveis. Com efeito, o cosmopolitismo das elites de outrora parece estar bem superado, como observa Alexis Nouss:

Não mais o [cosmopolitismo] dos abastados e ociosos, viajantes que retornam ao fim do périplo para seu conforto opulento, mas um cosmopolitismo nascido do comércio internacional, do desenvolvimento comunicacional e das migrações das populações. A partir daí ele perde seu valor universalizante abstrato para se expor à diversidade identitária e cultural concreta (NOUSS, 2005, p. 77, tradução minha).

García Canclini traça um contraste entre a leveza do cosmopolitismo dos intelectuais e políglotas (numa crítica direta a Michel Maffesoli) e a violência que os migrantes pobres têm de enfrentar em sua luta por direitos

e na criação de novas formas de pertença (2005, p. 205). Como esse novo cosmopolitismo encontra-se imbricado com aspectos éticos e políticos, fala-se também de “cosmopolítica” e de “cosmopolidez” e até mesmo de “cosmopolético”. “Prefere-se invocar um *ethos* cosmopolético: *ethos*, para insistir na responsabilidade do sujeito, e cosmopolítico, para dissipar as imagens elitistas do ‘cosmopolita’ e colocar ênfase nas exigências da convivência” (NOUSS, 2005, p. 78). Em todas essas expressões, que tentam dar conta da situação dos migrantes na sociedade globalizada, pode-se depreender uma preocupação de se estabelecer um princípio ético no que concerne ao respeito da diferença, assim como ao estatuto de cidadania e de inclusão social do migrante (o Outro) e de suas famílias.

Muitos autores têm tratado dessa nova forma de cosmopolitismo. Nouss, que prefere ver nele um “cosmopolitismo ético” (como o sociólogo John Tomlinson), lembra que Walter Mignolo fala de “cosmopolitismo crítico”, Homi Bhabha, de “cosmopolitismo vernáculo”, Anthony Appiah, de “cosmopolitismo enraizado” e A. Appadurai, de “cosmopolitismo alternativo” (NOUSS, 2005, p. 78). Pode-se evocar também Mary Louise Pratt (1999), que se refere às “comunidades cosmopolitas”, enquanto Silviano Santiago (2005) distingue um “cosmopolitismo do pobre” e Boaventura de Souza Santos fala de “cosmopolitismo subalterno” (SANTOS, 2010).

Outros conceitos, que designam essa nova mobilidade, como o de diáspora, estão sendo ressignificados na contemporaneidade, pois, segundo Stuart Hall, diáspora era um conceito fechado, baseado numa concepção binária da diferença e fundada na construção de uma fronteira de exclusão, que dependia da construção de um Outro e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Assim, para designar essa mobilidade de migrantes, oriundos dos países colonizados (notadamente das Antilhas), frequentemente vistos como migrantes étnicos, Hall incorpora ao conceito de diáspora o de *différance* de Derrida, a fim de evitar toda ideia de binarismo dicotômico e para exprimir os deslizamentos de sentidos em um largo espectro.

Apesar dos obstáculos, migrantes pobres e subalternizados se unem em redes. Pode-se associar a eclosão de novas vozes, tanto no âmbito das pesquisas das Ciências Humanas quanto na produção literária, a esse movimento que “contém uma promessa real apesar de o seu caráter ser de momento claramente embrionário” (SOUZA, 2010, p. 50). Para captá-lo é preciso realizar o que Boaventura chama de “sociologia das emergências”, que

consiste numa amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de sentido tanto no que respeita à compreensão como à transformação do mundo (SANTOS, 2010, p. 50).

Numa atitude contra-hegemônica, pessoas pertencentes a grupos que foram subalternizados ao longo da História envolvem-se em redes transnacionais cuja luta primordial visa à inclusão e ao estabelecimento de novos vínculos institucionais dentro e fora do país. Contrapondo-se ao pensamento abissal do Ocidente, Boaventura de Souza Santos – à semelhança de pensadores como Édouard Glissant, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo – postula a crítica epistemológica a fim de realçar a pluralidade e a variedade de culturas, afirmando novas possibilidades de se conceber o mundo.

O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir (SANTOS, 2010, p. 51).

A afirmação de outras epistemologias se insere no que Boaventura chama de “ecologia de saberes”, que supõe a copresença de culturas diferentes em um mundo no qual se privilegiam a multiplicidade e a diversidade. Assim, é urgente perceber a emergência dessas vozes que contam outras histórias, na contramão do pensamento único do Ocidente, imposto pelos colonizadores e absorvido pelos colonizados ao longo de séculos.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!** Paris: Galilée, 1997.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados.** Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

GLISSANT, Édouard. **Poétique de la relation.** Paris: Seuil, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua**. Estudo introdutório de João Evans Pim. Tradução de Barbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. Coleção “Ensaio sobre Paz e Conflitos”, v. V. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/livros/ikantpapp.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2016.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. Prefácio de Evaldo Cabral de Mello. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

NOUSS, Alexis. **Plaidoyer pour un monde métis**. Paris: Textuel, 2005.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: Edusc, 1999.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

SANTIAGO, Silviano. Destino: globalização. Atalho: nacionalismo. Recurso: cordialidade. In: REIS, Livia; FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **América Latina**: integração e interlocução. Rio de Janeiro: 7Letras; Santiago: Usach, 2011. p. 29-40.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

DESLOCAMENTO

Sandra Regina Goulart Almeida

VER : Casa · Des-Re-Territorialização · Diáspora · Espaço ·
Estado-Nação · Estrangeiro · Exílio · Lugar · Migração ·
Mobilidade · Transnacional.

A noção de deslocamento e suas variáveis semânticas mais frequentes, como a deslocação, a mobilidade, o movimento, a locomoção e o deslocamento¹, figuram proeminentemente como um conceito-chave na teoria crítica contemporânea, bem como paradigma de análise e operador de leitura de textos – estes entendidos em seu sentido mais amplo – através dos quais são construídos os imaginários culturais. O deslocamento torna-se, assim, elemento constitutivo da teoria ao proporcionar uma desestabilização epistemológica desejável e necessária à reflexão crítica. Como bem observa James Clifford, a própria teoria pode ser concebida como “um produto do deslocamento, da comparação, de uma certa distância. Para teorizar é preciso sair de casa” (1989, p. 177), isto é, estar fora de seu local de origem, sentir-se desconfortavelmente desafiado.

Se, em uma análise mais generalista, o termo remete ao senso comum em seu sentido de movimento, mudança e locomoção, na física, disciplina que se ocupa especificamente do conceito, o deslocamento que sofre um corpo dentro de uma trajetória determinada é uma grandeza vetorial, ou seja, é definida pela variação de posição desse corpo em um intervalo de tempo específico.

O conceito remete, assim, a uma relação tanto temporal quanto espacial. A dimensão espacial, por sua vez, pode ser observada na própria origem latina do vocábulo que remete à noção de local (*loco*) ao mesmo tempo que retira deste o sentido de fixidez ou de localização determinada pelo acréscimo do prefixo *des*, que marca a desestabilização da própria noção de local (PALMERO, 2010, p. 109).

Além da relação espaço-temporal, o conceito está inerentemente ligado à construção identitária. O termo surge como conceito-chave para a psicanálise, tanto para Freud quanto para Lacan. Para Freud, o deslocamento é um mecanismo essencial para a elaboração dos sonhos, sendo também responsável por atos falhos, lapsos, sintomas através dos quais o inconsciente se faz presente mesmo quando recalcado. Lacan, por outro lado, associa o deslocamento ao processo linguístico da metonímia. O inconsciente opera, assim, por meio da linguagem em constantes associações metonímicas que revelam o trabalho do inconsciente nos elementos psíquicos do sujeito.

1 O termo “desplacamento” em português, como observa Palmero, embora não se encontre ainda dicionarizado, tem surgido com frequência em textos da crítica cultural brasileira (2010, p. 109), principalmente por analogia aos termos correntes em espanhol e inglês, a saber, *desplazamiento* e *displacement*, respectivamente.

Por outro lado, a experiência do deslocamento cultural pode ser pensada não apenas como uma condição subjetiva, geopolítica, cultural ou histórico-temporal, mas, sobretudo, como uma realidade intelectual, como observa a crítica Rey Chow, a realidade de ser um intelectual da contemporaneidade (1993, p. 15). Endossando esse posicionamento, a crítica chilena Nelly Richard argumenta em favor de uma “multilocalização do sujeito e da crítica” que suscite uma mobilidade de deslocamentos “capazes de romper os pactos hegemônicos do uniforme e do conforme” (2002, p. 169).

Não é, pois, surpresa que o conceito de deslocamento esteja presente na proposta de Ricardo Piglia para o novo milênio. Embora concebida para o contexto dos estudos literários, a sexta proposta de Piglia para o século 21 se expande para contemplar a relação intersubjetiva. Para o crítico argentino, essa sexta proposta para o novo milênio, aquela que Calvino não chegou a formular, seria justamente a distância, o deslocamento, a mudança de lugar, o movimento em direção ao outro (2001, p. 1-2) – condições essas que são a marca indelével do nosso momento histórico. Complementando as propostas de Calvino em *Seis propostas para o próximo milênio* (1990), Piglia concebe a literatura como um lugar através do qual um outro pode falar, o lugar de deslocamento em direção ao outro, o movimento em direção a outra enunciação. Daí, conclui o autor, a importância da distância e do deslocamento para a literatura no novo milênio (2001, p. 3), bem como, eu diria, para a crítica cultural na contemporaneidade. Piglia salienta ainda que imaginar as condições de uma literatura futura pressupõe “inferir a realidade que essa literatura postula”, isto é, “imaginar uma vida possível, um mundo alternativo” (2001, p. 1), construído justamente a partir da perspectiva de um deslocamento crítico.

Nesse sentido, podemos falar inclusive de uma estética do deslocamento, segundo Clifford, ou mesmo de uma “estética do trânsito” ou “da diáspora”, como quer Hall, ou uma política e uma poética do trânsito e da diáspora, como argumenta Paul Gilroy. A política e a poética, neste caso, seriam termos inseparáveis e balizadores das manifestações culturais contemporâneas, que se associam marcadamente à retórica do deslocamento.

Para Marc Augé, em *Por uma antropologia da mobilidade*, “pensar a mobilidade é pensá-la em diversas escalas para tentar compreender as contradições que minam nossa história” (2010, p. 99), pois essas contradições – o que o autor elenca como sendo os cinco paradoxos do mundo contem-

porâneo – estão inerentemente imbricadas nas percepções dos trânsitos contemporâneos. São estes os paradoxos elencados pelo autor: 1) o espaço temporal: o espaço diminui na mesma proporção em que o tempo se acelera; 2) a perenidade do presente; 3) o espaço social: a diversidade, mas as enormes desigualdades, principalmente nos enclausuramentos nas cidades-mundo; 4) a separação econômica entre países numa escala global; 5) a produção e distribuição desigual do conhecimento. Acrescentaria, assim, um sexto paradoxo: as hierarquias ainda predominantes de gênero, classe, etnicidade – o que Augé denomina, em outro contexto, de “a cegueira dos olhares” (p. 47). Todos esses paradoxos estão associados, de maneira decisiva, aos movimentos do trânsito e do deslocamento, embora não se restrinjam a eles.

Há uma conexão intrínseca, como observa Arjun Appadurai, entre os conceitos do trânsito, do deslocamento e da migração e “o trabalho da imaginação como um traço constitutivo da subjetividade moderna”, como uma forma de “interrogar, subverter e transformar outros letramentos contextuais” (1996, p. 3-4), estabelecendo os princípios para um possível espaço de contestação, formado por paisagens transculturais.

Appadurai, em seu clássico estudo *Modernity at large: cultural dimensions of globalization* (1996), estabelece as paisagens étnicas (*ethnoscapes*) como uma das cinco dimensões dos fluxos culturais globais. As demais, que também remetem à ideia de movimento e deslocamento, embora em perspectivas distintas, seriam: as paisagens mediáticas (*mediascapes*), tecnológicas (*technoscapes*), financeiras (*financescapes*) e ideológicas (*ideoscapes*). As paisagens tecnológicas, assim como as mediáticas, se referem à configuração global fluida na qual a tecnologia e a *media* se movem a uma alta velocidade através de fronteiras. O sufixo *-scapes* em inglês se refere às “formas fluidas e irregulares dessas paisagens” e aponta para sua construção perspectivista, isto é, “modulada por conceitos históricos, linguísticos e políticos situados com relação a diferente tipos de atores” (1996, p. 33-34).

Inspirado na proposta de Appadurai, mas colocando em relevo justamente a concepção do deslocamento contínuo, Walter Moser estabelece três categorias que se relacionam à mobilidade na contemporaneidade e às quais estão expostos os sujeitos: a locomoção, que diz respeito ao deslocamento físico, seja esse voluntário ou forçado, à viagem, à diáspora e à migração; a mediação, que se relaciona ao deslocamento virtual proporcionado pelos

eventos midiáticos, quer seja a Internet, a *media* televisiva ou radiofônica, entre outras; e a artemoção, que se relaciona à experiência estética do movimento de obras de arte e instalações.

Dessa forma, refletir sobre um conceito de deslocamento na contemporaneidade pressupõe o enfrentamento de vários impulsos críticos e teóricos que marcam de forma indelével nossa era, tais como as noções de lar e pátria, as questões das afiliações nacionais, o exílio e a desterritorialização, o conceito de comunidade e cidadania, o lugar do estrangeiro e do outro, os movimentos midiáticos e virtuais, as identidades e subjetividades móveis e fugidias, os novos espaços do afeto, terror e medo, os muitos cosmopolitismos contemporâneos e, principalmente, a relação entre o espaço transnacional e translocal² e as representações e construções identitárias.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução de Bruno César Cavalcanti e Rachel Rocha Barros. Maceió: Edufal, 2010.

CHOW, Rey. **Writing diaspora**: tactics of intervention in contemporary cultural studies. Indianápolis: Indiana University Press, 1993.

CLIFFORD, James. Notes on theory and travel. **Inscription**, v. 5, p. 177-188, 1989.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GILROY, Paul. Diaspora. **Paragraph**, v. 17, n. 3, p. 207-212, 1994.

2 O termo translocal, ou translocalidade, tem sido utilizado por críticos de várias áreas do conhecimento para designar, de um modo geral, um espaço de interação entre várias localidades. Um dos primeiros críticos a fazer uso do conceito, Appadurai observa como as comunidades, além de se constituírem como transnacionais (e mesmo pós-nacionais) por ultrapassarem os limites da nação, também possuem experiências locais variadas que interagem entre si por meio da mobilidade dos sujeitos que nelas vivem, criando, assim, “a possibilidade de convergências em ações sociais translocais” (1996, p. 8).

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Dépré. São Paulo: Perspectiva, 1996.

MOSER, Walter. La culture en transit: locomotion, médiamotion, artmotion. **Gragoatá**, Niterói, n. 17, p. 25-41, 2. sem. 2004.

PALMERO GONZÁLEZ, Elena. Deslocamento/desplacamento. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais**. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 109-127.

PIGLIA, Ricardo. Una propuesta para el nuevo milênio. **Margens/Márgenes**, Belo Horizonte, Mar del Plata, Buenos Aires, n. 2, p. 1-3, out. 2001.

RICHARD, Nelly. **Intervenções críticas**: arte, cultura e política. Tradução de Romulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO

Aline Prúcoli de Souza

VER : Distância · Espaço · Lugar · Migração · Mobilidade · Não Lugar ·
Nômade · Origem · Começo.

Conceito de ampla significação e variada carga simbólica, refere-se aos mais diversos processos de ruptura e desconstrução territorial. Embora seus prefixos e seu radical apontem para três palavras diferentes, territorialização, desterritorialização e reterritorialização, o vocábulo hifenizado – *des-re-territorialização* – apresenta sentido próprio e único, resultante da relação semântica entre as palavras das quais se originou.

A compreensão do território enquanto código, atividade ou permanente tornar-se e desfazer-se e, portanto, como resultado do movimento de des-re-territorialização foi primeiramente apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari e pensada para conceituar e esclarecer o modo de funcionamento da máquina capitalista mundial. É importante destacar que o vocábulo *des-re-territorialização* não se encontra grafado dessa maneira na bibliografia produzida por Deleuze e Guattari. Ambos os pensadores empregam as palavras desterritorialização e reterritorialização separadamente, para melhor enfatizar cada um dos dois mecanismos. Mas, para melhor definir o caráter concomitante de realização dos mesmos – afinal, a reterritorialização acontece ao mesmo tempo e como consequência da desterritorialização –, preferimos reuni-los aqui em um único vocábulo.

Apesar de não estar vinculado a um contexto histórico-cultural específico, o uso de ambos os conceitos intensificou-se na pós-modernidade devido ao intenso processo de globalização das últimas décadas. Tornou-se importante por possibilitar uma alta capacidade interpretativa dos movimentos de deslocamento, ruptura e des-centramento e por apresentar-se como instrumento reflexivo ao mesmo tempo expansivo e aglutinador, capaz de conectar e atravessar as mais variadas áreas, tais como a filosofia, a geografia, a história, a economia, a política, a biologia, a sociologia, a antropologia e as artes de forma geral.

Estudioso da filosofia de Deleuze e Guattari, o geógrafo Rogério Haesbaert explica que a des-re-territorialização, ainda não com esse invólucro verbal, já havia sido pensada por Marx, que entendia o capitalismo como sistema que não para de “expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital” (DELEUZE, 1992, p. 212). Apesar de terem sido reconhecidos como processos há algum tempo, os vocábulos – desterritorialização e reterritorialização, que aqui preferimos grafar como des-re-territorialização – ganharam maior visibilidade assim que Deleuze e Guattari publicaram *O anti-Édipo e Mil*

platôs, obras que promoveram intensa e inusitada análise sobre os atuais mecanismos de i-mobilização.

A *des-re-territorialização* refere-se, portanto, a um movimento duplo: um território é abandonado para imediatamente se refazer em outra dimensão. A ruptura é uma característica inerente a esse processo e pode ser tanto conceitual quanto virtual ou simbólica. O conceito não deve ser entendido reduzidamente como sendo estritamente antropocêntrico, em razão da perspectiva cosmológica na qual está fundamentada a filosofia de ambos os pensadores. Além disso, o vocábulo também deve ser pensado enquanto conceito que aglutina não apenas dois tipos de espacialidades – o desterritório e o reterritório, resultantes respectivamente da desterritorialização e da reterritorialização –, mas que está também associado a um terceiro tipo de espacialidade, ainda mais fundamental: o território. Portanto, faz-se necessário, antes de tudo, desmembrarmos o vocábulo para entendermos conceitualmente cada um dos três aspectos que o compõem.

Em seu significado mais superficial, um território, uma territorialidade ou, ainda, um plano pode ser pensado enquanto uma espacialidade que a todo o momento é “atravessada, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 71). Um território, “que não é um meio, [...] é de fato um ato, que afeta os meios e seus ritmos, que os ‘territorializa’”; “[...] é primeiramente a distância crítica entre dois seres de mesma espécie: marca suas distâncias. O que é meu é primeiramente minha distância, não possuo senão distâncias” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 120, 127). Em outras palavras, um território ou um plano “pode ser um princípio oculto, que dá a ver aquilo que se vê, a ouvir aquilo que se ouve [...]. Mas ele próprio, o plano, não é dado. Ele é oculto por natureza. Só se pode inferi-lo, induzi-lo, concluí-lo a partir daquilo que ele dá” (1997, p. 54).

A desterritorialização, por sua vez, diz respeito à descodificação, ao deslocamento, à desmontagem ou ao descolamento de determinado elemento, ideia ou mecanismo. Conforme explicam Deleuze e Guattari, “temos que pensar a desterritorialização como uma potência perfeitamente positiva, que possui seus graus e seus limiares e que é sempre relativa, tendo um reverso, uma complementaridade na reterritorialização” (1995, p. 69). Ou seja, um organismo desterritorializado em relação ao exterior se reterritorializa necessariamente nos meios interiores.

O avesso complementar da desterritorialização – a reterritorialização – diz respeito aos movimentos de (re)codificação, (re)alocação, (re)montagem e (re)colagem, que transformam e reconfiguram prática e semanticamente as espacialidades, sejam elas virtuais ou não.

O conceito de des-re-territorialização, portanto, pode variar semanticamente e alcançar múltiplas dimensões, de acordo com a área e a perspectiva pela qual é abordado. É possível distinguir pelo menos três grandes vertentes a partir das quais a des-re-territorialização é tratada: a econômica, a política e a simbólica ou cultural.

Do ponto de vista econômico, a des-re-territorialização se apresenta como o resultado da globalização econômica, na medida em que se constitui como “um mercado mundial com fluxos comerciais, financeiros e de informações cada vez mais independentes de bases territoriais bem definidas” (HAESBAERT, 2012, p. 173-174). Nesse sentido, des-re-territorialização seria sinônimo de “deslocalização”, enfatizando o caráter ‘multilocacional’ das empresas, cada vez mais autônomas em relação às condições locais/territoriais de instalação” (p. 173-174).

Do ponto de vista político, a des-re-territorialização diz respeito a atividades de inscrição e monitoramento do fluxo civil imposto pelo Estado, que ao mesmo tempo destrói as territorialidades prévias e se apropria das comunidades, integrando-as como peças ou órgãos de produção na nova maquinaria de organização social. Conforme explicam Deleuze e Guattari, criando essa nova maquinaria civil e capturando todos os tipos de fluxos, o Estado tenta “extinguir o nomadismo, controlar as migrações e estabelecer uma zona de direitos sobre todo um exterior” (apud HAESBAERT, 2012, p. 198). Acompanhada, muitas vezes, de uma privatização dos espaços públicos, tal ação política, segundo Haesbaert, “provoca a formação de novos territórios como comunidades do bairro seguro ou guetos voluntários – espaços formados pela des-re-territorialização na imobilidade” (2012, p. 198).

Culturalmente ou simbolicamente, des-re-territorialização diz respeito à (des)locação, ao (des)centramento, à (des)construção, à fragmentação e à hibridização das identidades e dos significados. Não à toa, várias são as expressões que, a esse respeito, têm sido criadas para reconfigurar o espaço teórico e crítico: desprendimento cultural em relação a lugares específicos, culturas desterritorializadas, hibridismo cultural, não lugares, policentrismo da mancha urbana, comunidades transnacionais, desencantamento moder-

no do mundo, entre outras. Michel Maffesoli, que compreende a mudança com otimismo, acredita que esteja ocorrendo hoje uma espécie de proximidade, ou seja, um “reencantamento do mundo que tem como cimento principal uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum” (1978, p. 42).

De acordo com os criadores dos conceitos, Deleuze e Guattari, a desterritorialização e a reterritorialização não se referem apenas ao aspecto geográfico, temporal, político, econômico ou cultural, mas também, e principalmente, à maneira e à profundidade com que cada indivíduo se deixa atingir e capturar pelo processo ou à forma com que o utiliza ao criar sua própria linha de fuga e romper com os padrões e valores arcaicos de formação identitária.

A linha de fuga, movimento inseparável da des-re-territorialização, não deve ser pensada enquanto estrutura que fecha um sistema para impedi-lo de funcionar. Pelo contrário, as linhas de fuga podem ser interrompidas, prolongadas ou retomadas, para que possam ativar ou criar novas armas, que serão usadas contra as armas do Estado. “De modo mais frequente, um grupo, um indivíduo funciona ele mesmo como linha de fuga; ele a cria mais do que a segue, ele mesmo é a arma viva que ele forja, mais do que se apropria dela. As linhas de fuga são realidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 79) e “são imanentes ao campo social” (p. 80).

Deleuze e Guattari ressaltam ainda que

uma linha de fuga deve ser preservada para permitir ao animal voltar para seu meio associado quando aparecer o perigo [...] depois, uma segunda linha de fuga aparece quando o meio se acha transtornado sob os impactos do exterior, e o animal deve abandoná-lo para associar a si novas porções de exterioridade (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 71).

As linhas de fuga, portanto, são construções flexíveis e fluxionais, que podem, a qualquer momento, ser reativadas ou abandonadas, através da des-re-territorialização.

Para entendermos o conceito em sua completude dinâmica podemos pensar, por exemplo, no famoso *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes, já que nessa obra o protagonista, ao inaugurar um caminhar errante, desterritorializa os locais por onde passa e as pessoas que encontra ao mesmo tempo que os reterritorializa, deslocando-os para o contexto imaginário das nove-

las de cavalaria. Já no século XX, no romance *On the road*, de Jack Kerouac, as personagens, especialmente Sal Paradise, vivem um intenso e contínuo movimento de des-re-territorialização, por não se deixarem fixar e por promoverem uma transgressão na tradicional ideia espaço-temporal construtora de identidades. Podemos citar ainda a obra *Não entres tão depressa nesta noite escura*, do português António Lobo Antunes. O autor, ao iniciar seu “poema”, apresenta-nos um impressionante mecanismo de criação altamente des-re-territorializador, pois inaugura uma escrita em fluxo que se expande em forma de um fragmentado e labiríntico devir, em torno do qual a personagem tenta (re)constituir sua identidade.

Não devemos nos esquecer de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, e *Água viva*, de Clarice Lispector. No primeiro, é Riobaldo quem cria uma inusitada linha de fuga ao abandonar simbolicamente o espaço-tempo de seu nascimento, para empreender uma radical e (re)novadora travessia em sua identidade. No romance de Clarice Lispector, por sua vez, a personagem promove o que, de acordo com a teoria de Deleuze e Guattari, seria o mais alto grau de des-re-territorialização, já que parece alcançar uma total desindividualização. Ou seja, ela se desprende não apenas dos elementos espacial e temporal que a rodeiam, mas também e principalmente desconstrói o aspecto mais pessoal e, portanto, mais subjetivo de si.

Em suma, talvez o aspecto mais inusitado do conceito de des-re-territorialização esteja na compreensão do indivíduo não apenas como aquele que se ajusta ou se deixa controlar por uma nacionalidade, determinada espacial e temporalmente, mas como aquele que se constitui como corpo territorial, afirmando-se enquanto seu próprio território.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, António Lobo. **Não entres tão depressa nesta noite escura**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de La Mancha**. Tradução de Ernani Ssó. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. V. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. V. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. V. 4. Tradução de Suely Rolnik: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

KEROUAC, Jack. **On the road (Pé na estrada)**. Tradução, introdução e posfácio de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ROSA, João Guimarães Rosa. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.



Claudio Bergstein
BELÉM DO PARÁ, 2012

DESVIO

Fabíola Padilha

VER : Casa · Deslocamento · Diáspora · Exílio · Fronteira · Mobilidade ·
Origem, Começo · Rastro.

As tentativas dos outros comparadas à das navegações no decurso das quais os navios são desviados [*ablenken*] da sua rota para o polo Norte. Encontrar esse polo magnético. Os fenômenos que para os outros são desvios constituem para mim os dados que determinam o meu caminho/a minha rota. – Eu baseio os meus cálculos nos diferenciais do tempo que, nos outros, perturbam as “grandes linhas” da investigação.

Walter Benjamin

O que era o medo, afinal? Algum parente do tempo. [...] Você só ficava com medo se levasse o tempo a sério – o passado a que se seguia o presente a que se seguia o futuro. Um sistema cheio de lógica e gravatas-borboleta. No instante em que você saía da rota, o medo se desmanchava como uma ideia descabida, como uma história sem sentido.

Adriana Lisboa

Um preconceito vernáculo recobre a palavra desvio. Dentre as várias acepções encontradas no verbete do *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa* (2001), por exemplo, destacam-se expressões depreciativas inclinadas a sedimentar a índole negativa do substantivo: mudanças da “posição normal”; “caminho [...] que foge à rota comum”; “afastamento dos padrões de bons costumes”; “extravio fraudulento; descaminho”; “descumprimento do dever ou falta de observância de alguma regra; erro”; “qualquer fuga aos padrões normais, tanto no campo físico quanto no psíquico”.

A desqualificação encontra ressonâncias numa perspectiva historiográfica oitocentista calcada na concepção de história como encadeamento linear dos fatos, conforme uma relação de causa e efeito responsável por uma dinâmica de previsibilidade livre de qualquer perturbação que pudesse abalar a lógica harmônica dos elementos aí enfeixados. Proponho ativar o extravio dessa rota teleológica, em benefício de uma reflexão que visa a ressaltar a potência interventiva do desvio, na esteira dos postulados sobre origem e melancolia de Walter Benjamin – expedição que será acompanhada aqui lado a lado pelo romance *Hanói* (2013), de Adriana Lisboa.

“Método é caminho não direto”, afirma Benjamin (2011, p. 16). Método é “desvio”: abandono de um conjunto de estratégias previamente determinadas, acionadas a fim de se alcançar intencionalmente um objetivo, em benefício de um procedimento assistemático de ações imprevistas que obedecem unicamente aos movimentos descontínuos da contemplação. Em face do objeto analisado “[n]os seus vários níveis de sentido, ela [a contemplação] recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência do seu ritmo” (BENJAMIN, 2011, p. 17).

Contemplar – mirar a origem, entregar-se à experiência do limiar. Do limiar, não da fronteira. A fronteira delimita, traça contornos acintosos, fixa zonas territoriais peremptórias, se alinha ao dogmático.

Devia haver um limite para certas coisas. Uma idade mínima para doenças sem cura. Mas onde traçar a linha? Onde estabelecer esse e outros limites? Limites para o que acontece com as crianças. Com os velhos. Com os animais. Com os dissidentes. Limites (LISBOA, 2013, p. 152).

O limiar representa o trânsito, a mobilidade, a passagem e a infixidez¹.

Ela pensou em como as coisas podiam mudar de uma hora para a outra – e depois se corrigiu, porque era só isso: sempre surpresas, tapetes fugindo debaixo de nossos pés, e a gente achando que tudo seguia alguma ordem. A gente ainda esperando um mundo de um e dois, de certo e errado (LISBOA, 2013, p. 156).

Contemplação da origem – *entre* o impulso de regresso, motivado pela localização de uma ordem anterior, e a inviabilidade de realização plena do movimento de retorno, levado a termo, no entanto, a contrapelo de sua precariedade:

“Origem” não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de sua gênese. O que é próprio da

1 Cf. a respeito o excelente cotejo entre limiar e fronteira que Jeanne Marie Gagnebin efetua no texto “Entre a vida e a morte” (2010, p. 12-26).

origem nunca se dá a ver no plano fatal, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado (BENJAMIN, 2011, p. 34).

Ressalva nunca ociosa: o recuo à origem não significa um *parti pris* em relação à tradição metafísico-platônica, mas um desvio que implica a ressemantização do termo alçado à categoria histórica, compreendido aqui “como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou” (GAGNEBIN, 2004, p. 10).

A contemplação da origem é uma atividade melancólica. O melancólico volta os olhos para o passado, sempre em luto pelo objeto perdido e jamais recuperado. Mas, por fidelidade e amor ao objeto de sua estima, por meio da contemplação, o melancólico resgata-o dos escombros, operando dessa forma um desvio necessário nos rumos responsáveis pelo seu encobrimento e extinção². Semelhante ao alegorista, que concede voz ao outro (lembrando aqui a etimologia do termo alegoria: *allo* quer dizer outro, enquanto *agorein* equivale a dizer), o melancólico, em sua tarefa salvífica, investe os objetos mortos de significação ao reabilitar sua vinculação inextrincável com a historicidade e a temporalidade.

Comprometido com o desejo de restauração, a condição do melancólico é consubstancial à do viajante. Ambos deambulam submetidos à experiência do limiar. Trânsito sem garantias prévias. Deslocamentos de digressões

2 Há sem dúvida relevantes diferenças entre a concepção de Freud e a de Benjamin no que concerne à melancolia. Dentre elas, cumpre destacar a que se refere à identificação do objeto perdido. Para Freud, o melancólico experimenta uma perda. Contudo, ele não é capaz, sozinho, de identificar a natureza do que foi perdido, vivenciando assim um luto permanente em decorrência dessa perda objetual. A restauração das conexões perdidas com o objeto de sua estima somente pode ser alcançada por meio do processo intersubjetivo, com a intervenção do analista, numa situação de terapia. Já para Benjamin o melancólico sabe exatamente aquilo que foi perdido. Na sua perspectiva, dotado de um saber autossuficiente, o melancólico consegue “salvar” o objeto perdido (as ruínas) por meio da contemplação, devotando uma incondicional fidelidade ao fragmento disperso e negligenciado. É nesse sentido que Benjamin associa a contemplação ao procedimento alegórico, que tem por compromisso a salvação dos refugos que a história oficial desprezou (Cf. FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: _____. *Artigos sobre metapsicologia*. Trad. Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1999, p. 89-104; BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011; PADILHA, Fabíola. *Expedições, ficções: sob o signo da melancolia*. Vitória: Flor&Cultura, 2007).

indemarcáveis. Abandono da ilusão de estabilidade. Abertura para a alteridade irreductível do inteiramente outro. “David [...] gostava de passar no mercado para dizer oi a Trung mesmo quando Alex não estava. Não conseguia defini-lo muito bem e costumava se aproximar de pessoas assim. Essas pessoas sem legendas, sem rótulos para orientar os outros” (LISBOA, 2013, p. 145).

O retorno espaçotemporal à origem está portanto condicionado à emergência histórica do originário e ao confronto com o diferente, configurando um paradoxo inexecedível: “[...] a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado”, não sendo, pois, “simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente” (GAGNEBIN, 2004, p. 18). Desvio da perspectiva ontoteológica muito bem retratado, por exemplo, no paradigmático *nóstos* do herói épico Ulisses:

Ulisses reencontrará, pois, sua Ítaca lá mesmo onde a havia deixado, mas o Ulisses de outrora, aquele que deixou sua ilha, ele não encontrará mais. Ulisses é agora um outro Ulisses, que reencontra outra Penélope. E Ítaca é também uma outra ilha, no mesmo lugar, mas não na mesma data. A viagem no espaço é uma viagem no tempo, e o ponto de chegada, o ponto fixo ansiado não existe, deixando-nos à deriva (MATOS, 1999, p. 192).

Dando mais uma volta no parafuso, levantando âncora e operando um outro desvio, poder-se-ia pensar esse desejo de regresso como tensionamento da delicada e sempre conflituosa relação entre a diáspora e a ideia de retorno ao lar. Que espécie de lar é esse que emerge como utopia de retorno e, ao mesmo tempo, de redenção da origem conspurcada? Nessa perspectiva, seria a imagem do lar análoga ao objeto perdido do melancólico, considerando, na esteira de Freud, que esse objeto não precisa necessariamente ser identificável como algo que de fato foi subtraído, que outrora existiu e desapareceu para sempre do campo de visão do melancólico, porém pode constituir um componente de ordem mais ideal, espécie de abstração idealizada de algo inexistente? “Sua mãe ao piano era uma memória inventada. Era algo que estava no passado de David sem estar. O piano que ele nunca tinha ouvido sua mãe tocar: teria dado no trompete que ele descobriu com anos de atraso?” (LISBOA, 2013, p. 160).

Em seu verbete “Desvio”, Alcione Corrêa Alves evoca o conceito de retorno com base nas formulações teóricas de Édouard Glissant, acionado para analisar o *Cahier d'un retour au pays natal*, do antilhano Aimé Césaire. A autora ressalta que o retorno em questão, projetado nos versos do poeta, “não é apenas geográfico” e que a viagem, nesse caso, configura-se também como “uma busca identitária” (ALVES, 2010, p. 131). Viajar é partir(-se), deflagrando uma fratura necessária que abala os alicerces do mesmo, do já visto, das certezas pétreas, das topografias já patenteadas, lançando o sujeito na deriva salutar do devir como aceitação de sua finitude e precariedade constitutivas. “Ir embora é uma história que você começa a contar e que, como o início de todas as histórias, vale não pelo que significa mas pelo que pode vir a significar” (LISBOA, 2013, p. 168).

A viagem pressupõe a incerteza de toda destinação, um desvio no seio mesmo do cotidiano, do rotineiro que nos seduz com a face química do inócuo familiar. “É preciso coragem para sair, também é preciso coragem para ficar. É preciso coragem para calçar os sapatos do estrangeiro, também é preciso coragem para concluir que talvez você não seja estrangeiro, mas conterrâneo” (LISBOA, 2013, p. 168). Andarilho melancólico que se depara com um duplo desafio. Longe do lar é preciso reinventar o familiar em face do inteiramente outro. De volta ao lar é necessário acolher o outro no âmbito do que se imaginava ser o familiar:

O lar aparece como um lugar mítico do desejo, em consequência, de impossível retorno, ainda que se visite o país natal, mas também o lar é a progressiva relocalização, o cotidiano da vida em novos contextos sociais. Diáspora implica uma criativa tensão entre os discursos do lar e da dispersão, inscrevendo-se o desejo do lar, face a face com a crítica dos discursos da origem fixa [...] (BOLAÑOS, 2010, p. 170).

Em ambos os casos, seja na volta ao lar, seja na situação de exílio, guardadas as diferenças, trata-se de um esforço de compreensão do que na origem nunca foi de fato familiar sem contudo, e até certo ponto, jamais deixar de sê-lo, uma vez que o reconhecimento de pertença (a uma nação, a uma etnia, a uma linhagem, a um grupo etc.), que impulsiona o retorno, está na base das construções identitárias, empreendimento, pois, ambivalente e em contínuo processo, porquanto a interpelação de si comporta inapelavelmente

a relação com o outro. A dinâmica da diáspora pode assim ser vista como um infatigável e permanente movimento liminar: *entre* o outro e o mesmo.

Hanói, a cidade entre os rios. [...] Linh amava Hanói, ainda que não soubesse o que era Hanói. [...] tinha nascido na Indochina, crescido na porção sul de um país dividido ao meio, amado um soldado de uma guerra que não tinha escolhido, sido vítima duas vezes dessa mesma guerra, e depois fugido em busca do que a esperava em lugar nenhum. Uma expatriada desde o berço, uma expatriada para sempre. [...] Duas gerações depois, o que é que Alex tinha a ver com isso? Guerras em países distantes, e ainda por cima em décadas passadas, eram para os livros de história. [...] Não eram para deixar nosso corpo desassossegado, como se fosse conosco [...] Não era conosco. Certo? (LISBOA, 2013, p. 180-181)

* * *

Coda.

Desvio: fratura; desfiliação; intermitência; disjunção; magma incontinente; transmutação identitária; labilidade; movência; derrisão. Ou ainda: investimento melancólico; pré e pós-história, a contrapelo da cronologia linear; vontade de regresso; diáspora; encontro com a alteridade. Ou ainda: travessia inominável; impossibilidade de definição; infixidez; transgressão ao vezo taxonômico. Ou ainda: viagens; deslocamentos; espaços. Ou ainda

REFERÊNCIAS

ALVES, Alcione Corrêa. Desvio. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 129-145.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BOLAÑOS, Aimée G. Diáspora. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 167-187.

DESVIO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER, Sabrina; CORNELSEN, Elcio (Org.). **Limiares e passagens em Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 12-26.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LISBOA, Adriana. **Hanoi**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

MATOS, Olgária. **O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

DIÁSPORA

Elena Palmero González

VER : Casa · Estado-Nação · Estrangeiro · Exílio · Habitar · Migração ·
Origem, Começo · Transnacional.

Diáspora é um conceito de uso frequente no âmbito das ciências sociais. Pode ser visto como um problema teológico, quando associado ao tema bíblico da perda da origem e do desejo permanente de retorno do povo hebreu (KENNY, 2013). Também se constitui em problema histórico, geopolítico, antropológico, sociológico, cultural, sendo, inclusive, para Stuart Hall (2003) e Paul Gilroy (1994), uma questão de poética.

Historicamente o conceito foi associado ao êxodo do povo judaico e a seus sucessivos processos migratórios, à dispersão grega e armênia e, mais tarde, à migração forçada africana em séculos de tráfico negreiro e escravidão. Hoje o conceito se torna mais abrangente. Como explica Tölölyan, as diásporas são expressivas do momento transnacional atual:

o termo que uma vez descreveu a dispersão judaica, grega e armênia tem agora significados com um domínio semântico maior, que inclui palavras como imigrante, expatriado, refugiado, trabalhador itinerante, comunidade exilada, comunidade estrangeira, comunidade étnica (TÖLÖLYAN, 1991, apud CLIFFORD, 1999, p. 300).

Etimologicamente, a palavra diáspora remete à dispersão ou espalhamento de povos, pois deriva do termo grego *diaspeirein*. O prefixo *dia* significa “através de”, “ao longo de”, “durante”, “por meio de”, “por causa de”, revestindo as acepções de dissociação, dispersão, movimento, passagem; e *speirein* refere-se a “semente”, “germe”, “grão”, e conseqüentemente pode ser associado com as ações de “plantar” e “semear”. Mas essa etimologia tendente a associar a dispersão com fertilização viu-se afetada nos séculos seguintes pela ideia de dispersão como perda e sofrimento. Como explica Robin Cohen (1995), entre os anos 800 e 600 a.C., durante a colonização grega da Ásia Menor e do Mediterrâneo, a diáspora grega possuía uma conotação positiva. Somente depois de uma leitura cristã da diáspora do povo hebreu é que a Babilônia, espaço de exílio, se torna uma metáfora da perda: perda de identidade, de uma terra, de um lar.

Esse sentido da diáspora como perda, sofrimento e necessidade de restaurar uma origem tem sido muito problematizado na contemporaneidade. O enfoque transnacional da cultura que domina os estudos contemporâneos interpreta as diásporas no contexto de redes ampliadas de intercâmbio econômico, político e cultural, descartando aquela imagem convencional da

diáspora como despojos culturais, como vitimização do sujeito diaspórico, ou como absorção total da comunidade diaspórica pela sociedade anfitriã.

James Clifford é um dos estudiosos da cultura que com maior insistência tem criticado as teorias essencialistas da diáspora, geralmente ancoradas nas teleologias da origem e do retorno. Em seu livro *Itinerarios transculturales* (1999)¹, Clifford coloca em questão a definição de diáspora oferecida por William Safran (1991), para quem as diásporas devem cumprir certas regularidades: serem comunidades minoritárias expatriadas que se dispersaram de um centro originário, que conservam uma memória ou mito coletivo sobre a terra de origem, que experimentam a alienação no país que as recebe, que consideram um lar ancestral como lugar de retorno final e que estão comprometidas com a restauração da terra natal, assim como com uma identidade coletiva definida por essa relação com a origem. De acordo com essa definição, para Safran existiria um paradigma de diáspora, um padrão ideal: “podemos falar legitimamente das diásporas armênias, magrebina, turca, palestina, cubana e talvez a chinesa na atualidade, e da diáspora polonesa no passado, mas nenhuma delas se ajusta plenamente ao tipo ideal da diáspora judaica” (SAFRAN, 1991, p. 83-84, apud CLIFFORD, 1999, p. 303).

Essa visão centrada da diáspora desconsidera, segundo Clifford, comunidades como as afro-americanas, caribenhas e britânicas, que entrariam em uma categoria diferente por terem somente algumas das características preceituadas por Safran. Também se estaria desconsiderando a diáspora sul-asiática, que não se dirige a um lugar específico nem reproduz o desejo de retorno, pois seu interesse é recriar a cultura em diversas localizações. Crítico profundo das oposições binárias, James Clifford trata com cuidado esse conceito de “diáspora ideal” de Safran, considerando que até as formas mais “puras” são sempre ambivalentes e conflituosas. Assim, ele afirma:

Deveríamos ter a atitude de reconhecer a forte implicação da história judaica no discurso da diáspora, sem converter essa história em um modelo definitivo. As diásporas judaicas (assim como a armênia e a grega) podem ser consideradas pontos de partida não normativos para um discurso que viaja ou

1 Título original: *Routes: travel and translation in the late twentieth century* (Harvard University Press, 1997). Cito pela edição hispânica, referida na bibliografia, com tradução minha das citações para o presente verbete.

se torna híbrido em novas condições globais. O discurso da diáspora, para o bem ou para o mal, é objeto de ampla apropriação. Anda livre pelo mundo devido a razões que se relacionam com a descolonização, a imigração crescente, as comunicações globais e o desenvolvimento do transporte: toda uma variedade de fenômenos que estimulam os apegos multilocais, a residência e a viagem dentro das nações e através delas (CLIFFORD, 1999, p. 305).

Tentando uma caracterização da diáspora, Clifford explica que esta somente pode ser pensada fora do território normativo do Estado-Nação e, conseqüentemente, fora de qualquer nacionalismo. As diásporas se expandem em redes transnacionais, construídas através de múltiplas conexões, codificando práticas de acomodação e de resistência às culturas de adoção. Nesse sentido, sua ideia de translocalidade situa a cultura em uma vasta rede de relações, complexas, móveis e, sobretudo, multidirecionais, quando ele argumenta que

as identidades diaspóricas tendem a unir idiomas, tradições, imaginários, sempre de maneira criativa, articulando pátrias em combate, forças da memória, estilos de transgressão, em ambígua relação com as estruturas nacionais e transnacionais (CLIFFORD, 1999, p. 21).

As diásporas, para Clifford, não precisam articular-se de maneira linear ao problema da origem. As conexões laterais e descentradas são também importantes. Uma história compartilhada de deslocamento, adaptação e resistência pode ser tão relevante como a projeção de uma origem específica. Nesse sentido, os discursos da diáspora expressam o sentimento de fazer parte de uma rede transnacional, que inclui a terra natal não como algo deixado atrás, mas como um lugar de apego em uma modernidade de contrapontos.

Uma ideia central na caracterização da diáspora em Clifford é que esta não é temporária, como acontece com as viagens e outras formas do deslocamento. O discurso da diáspora articula rotas, mas também raízes. Comunidades diaspóricas aprendem a construir lares longe do lar, provocando mudanças significativas no sentido de pertencimento e gerando formas muito criativas da memória. Assim, para Clifford, a diáspora não somente significa transnacionalidade e movimento, mas expressa também as lutas políticas para definir um local, modos de pertencer e de ser diferente, ao mesmo

tempo. Seu exemplo da diáspora negra na Grã-Bretanha pós-colonial é muito ilustrativo: uma comunidade preocupada em ser britânica, mas também em ser outra coisa, que tem a ver com a África ou com a América.

Esse tema é desenvolvido de maneira central por Paul Gilroy, em seu já clássico livro *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* (2001)². Gilroy fala do Atlântico Negro para se referir às estruturas transnacionais que se desenvolveram e se articularam em um sistema de comunicação global constituído por fluxos de pessoas, imagens, ideias e símbolos negros em diversos pontos do mundo. A formação dessa rede possibilitou que as populações africanas negras na diáspora formassem uma cultura que não pode ser identificada exclusivamente como caribenha, norte-americana ou britânica, mas todas elas ao mesmo tempo. Também não é um desdobramento frio da cultura africana. Trata-se de uma cultura construída num processo dinâmico de trocas culturais que, pelo seu caráter híbrido, não se encontra circunscrita a fronteiras étnicas ou nacionais. Uma cultura que criou uma topografia à margem das estruturas e pressupostos do Estado-Nação.

Gilroy explora em seu livro as relações entre raça, nação, nacionalidade e etnia, colocando em xeque o mito da identidade étnica e da unidade nacional. No centro de sua análise encontra-se a noção de diáspora, que para ele não pode ser identificada com dispersão traumática e aniquiladora da cultura, mas com um processo riquíssimo de trocas culturais e redefinição permanente do sentido de pertencimento. A concepção de diáspora de Gilroy quebra qualquer ideia de identidade atrelada à noção de território e de cultura enraizada, sobretudo quando o enraizamento é entendido como condição natural das culturas, anterior aos deslocamentos. Seu modelo de Atlântico Negro é oposto à ideia de uma cultura territorial fechada e codificada no corpo negro. A grande contribuição da teoria do Atlântico Negro a uma teorização da diáspora seria exatamente essa, pensar o diaspórico como um processo dinâmico e fecundante, que garante os sentidos de rede, de multiplicidade, de interação, desafiando as soberanias territoriais e as identidades absolutas. Essa concepção de diáspora de alguma maneira prenuncia a utopia de uma cultura planetária fluida e cosmopolita.

2 Título original: *The Black Atlantic: modernity and double consciousness* (London: Verso, 1993).

Outra perspectiva de necessária referência neste rastreamento do conceito de diáspora que venho fazendo é a que oferece Avtar Brah em seu livro *Cartografias da diáspora* (2011)³. Brah parte de um pressuposto fundamental que é distinguir a diáspora como conceito teórico das práticas discursivas diaspóricas e das experiências históricas de diásporas. Argumenta de maneira pontual que não é possível qualquer teorização sobre a diáspora a partir de uma experiência histórica concreta, mas sim de múltiplas experiências, arraigadas em mapas e em histórias singulares, que fazem do diaspórico um conceito plural e abrangente.

Cada diáspora deve ser estudada na sua singularidade histórica, na sua trajetória e contexto particulares; elas são historicamente concretas, ao mesmo tempo que também precisam ser lidas de forma relacional. Para Brah, cada diáspora é um cruzamento de múltiplas viagens, um texto de narrações convergentes, ou talvez díspares. As viagens diaspóricas são vividas e revividas de múltiplas maneiras segundo raça, gênero, religião, língua, geração. Ou seja, Brah defende que as diásporas são espaços diferenciados, heterogêneos e em permanente tensão.

Existe uma tendência muito grande a associar diáspora com “deslocalização”, poucas vezes com “relocalização”. Porém o conceito de diáspora de Brah coloca os discursos do lar e da dispersão em tensão criativa (2011, p. 224). Na sua caracterização da diáspora contemporânea, Brah observa que nem sempre o regresso ao país natal é um horizonte para o sujeito diaspórico, nem o desejo de lar equivale exatamente ao desejo de voltar para o lugar da partida. Nesse sentido, o lar é repensado e reorganizado nas novas circunstâncias de relocalização. Interessa o lugar da partida, mas também o lugar de enraizamento. Assim, diáspora também significa esperança e novo começo.

Particularmente valioso é o conceito que a autora desenvolve de “espaço diaspórico”. Para Brah este é um espaço habitado não só por quem migrou, mas também pelo autóctone. Assim, afirma: “o conceito de espaço diaspórico, frente ao conceito de diáspora, contém genealogias de dispersão enredadas com aquelas dos que optam por ficar onde estão” (2011, p. 241). Colateralmente, desenvolve também o conceito de “consciência diaspórica” para designar um espaço de questionamentos das identidades nacionais em face da multiplicidade transnacional. “A consciência diaspórica representa o

3 Título original: *Cartographies of diaspora: contesting identities* (London: Routledge, 1996). Cito pela edição hispânica, referida na bibliografia, com tradução minha das citações para o presente verbete.

espaço no qual as múltiplas posições do sujeito são justapostas, contestadas, aclamadas ou desautorizadas” (2011, p. 212).

Finalmente quero resgatar o pensamento de Stuart Hall (2003), que também põe em xeque uma concepção de diáspora fincada nas teleologias da origem e numa concepção essencialista e binária da diferença. Hall duvida da possibilidade de localizar uma origem “homogênea e autêntica”, sobretudo para as Américas, que é um espaço constituído de rotas impuras e camadas de diásporas. No sentido derrideano do termo, propõe a *différance* para pensar a diferença. Essa perspectiva lhe permite pensar o sujeito diaspórico não como o outro do enraizamento, mas como uma forma a mais de manifestação das culturas.

Para Hall, as estéticas diaspóricas têm seu centro em lugares instáveis, reutilizam matérias-primas, recodificam linguagens e interagem com as culturas de adoção, alimentando-se e alimentando-as. São estéticas da disseminação e da fertilização. Coincidentemente com Paul Gilroy, para quem uma política e uma poética da diáspora são termos indissociáveis (1994, p. 211), Stuart Hall estuda a cultura caribenha como uma cultura “essencialmente impelida por uma estética diaspórica” (2003, p. 34). Na perspectiva de ambos os autores, a produção artística das diásporas contemporâneas instaura um campo discursivo que pode ser reconhecido, caracterizado e estudado nas variadas formas estéticas do sincretismo, da transculturação, da tradução, da crioulização, da hibridação, do dialogismo, da heteroglosia, das formas impuras e heterogêneas.

Tal como Avtar Brah, que desenvolve noções compósitas como “espaço diaspórico” e “consciência diaspórica”, Hall sistematiza uma conceptualização em torno da figura do “intelectual diaspórico”, aliás muito próxima da que encontramos no pensamento de Edward Said (2005). Se para Said o intelectual é por natureza um permanente deslocado, um dissonante, um naufrago, um hóspede temporário (2005, p. 67), para Hall o intelectual diaspórico tem ainda um privilégio maior, o privilégio real de estar sempre “fora de lugar”. Por sua dinâmica descentrada, o intelectual diaspórico constitui uma figura entre domínios, entre formas, entre lares e entre linguagens, perspectiva pela qual essa figura se torna tão original no mundo de hoje. Esse território que instaura o intelectual diaspórico aponta para um novo espaço, uma nova consciência, uma renovada maneira de pensar a literatura e a arte no século XXI.

REFERÊNCIAS

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora**: identidades en cuestión. Madrid: Traficante de Sueños, 2011.

CLIFFORD, James. **Itinerários transculturales**. Barcelona: Gedisa, 1999.

COHEN, Robin. Rethinking Babylon: iconoclastic conceptions of the diasporic experience. **New Community**, v. 21, n. 1, p. 5-18, 1995.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de A. La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

KENNY, Kevin. **Diaspora**: a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2013.

SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. **Diaspora**, v. 1, n. 1, p. 83-99, Spring 1991.

SAID, Edward. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

TÖLÖLIAN, Khachig. The Nation-State and its others: in lieu of a preface. **Diaspora**, v. 1, p. 3-7, 1991.

DISTÂNCIA, DISTANCIAMENTO

Maria Bernadette Velloso Porto

VER : Casa · Deslocamento · Espaço · Exotismo · Fronteira · Habitar ·
Lugar · Mobilidade · Não Lugar · Rastro · Viagem.

Em que medida o ato de leitura coloca em prática uma verdadeira “cartografia do longínquo”, uma vez que se trata de se projetar em um espaço afastado, de imaginá-lo na maioria dos casos, de fazer dele uma representação mental? Qual é o papel do devaneio, do sonho do alhures?

Bouvet (2003, p. 278)

No ensaio intitulado “La Chose”, publicado em 1954, Heidegger fornece algumas pistas para se repensar a noção de distância e suas relações com a ideia de proximidade. Em sua época, já admite que no tempo e no espaço todas as distâncias se retraem, resultado dos progressos tecnológicos que, desde então, permitiam ao homem deslocar-se e ser informado com muito maior rapidez do que antes. Todavia, no mesmo texto, o filósofo salienta que a supressão de todas as distâncias não traz, necessariamente, nenhuma proximidade: “o que em distância é imensamente longe pode nos ser próximo. Pequena distância não é ainda proximidade. Grande distância não é ainda afastamento” (2010, p. 195). Mais adiante, acrescenta, sugerindo a necessidade de se relativizar essas duas noções: “Hoje toda coisa presente é igualmente próxima e igualmente distante. O sem-distância reina. Todas as reduções ou supressões de afastamentos não trazem nenhuma proximidade. O que é a proximidade?” (HEIDEGGER, 2010, p. 211).

Abordar a questão da distância leva o pesquisador a se indagar, como Marc Augé, sobre as mobilidades contemporâneas. Práticas espaciais privilegiadas no cenário do que o antropólogo designa como sobremodernidade, as mobilidades acarretam a circulação sem fim de pessoas, grupos sociais, produtos, ideias, sentidos, imagens e informações. Baseados em um paradoxo, esses movimentos dizem respeito a um mundo “onde podemos teoricamente tudo fazer sem deslocarmo-nos e onde, no entanto, deslocamo-nos” (AUGÉ, 2010, p. 15-16). Dessa forma, embaralham-se as fronteiras entre o perto e o longínquo, referências espaciais que contribuíam ou pareciam contribuir para o estabelecimento de mapas-múndi de certezas geográficas e identitárias.

No âmbito das viagens, cada vez mais frequentes e acessíveis a um número significativo de pessoas – o que não elimina o grande número de excluídos dos circuitos turísticos, confinados a condições miseráveis que os imobilizam em lugares inóspitos e precários – é possível observar

a relativização de limites entre o próximo e o distante. Segundo Michel Onfray, a arte da viagem constitui, de modo lúdico, “uma declaração de guerra ao espaço quadriculado e à cronometragem da existência”, o que sugere a definição da viagem como imprevisível, como saída do tabuleiro de um jogo identitário associado a regras rígidas que dizem respeito ao tempo, ao espaço e à distribuição de peças fixadas nos mesmos lugares (2009, p. 14). Para o autor de *Teoria da viagem: poética da geografia*, ao se olhar o planisfério, não se percebem, de imediato, as distâncias entre os lugares, pois, enquanto não especialistas em cálculos e em escalas, não compreendemos logo mapas que reduzem o mundo a convenções conceituais. À primeira vista, o planisfério nos parece pequeno e o mundo, vasto, ou então o planisfério parece vasto e o mundo, pequeno. Qualquer que seja nossa impressão inicial, “não obstante sua natureza e sua distância, todo lugar se atinge agora com a modernidade dos transportes, em prazos bastante curtos” (2009, p. 19).

A experiência do turista enquanto mero consumidor de exotismo ilustra a representação do embaralhamento de fronteiras entre o perto e o longe. Diferentemente do etnólogo tradicional que viaja só e exercita uma observação sistemática e prolongada dos lugares e comunidades que procura apreender, e que, enquanto ator social, submete sua identidade à prova dos outros, o turista – que prefere partir acompanhado – “se sente em casa mesmo quando está em outro lugar” (AUGÉ, 2010, p. 74-75). Colecionando viagens como troféus de caça (2010, p. 78) a serem exibidos sob a forma de postagens nas redes sociais, não cessa de se expor continuamente ao lado de monumentos famosos, tornados, muitas vezes, acessórios à sua exposição narcísica. Todo esse ritual de exposição narcísica serviria para corroborar sua existência. É como se dissesse a si mesmo: “Viajo, coleciono fotos e vídeos e me exponho; logo, existo”. A riqueza da descoberta da cultura alheia e o estranhamento produzido por ela se neutralizam, pois a viagem deixa de ser a possibilidade da descoberta do Outro para corroborar o que já se viu ou o que se pretendia saber antes da partida. Como pensa Michel Onfray, um dos riscos da viagem consiste em partir para verificar por si mesmo o quanto o país visitado equivale à ideia que já se tinha dele antes de partir (2009, p. 57). Dessa forma, por mais distantes que sejam os lugares visitados, para os turistas de hoje, eles não deixariam de ser uma continuidade de seus lares, com suas zonas de conforto e segurança.

A contribuição de Zygmunt Bauman também se mostra aqui enriquecedora. Em seu ensaio *O mal-estar da pós-modernidade*, o sociólogo mostra que a peculiaridade do turista é não chegar, é estar sempre em movimento (BAUMAN, 1998, p. 114). Fugazes e provisórias, as escalas correspondem a pernoites que antecedem ou se sucedem a outras. As relações com as pessoas dos lugares visitados são sempre superficiais, epidérmicas e sem futuro. Os turistas partem para escaparem à rotina, ao demasiado familiar de suas casas, mas, durante o percurso, precisam de referenciais que lhes lembrem de que um lar os espera em algum lugar do mundo. Em outras palavras, necessitam da certeza da proximidade de um teto todo seu, mesmo quando se aventuram, com toda a segurança, nas searas do distante.

Em outro ensaio de Marc Augé, *L'impossible voyage: le tourisme et ses images*, o antropólogo critica a “mise en fiction” do mundo, construída pelo discurso do turismo, orientado pelo prestígio dos clichês e estereótipos que prometem a seus clientes a acessibilidade a universos distantes e ficionalizados, colocados à disposição de suas câmeras, *iphones* e *ipads*. Em sintonia com Bauman, Augé crê que esses turistas que viajam para longe, em geral em grupo, para fazer provisão de sol e de imagens, acabam encontrando apenas o que já esperavam: o mesmo tipo de hotéis de sua viagem anterior, quartos com televisão para assistir a programas da CNN, as mesmas séries americanas, etc. (1997, p. 12). Decepcionado com esse gênero de turismo, o autor não acredita mais na possibilidade da impossível viagem que nos levaria a descobrir novas paisagens e novos homens e a abrir o espaço dos verdadeiros encontros, graças ao efetivo exercício da distância (p. 13).

Associada à cartografia do longínquo (BOUVET, 2003), a distância se revela, muitas vezes, como espaço escriturário por excelência, como convite à escrita e à leitura, atividades complementares capazes de decifrar o grande livro do mundo. Enquanto invenção e atualização da distância, a viagem favorece a tal ponto a produção de textos – como relatos, diários de bordo, a escrita epistolar, entre outros – que frequentemente a verdadeira viagem se faz nas páginas em que o viajante sensível se produz e produz a sua versão dos espaços percorridos. É o que se destaca no depoimento do escritor Jean-Marie Gustave Le Clézio ao se referir a uma viagem de barco à África, feita em sua infância, durante a qual o ato de escrever um livro que se chamava *Uma longa viagem*, centrado na experiência de alguém a caminho da África, teve mais peso do que a própria viagem em si: “Mas

quando tinha sete anos, não conseguia entender que estava de fato viajando. Para mim, era mais importante escrevê-lo do que fazê-lo” (2006, p. 23). Nesse caso, o grande deslocamento se dá a partir das transformações que ocorrem no mundo interior, mais vasto e mais complexo do que as paisagens exteriores.

Como foi destacado até agora, a distância pode ser encarada em seu sentido literal e metafórico. É o que depreende Carlo Ginzburg na sua obra *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*, na qual o historiador ressalta que o significado dos acontecimentos reside na distância entre eles e entre as várias formas de vê-los. Valorizando, com Chklovski, o papel do estranhamento inerente à experiência artística que reaviva percepções tornadas inertes pelo hábito (GINZBURG, 2001, p. 16), o intelectual italiano encara a distância como condição necessária para se ler o mundo e a história da humanidade.

Não é, pois, por acaso que, em seu ensaio *La distance habitée*, o crítico canadense François Paré afirma que o olhar é distância¹ (2003, p. 19). Nesse livro em que retoma e alarga suas perspectivas sobre as culturas minoritárias, Paré se detém na leitura de novas identidades, oriundas de um alhures, instaladas em espaços fronteiriços nos quais se aprende a negociar e a habitar a distância. Para ele, pouco a pouco, os sujeitos exilados ou minoritários aprendem a viver na privação da origem e tiram partido da distância para se reinventarem. Nesse universo intersticial, sabem habitar a distância entre o eu e o outro, entre culturas e memórias de diferentes naturezas. Segundo Paré, toda cultura – e, em especial, as culturas minoritárias – permite, a cada um de nós, habitar a distância que nos separa dos outros em um universo intersticial, marcado pela heterogeneidade e pela pluralidade de memórias. O paradoxo inerente ao título dessa obra de Paré nos leva a conciliar o gesto de habitar – que supõe, em geral, proximidade e familiaridade – com a noção de distância – ligada preferencialmente ao longínquo. Em um mundo marcado pelo questionamento de paradigmas estabelecidos, é interessante acenar com novas formas de se habitar e de se conceber a distância (PORTO, 2012).

1 A título de curiosidade, poderia ser evocada a letra da música “O Estrangeiro”, de Caetano Veloso. Surpreende-lhe o fato da Baía de Guanabara parecer uma “boca banguela” para Lévi-Strauss. A proximidade da paisagem tornara o músico brasileiro “cego de tanto vê-la”. Coube ao estranhamento do olhar estrangeiro descortinar-lhe uma outra visão do que lhe era familiar.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **L'impossible voyage**: le tourisme et ses images. Paris: Payot et Rivages, 1997.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução de B. C. Cavalcanti e R. R. de A. Barros; revisão de M. S. T. B. Lameiras. Maceió: Edufal/Unesp, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de M. Gama e C. M. Gama; revisão técnica de L. C. Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOUVET, Rachel. Cartographie du lointain: lecture croisée entre la carte et le texte. In: BOUVET, R.; EL OMARI, B. (Org.). **L'espace en toutes lettres**. Montréal: Nota Bene, 2003.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

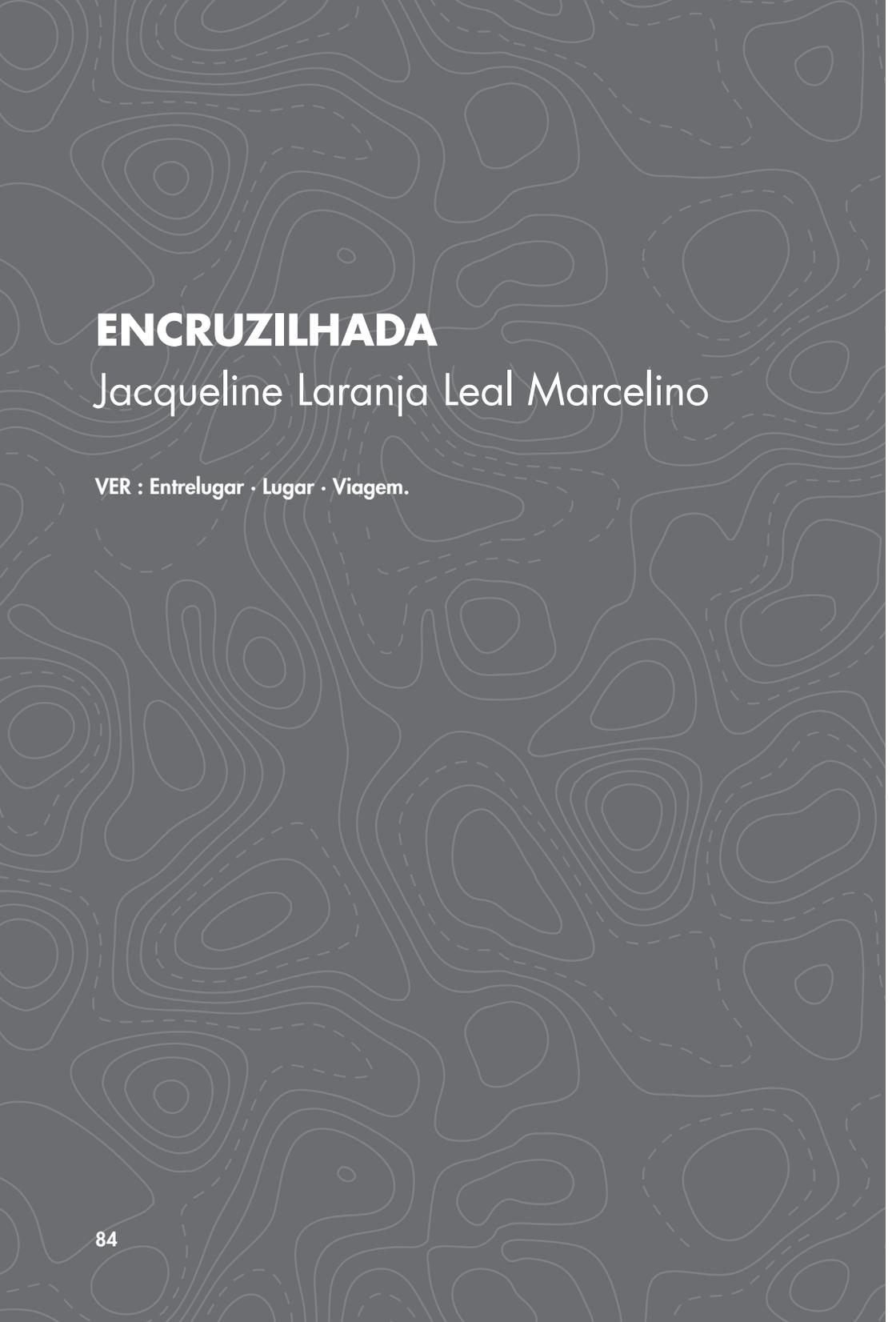
HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 2010.

LE CLÉZIO, Jean-Marie Gustave. **Ailleurs**. Paris: Arléa, 2006.

ONFRAY, Michel. **Teoria da viagem**: poética da geografia. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PARÉ, François. **La distance habitée**. Ottawa: Le Nordir, 2003.

PORTO, Maria Bernadette. Escritas do exílio: habitar e representar a distância. In: PORTO, M. B.; VIANNA NETO, A. R. (Org.). **Habitar e representar a distância em textos literários canadenses e brasileiros**. Niterói: Eduff, 2012. p. 15-34.



ENCRUZILHADA

Jacqueline Laranja Leal Marcelino

VER : Entrelugar · Lugar · Viagem.

Segundo Chevalier e Gheerbrandt (1991), a importância simbólica da encruzilhada é universal. Através dos tempos, este vocábulo tem sido empregado com forte conotação simbólica seja na mitologia grega, no paganismo romano, nos cultos afro-brasileiros ou nas tradições indígenas americanas. É recorrente o uso do termo como “um lugar sagrado”, espaço onde certos deuses residem na intersecção de dois mundos, um entrelugar onde não se pode ficar para sempre. Os mencionados autores acrescentam que encruzilhada pode ter ainda a conotação de local de encontro com o destino, citando o mito de que foi em uma encruzilhada que Édipo encontrou e matou seu pai, Laio, dando início à sua tragédia.

Grimal (1997) descreve a encruzilhada como lugar propício à magia e cita Hécate como a feiticeira que preside esse espaço. Menciona ainda que, na Antiguidade, havia a tradição de se erguer nas encruzilhadas uma estátua em homenagem a essa divindade, sob a forma de uma mulher com três corpos ou então com três cabeças, olhando em três direções como se estivesse dividida sobre qual caminho escolher. Junto a essas estátuas se colocavam oferendas.

Cascudo (1972) indica que uma encruzilhada é onde os caminhos se cruzam, mas privilegia o sentido de local dos demônios e dos deuses noturnos, sinistros e misteriosos, invocados por súplicas insistentes, preces ou magia. Este autor menciona que, na literatura, uma encruzilhada é frequentemente apresentada como local de encontro com forças ocultas ou com o próprio demônio, sem mencionar exemplos. Para ilustrar o sentido de encruzilhada descrito por Cascudo, destacamos, em *Grande sertão: veredas*, o momento em que o jagunço João Bugre relata como seria o ritual de fazer o pacto com o diabo, tema recorrente na obra.

Ao que a pessoa vai, em meia-noite, a uma encruzilhada, e chama fortemente o Cujo – e espera. Se sendo, há-de que vem um pé-de-vento, sem razão, e arre se comparece uma porca com ninhada de pintos, se não for uma galinha puxando barrigada de leitões. [...] E o dito – o Coxo – toma espécie, se forma! Carece de se conservar coragem. Se assina o pacto. Se assina com sangue de pessoa. O pagar é a alma. Muito mais depois (ROSA, 1994, p. 61).

Podemos constatar que o local de invocação é obrigatoriamente uma encruzilhada. Além deste exemplo, na mesma obra, destacamos que o per-

sonagem Riobaldo também se refere às encruzilhadas como lugares temidos: “No meio do cerrado, ah, no meio do cerrado, para a gente dividir de lá ir, por uma ou por outra, se via uma encruzilhada. Agouro? Eu creio no temor de certos pontos” (ROSA, 1994, p. 572). Riobaldo admite o medo em certos pontos e considera a encruzilhada como um lugar temido por implicar escolhas e consequências.

A concepção das encruzilhadas como lugares temidos também está presente na obra *Dangerous Crossroads [Encruzilhada Perigosa]* de George Lipsitz (1994). O autor destaca o álbum e música homônimos *Kalfou Danjere [Encruzilhada perigosa]*, com letra em dialeto francês do Haiti, lançados pela banda haitiana Boukman Eksperyans. A letra foi pensada como instrumento de transformação social a partir da ressignificação do termo encruzilhada, que, na música “Kalfou Danjere”,

invocava espíritos ancestrais, forças naturais, divindades menores e o Ser Supremo para agourar um perigoso futuro para aqueles que abusassem do povo haitiano. Ao prever perigo na encruzilhada, a música destacava um lugar de crucial importância no folclore africano e na arte vodú caribenha. Colisões ocorrem nas encruzilhadas, decisões têm que ser tomadas lá. Mas a encruzilhada pode proporcionar uma perspectiva única, um ponto privilegiado onde se pode ver mais do que em apenas uma direção (LIPSITZ, 1994, p. 7, tradução nossa).

A música destacada foi censurada pelo governo haitiano e proibida de ser tocada nas rádios, mas mesmo assim a banda Boukman Eksperyans e o movimento insurgente por ela inspirado ressignificaram a arte vodú. Ela deixou de ser vista como instrumento de repressão do Estado e passou a ser considerada como arma de poder popular, comprovando-se a mudança na forma como elementos culturais podem ser apropriados em perspectivas diferentes a partir de um mesmo ponto de intersecção.

A concepção de encruzilhada como intersecção múltipla também é utilizada para descrever complexos entrelaçamentos na terra ou no mar e pontos de cruzamento entre diversas rotas marítimas. Peter Hulme (1986), por exemplo, comenta o trajeto da viagem marítima de Robinson Crusóé, enfatizando que Crusóé desejava chegar ao Caribe, ponto da América onde passam os navios vindos da Europa para o Brasil. Segundo Hulme,

Crusoé revive assim um percurso de exploração central do colonialismo, já que o Caribe é “a encruzilhada das rotas comerciais coloniais” (1986, p. 185, tradução nossa).

A escritora chicana Gloria Anzaldúa (2005) também ressignifica e privilegia o aspecto positivo da encruzilhada. Partindo desse termo, ela descreve a expansão da consciência mestiça na história do feminismo: “*La mestiza* deixou de ser o bode expiatório para se tornar a sacerdotisa de maior respeito nas encruzilhadas.” Anzaldúa reconhece que a circunstância de conviver com as contradições e ambiguidades levou a nova mestiça a desenvolver habilidades de tolerância, o que a fez aprender a ser índia na cultura mexicana e a ser mexicana do ponto de vista anglo-americano, conseguindo equilibrar as culturas com que convive. Por apresentar uma personalidade plural, é capaz e hábil para lidar com o bom e o ruim e nada é posto de lado, além de sustentar contradições e ser flexível para tomar a ambivalência como caminho entre culturas.

Anzaldúa (2005) propôs essa noção de “consciência mestiça” relacionando-a ao conceito de fronteira a partir da questão geográfica, e expandindo para fronteiras metafóricas como as de raça, classe, gênero, entre outras. Para essa autora, ao transgredir tais fronteiras chegaremos a um entrelugar ou terceira margem. Nessa perspectiva, Anzaldúa desconstrói o conceito de fronteira como limite fixo e estático e o toma como lugar de fluidez, fluxos e trânsito, ressignificando-o como uma encruzilhada para quem nela habita. Nessa fronteira/encruzilhada vive a nova mestiça, atenta às suas múltiplas identidades e possibilidades de autofragmentação para sobreviver e se impor nas diferentes circunstâncias.

Indo além do plano terreno, Berns (1995) acrescenta que, na concepção de Stout, a encruzilhada significa um lugar metafórico de intersecção entre a terra dos vivos e a terra dos mortos. Berns ilustra essa interpretação referindo-se ao famoso cantor e guitarrista de blues: “reza a lenda que Robert Johnson conquistou sua genialidade musical em uma encruzilhada” (1995, p. 36). A autora reconhece que esse conceito de encruzilhada é o tema norteador do projeto da artista plástica afro-americana na composição da instalação que recebeu como título a frase “*Dear Robert, I’ll see you at the crossroads*” (“Querido Robert, vejo você na encruzilhada”). Esta promessa pode ser lida no final da carta ficcional escrita por Renée Stout a Robert Johnson, incluída na mostra. Stout com frequência recorria à narrativa na

composição de sua arte. Robert Johnson (1911-1938) é considerado o maior cantor de blues de todos os tempos e, devido a seu estilo diferente e ao reconhecimento dos companheiros músicos, surgiu a lenda de que ele teria feito um pacto com o diabo em troca de sua habilidade excepcional de cantar e tocar blues. Berns acrescenta:

Existem outras estórias similares de músicos que vão até uma encruzilhada ao soar meia-noite, para que suas guitarras sejam afinadas pelo demônio (ou por um grande homem negro) a fim de melhorar suas habilidades e poderes. Este demônio, que frequentemente é mencionado nestes encontros, deve ser Exu Elegba (BERNS, 1995, p. 36).

Lipsitz (2009) esclarece que o trapaceiro na encruzilhada, geralmente interpretado como demônio na tradição romântica, é realmente Exu, uma divindade imprevisível que tem o poder de fazer as coisas acontecerem. Se, por um lado, é mais coerente achar que a maestria em tocar guitarra se deu através da prática, Lipsitz adverte que a metáfora da encruzilhada não pode ser desprezada, uma vez que ela representa a forma como os afro-americanos (parentes, amigos e fãs de Robert Johnson) interpretaram a fama do seu ídolo a partir de suas experiências e crenças de matriz africana.

A encruzilhada, portanto, pode apresentar sentidos complementares ou antagônicos. Pode definir um lugar privilegiado, sagrado e desejado, como pode indicar um local fatídico e temido. Pode ser um espaço de invocação de deuses sinistros ou de tomadas de decisões. Um entrelugar que sugere fluidez, onde não se pode permanecer para sempre e que, pelo fluxo das vias que se cruzam, promove o convívio com a diversidade. A interpretação dessa interseção múltipla sempre vai depender da perspectiva de quem nela se encontra, de quem está à sua procura, ou de quem a descreve.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *La conciencia de la mestiza/rumo a uma nova consciência*. Tradução de A. C. Acioli Lima; revisão de S. Bornéo Funck. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-0104-026X2005000300015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 abr. 2013.

BERNS, Marla C. **“Dear Robert, I’ll see you at the crossroads”**: a project by Renée Stout. Santa Barbara: University of California Art Museum, 1995.

ENCRUZILHADA. In: CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 3. ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972. p. 353.

ENCRUZILHADA. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1991. p. 367- 370.

HÉCATE. Encruzilhada. In: GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 193.

HULME, Peter. **Colonial encounters**: Europe and the native Caribbean, 1492-1797. London: Methuen, 1986.

LIPSITZ, George. **Dangerous crossroads**: popular music, postmodernism and the poetics of place. London: Verso, 1994.

LIPSITZ, George. **The possessive investment in whiteness**: how white people profit from identity politics. Philadelphia: Temple University Press, 2009.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ENTRELUGAR, LIMINARIDADE, TERCEIRO ESPAÇO*

Nubia Hanciau

VER : Des-re-territorialização · Estado-Nação · Fronteira · Globalização ·
Lugar · Nômade · Pós-Colonialismo · Zona de Contato.

* A origem desse verbete está no artigo intitulado "Entre-lugar", publicado em *Conceitos de literatura e cultura*, obra organizada por Eurídice Figueiredo em 2005, reeditada em 2013.

Désormais le temps de l'ailleurs, de l'entre trois langues, de l'entre-deux alphabets, de l'entre-deux mers, de l'entre-deux mondes, l'entre deux logiques, l'entre deux nostalgies¹.

Régine Robin, *La québécoise* (1993, p. 69)

Falar em entrelugar, liminaridade, terceiro espaço, entre outras variantes terminológicas, para designar as “zonas” criadas pelos descentramentos e pela debilitação dos esquemas cristalizados de unidade, pureza e autenticidade, é deslocar referências, sobretudo as atribuídas à cultura europeia, e testemunhar a heterogeneidade das culturas nacionais, notadamente no contexto das Américas.

Há cada vez menos fronteiras no mundo; não existe mais diferença nem mesmo entre o universo real e o virtual. Este espaço novo, intersticial, provê e promove estratégias de resistência e desenvolvimento, que se destacam no âmbito da literatura e da cultura, para apontar para uma estética textual híbrida, podendo comportar a autobiografia, a ficção, entre outros gêneros que se imbricam, concretizando o também denominado *hors lieu*: lugar de encontro entre o real e o imaginário, espaço intervalar favorável a todas as experimentações.

Para Walter Mignolo, nesses espaços *in between*, surgidos com a colonização, é que aparecem e se desenvolvem novas formas de pensamento, cuja vitalidade reside na aptidão em transformar e criticar o que as duas heranças, a ocidental e a ameríndia, têm de pretensamente autêntico (apud GRUZINSKI, 1999, p. 43). Ao se tentar referenciar e categorizar essas novas “zonas”, vem à imaginação a ideia de um terreno movediço de trocas e mudanças, nunca fixo, ideia que tem por objetivo abalar ou ultrapassar as oposições binárias insinuadas nos “sistemas de pensamento” e nos ‘pensamentos de sistema’” (BERND, 1998, p. 193).

Silviano Santiago, no ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”, bem definiu, nos anos 1970, quando vivia nos Estados Unidos, esse espaço intermediário e paradoxal. O ensaísta, poeta e romancista discute

1 “De agora em diante o tempo do alhures, do entre três línguas, do entre-dois alfabetos, do entre-dois mares, do entre-dois mundos, entre duas lógicas, entre duas nostalgias” (tradução nossa).

nesse texto seminal o lugar que ocupa o discurso literário brasileiro e americano em confronto com o europeu, questiona o que é produzir cultura e literatura em província ultramarina, para, por fim, analisar as relações entre as duas civilizações, estranhas uma à outra, cujos primeiros encontros situaram-se no nível da ignorância mútua. Para S. Santiago, é no renascimento colonialista que se encontra a origem de uma nova sociedade, mestiça, cuja principal característica é a reviravolta que sofre a noção de unidade e pureza, contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa que ocorre entre o elemento europeu e o autóctone, mistura associada à infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, que leva à abertura do único caminho possível para a descolonização (SANTIAGO, 2000, p. 15).

A situação de liminaridade, de estar *betwixt and between*, também é explorada por Roberto DaMatta em *Universo do carnaval: imagens e reflexões* (1981). O antropólogo invoca o momento especial do carnaval demarcado pela festa que faculta “entrar” em um bloco, escola ou cordão com o propósito de relativizar velhas e rotineiras relações e experimentar novas identidades propiciadoras de leituras inovadoras do mundo. Esse universo do carnaval permite ainda adquirir – tal qual acontece com os sábios, anacoretas, xamãs, feiticeiros – conhecimento novo e diferenciado da sociedade e de si próprio. DaMatta pergunta-se como tomar o limiar e o paradoxal como negativos em sistemas relacionais, a exemplo do Brasil, sociedade composta por espaços múltiplos, onde uma verdadeira “institucionalização do intermediário” – modo fundamental e ainda incompreendido de sociabilidade – é fato social corriqueiro. Pergunta-se ele ainda:

Como ter horror ao intermediário e ao misturado, se pontos críticos de nossa sociabilidade são constituídos por tipos liminares como o mulato, o cafuzo e o mameluco (no nosso sistema de classificação racial); o despachante (no sistema burocrático); a(o) amante (no sistema amoroso); o(a) santo(a), o orixá, o “espírito” e o purgatório (no sistema religioso); a reza, o pedido, a cantada, a música popular, a serenata (no sistema de mediação que permeia o cotidiano); a varanda, o quintal, a praça, o adro e a praia (no sistema espacial); o “jeitinho”, o “sabe com quem está falando?” e o “pistolão” (nos modos de lidar com o conflito engendrado pelo encontro de leis impessoais com o prestígio e o poder pessoal); a feijoada, a peixada e o cozido, comidas rigorosamente intermediárias (entre

o sólido e o líquido) no sistema culinário; a bolina e a “sacanagem” (no sistema sexual). Isso para não falar das celebridades inter, trans, homo ou pansexuais, que, entre nós, não são objeto de horror ou abominação (como ocorre nos Estados Unidos), mas de desejo, curiosidade, fascinação e admiração (DAMATTA, 2000, p. 14).

Isso levou o antropólogo e nos leva a repensar o ambíguo enquanto estado axiomáticamente negativo. A liminaridade é usada nesse caso para distinguir situações fronteiriças ou limítrofes. Ela torna o “estranho” familiar, e vice-versa, mas revela, sobretudo, o que são o “estranhável” e o “familiarizável”, isto é, revela a norma. E é nas margens que a norma é ilustrada, visibilizada. Nelas, os hábitos são esclarecidos e o próprio inconsciente é posto em questão: daí surgirem símbolos desse “efeito de borda”, em notável proliferação, levando-nos a comprovar quão prolíficas são as margens!

Assim como outras disciplinas em suas práticas transdisciplinares, a literatura reúne igualmente, por sua vez, forças prolíficas e opostas para funcionar como território-rede, formado de lugares contíguos, espacialmente descontínuos, mas conectados e articulados entre si. A literatura opera a partir da articulação complexa com distintos territórios-zona, os quais refletem tradições teórico-metodológicas não só diversas, mas multifacetadas e/ou concorrentes, tanto no campo epistemológico quanto no institucional acadêmico (SIGNORINI, 2004, p. 108). Isso significa conceber a literatura enquanto território da fluidez dos movimentos por entre diferentes domínios disciplinares.

Para o antropólogo argentino García Canclini, em *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* (2008), a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não funciona mais. Abole-se a concepção de que o mundo da cultura é dividido em camadas, a fim de averiguar se a hibridação dessas categorias pode ser compreendida com as ferramentas das disciplinas que as estudam isoladamente.

Em um mundo que diminui cada vez mais, intelectuais como García Canclini, Silviano Santiago, Roberto DaMatta, Homi K. Bhabha, Édouard Glissant, Mary Louise Pratt, Alberto Moreiras, Zilá Bernd, Sandra Pesavento, Walter D. Mignolo e Serge Gruzinski exploram essas escalas ou zonas criadas pelos descentramentos cosmopolitas, empregando denominações variadas e fecundas para remeter à ideia de fronteiras porosas e moventes,

“desenquadradas” e livres de pertencas, diferentes das fronteiras de ordem legal, que não participam do literário.

Em tempo de fragilização das singularidades locais, não se trata de escolher uma via ou outra, mas de reconhecer uma multiplicidade de percepções: entrelugar (Santiago), liminaridade (DaMatta), *tercer espacio* (Moreiras), espaço intersticial (Bhabha), lugar intervalar (Glissant), zona de contato (Pratt), caminho do meio (Bernd), fronteira (Pesavento), *in-between* (Mignolo e Gruzinski), ou *the thirdspace* (revista *Chora*), o que, para Régine Robin, representa o *entre-deux* e/ou o *hors-lieu* a testemunhar a heterogeneidade das acepções.

Em *Escrituras híbridas*, Z. Bernd postula que “um texto do terceiro espaço relaciona-se, de certa maneira, à articulação hegeliana (tese, antítese, síntese)” (1998, p. 268). Tal disposição, no entanto, é desconstruída frente à globalização e ao contínuo processo de migrações, por meio de diversas práticas, entre elas o deslocamento de personagens, as estratégias de desvio, que contribuem para solapar o fundamento das polaridades. Na oralidade e na escrita, a literatura projeta-se em direção à ocupação da terceira margem, poetizada por Guimarães Rosa no conto “A terceira margem do rio”, do “entrelugar”, proposto por Silviano Santiago, ou de um espaço intersticial, liminar, “no além” ou terceiro espaço, sugeridos por Roberto DaMatta ou Homi K. Bhabha.

Entretanto, a questão menos relevante talvez seja a da nomenclatura. As classificações, afirmam os classificadores, são fulcrais para a ciência porque são pré-requisito para se descobrir uma ordem no universo. Considerando e relativizando tal premissa e o desejo de releitura dos tradicionais espaços de enunciação – desafiados pelos discursos pós-colonialistas e pela posição singular da crítica ante a dependência cultural –, foram criados e nomeados novos espaços, que, misturados às virtualidades globais e às regionalidades enunciativas, atendem ao apelo de instâncias subjetivas dos discursos em circulação. Nessa perspectiva, seguindo agora Dominique Maingueneau, é possível dizer ainda que o escritor, ou o artista de modo geral, é “alguém cuja enunciação se constitui através da própria impossibilidade de se designar um lugar verdadeiro” (2001, p. 27).

Na direção do até aqui apresentado, à afirmação de G. Cavalcanti (2004) de que, ao se atravessar fronteiras disciplinares, existe todo um estágio de apreciação, discussão ou modificação, pode-se acrescentar a ideia de que o atravessamento de fronteiras não pode prescindir de uma consciência

crítica que abarque também as estruturas de poder subjacentes aos construtos que não se deixam desterritorializar, ou não podem ser hibridizados.

O entrelugar, a liminaridade, o terceiro espaço e suas variantes tornam-se assim particularmente fecundos para reconfigurar os limites difusos entre centro e periferia, cópia e simulacro, autoria e processos de textualização, literatura e uma multiplicidade de vertentes culturais que circulam na contemporaneidade e ultrapassam fronteiras, fazendo do mundo uma formação de entrelugares.

REFERÊNCIAS

BERND, Zilá (Org.). **Escrituras híbridas**: estudos em literatura comparada. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1998.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis, Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CAVALCANTI, M. C. (Org.). **Linguística aplicada e transdisciplinaridade**: questões e perspectivas. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v6n1/1969.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2014.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura**. Niterói: Eduff; Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2008.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981.

GRUZINSKI, Serge. **La pensée métisse**. Paris: Fayard, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MIGNOLO, Walter D. **Local histories/Global designs**. Princeton University Press, 2000.

MOREIRAS, Alberto. **Tercer espacio**: duelo y literatura en América Latina. Santiago: Arcis/Lom, 1999.

PESAVENTO, Sandra (Org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Guerra. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

ROBIN, Régine. **La québécoite**. Montreal: XYZ, 1993.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: _____. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 79-85.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: _____. **Uma literatura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

SIGNORINI, I. Do residual ao múltiplo e ao complexo: o objeto da pesquisa em Linguística Aplicada. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. C. (Org.). **Linguística aplicada e transdisciplinaridade**: questões e perspectivas. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 99-110.

ESPAÇO

Sandra Regina Goulart Almeida

VER : Estado-Nação · Fronteira · Globalização · Habitar · Lugar ·
Não Lugar · Pós-Colonialismo, Colonialidade · Pertencimento ·
Pós-Nacional · Transnacional.

O espaço tornou-se, na atualidade, uma categoria epistemológica proeminente na área das Ciências Humanas e Sociais e, em especial, no campo dos estudos culturais e estudos literários. De fato, pode-se argumentar que não há, hoje, nenhum outro termo que se desloque tão confortavelmente entre as várias esferas de ação e conhecimento. A atualidade e a capilaridade do termo, como observa Jody Berland, “nos convidam a refletir sobre seu poderoso efeito e a reconhecer o espaço como uma força dinâmica no desafio contemporâneo por significação, pertencimento e poder” (2008, p. 334).

Os vários significados atribuídos ao termo revelam não apenas sua complexidade e envergadura, como também sua relevância como campo teórico e categoria epistemológica. No entanto, questões políticas, sociais e econômicas, entre outras, moldam as concepções que uma determinada sociedade ou cultura tem sobre a noção de espaço, fazendo com que se construam distintas histórias do conceito nos vários campos de estudo (WERTHEIM, 1999). De abordagens mais empíricas como o conceito de um espaço absoluto de Isaac Newton ao de espaço relativo e dinâmico de Albert Einstein; de reflexões mais filosóficas no campo das ciências humanas, como a ontologia dos espaços de Martin Heidegger e a fenomenologia da poética do espaço de Gaston Bachelard, às incursões mais contemporâneas como a geografia pós-moderna de Edward W. Soja, o espaço tem transitado por vários modelos e paradigmas teóricos, fazendo deste um expressivo conceito crítico e metodológico.

Michel Foucault já havia mencionado, em 1967, quando profere a palestra “De espaces autres”, publicada postumamente em 1984, que “a ansiedade de nossa época tem a ver fundamentalmente com o espaço, muito mais do que com o tempo” (2008, p. 331). Na verdade, tanto o tempo quanto o espaço são “fenômenos físicos, práticas sociais e ideias simbólicas” (p. 331). Mesmo que o espaço esteja inegavelmente atrelado ao tempo e que a noção de espaço tenha um longo e significativo histórico na experiência do Ocidente, Foucault argumenta que o presente momento é marcado, principalmente, mais do que todos os outros, pelo espaço, um elemento fundamental ao se considerar a vida em comunidade e as várias formas de poder.

Esse espaço, no entanto, longe de ser entendido em uma perspectiva tradicional e estática, ou como mero pano de fundo de uma realidade exterior, seria caracterizado pela relação com outros lugares, pela heterogeneidade, pela simultaneidade, pela justaposição e pela dispersão, “como

uma rede que vai ligando pontos e se intersecta com sua própria meada” (FOUCAULT, 2001, p. 1.571). Esses espaços diferentes, esses lugares-ou-tros são denominados, na teorização do filósofo francês, “heterotopias”, termo cunhado a partir da palavra grega *héteros*, que significa outro, diferente, e *topos*, lugar (2001, p. 1.573). Para Foucault, as utopias são espaços irrealis, enquanto as heterotopias seriam os espaços reais e, por isso mesmo, outros, relacionais, múltiplos e heterogêneos.

Hoje a categoria do espaço tem sido teorizada sob várias perspectivas e correntes teóricas, e colocada em relevo principalmente em função da configuração contemporânea de uma era marcada por movimentos globais em massa e pela mobilidade virtual. É precisamente essa perspectiva multifacetada e transdisciplinar que tem perpassado grande parte da reflexão contemporânea sobre o espaço, marcando o que muitos críticos têm caracterizado como uma “virada espacial” no campo epistemológico que, como diria Luis Alberto Brandão, “abarca não somente as transformações de natureza propriamente teórica relativas ao termo, mas também aquelas vinculadas à vivência do espaço como categoria empírica, socialmente determinada e determinante” (2013, p. 49).

Traçando as constelações do espaço, já na década de 90, Marc Augé observa como a voga do termo, usado em vários contextos, comprova como o conceito povoa o imaginário coletivo, pois surge em destaque não somente nas Ciências Sociais e Humanas, mas também com referência a outros contextos geográficos da vida cotidiana, nomeando salas de espetáculo e de encontros, jardins, assentos de avião ou automóveis, entre outros. Augé enfatiza que a “supermodernidade” – termo utilizado pelo autor para se referir ao atual momento histórico e geopolítico – surge marcada por paradigmas do excesso em três dimensões específicas fortemente imbricadas: do tempo, do espaço e da individualização (1994, p. 32-39). Além da ênfase no excesso, o espaço contemporâneo acaba por se tornar um não lugar formado por lugares transitórios e por espaços de tensão solitários e de anonimato.

Como nos lembra o geógrafo brasileiro Milton Santos, em *Metamorfoses do espaço habitado* (2008), é, pois, a perspectiva humana de um espaço habitado, muitas vezes esquecida, que o torna uma categoria complexa e multifária. Esse espaço é, ainda, como vários outros críticos ponderam, inerentemente relacional, interacional e, sobretudo, plural, mas é, ao mesmo tempo, cerceante e excludente. Como Zygmunt Bauman destaca,

uma das características do processo de globalização atual é “a progressiva segregação espacial, a progressiva separação e exclusão” (1999, p. 9). Essa intrínseca dualidade entre excesso/exclusão, pluralidade/individualidade está no cerne das discussões sobre a natureza do espaço contemporâneo, um espaço inerentemente dicotômico e contraditório. Entretanto, tanto no contexto da produção de múltiplas relacionalidades como na expressão dos processos de exclusão, a categoria do espaço impera destacadamente nas expressões da contemporaneidade.

Dessa forma, na acepção contemporânea e altamente produtiva do termo, o espaço deve ser hoje repensado e rediscutido diante de um cenário intrincado que envolve, em especial, as recorrentes mobilidades geopolíticas e culturais; a reflexão sobre o global e suas interações com o local; as questões de desigualdades espaciais e regionais; as novas diásporas e as novas formas de imigração; a complexidade das cidades cosmopolitas; as abordagens espacializantes das novas geografias da raiva e do medo; os espaços ocupados por corpos subjetivados; os espaços de adesão emotiva; e os novos espaços enunciativos e discursivos, entre outros.

Massey observa que a forma como imaginamos os espaços e as questões contemporâneas da espacialidade produz efeitos diversos que podem interferir na história dos povos e das nações. A teórica trabalha com três aspectos relevantes com relação ao espaço que permeiam sobremaneira nossa percepção contemporânea: a) o espaço como o produto de inter-relações e, dessa forma, avesso a estruturas essencialistas; b) o espaço como a esfera da possibilidade de existência da multiplicidade, com ênfase na diferença e na heterogeneidade; e c) o espaço como um processo e não como um sistema fechado, enfatizando, assim, a pluralidade de trajetórias (2005, p. 1-20). Para a autora, imaginar o espaço como constituído de diferença e inter-relações fomenta o reconhecimento político da possibilidade de trajetórias alternativas e, portanto, a concepção de novas políticas do espaço (1999, p. 285). Como uma categoria relacional, o espaço é, assim, “a dimensão da existência contemporânea,” argumenta Massey (2007, p. 23).

Nesse sentido, Homi Bhabha, crítico indiano radicado nos Estados Unidos, ressalta como, “neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (2007, p. 27). Nossa existência é irremediavelmente marcada

por aquilo que o autor observa como sendo a contínua sensação “de viver nas fronteiras do ‘presente’”, apropriadamente evocada em seu uso do termo *além*, que mapeia uma distância espacial, mas também marca o presente e o futuro, “um espaço de intervenção no aqui e no agora” (2007, p. 27).

O espaço e as várias cartografias contemporâneas marcam, assim, o cenário sociocultural da contemporaneidade, mapeando um fluxo cada vez maior de sujeitos moventes que fazem parte de uma significativa rede simbólica, delineando de forma contundente os movimentos de trânsito e mobilidade e o legado histórico de sujeitos coloniais e pós-coloniais. Esse espaço contemporâneo, como observa Arjun Appadurai em *Modernity at Large* (1996), se caracteriza, assim, por ser não somente transnacional, no sentido de um atravessamento contínuo de fronteiras, mas frequentemente “pós-nacional” em face da crise atual do modelo de nação tradicional e da possibilidade crescente de constituição de formas sociais pós-nacionais e de construção de cidadanias alternativas. São muitos os sujeitos que integram esse contingente de atores da contemporaneidade que experimentaram as possibilidades ou enfrentaram os percalços da movência transcultural e espacial ou a carregam como herança familiar, expressando uma mescla de afiliações nacionais e subjetivas das mais variadas.

Cabe, pois, à crítica contemporânea desconstruir e reconstruir esses novos espaços de pertencimento e habitabilidade, promovendo a contestação e a renegociação do significado dos espaços tradicionais – que, na visão de Massey, seria um sistema fechado e excludente –, promovendo novas espacialidades interacionais e multifacetadas. Massey destaca a possibilidade de se criar, a partir dessas reflexões críticas, “geografias de adesão”, ou seja, novos espaços marcados por uma ligação profundamente interpessoal, crítica e seletiva (2007, p. 149).

Assim, o espaço tradicionalmente constitutivo pode ser desestabilizado por meio de múltiplas posicionalidades do sujeito contemporâneo, de uma política do espaço questionadora e de uma teorização sobre as várias localidades do conhecimento atual. Essa visão inovada do espaço abarca não somente a múltipla e complexa construção da identidade dos sujeitos, uma vez que espaço, identidades e subjetividades estão intimamente interconectados, mas principalmente a reconfiguração e construção de espaços mais fluidos, variáveis e multifários nos quais se possa construir posicionamentos críticos cada vez mais inclusivos e questionadores.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1994.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**: critical dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

APPADURAI, Arjun. **Fear of small numbers**: an essay on the geography of anger. Durham: Duke University Press, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

BERLAND, Josy. Space. In: BENNETT, Tony; GROSSBERG, Lawrence; MORRIS, Meaghan (Ed.). **New keywords**: a revised vocabulary of culture and society. London: Blackwell, 2008. p. 331-334.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis, Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BRANDÃO, Luis Alberto. **Teorias do espaço literário**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In: _____. **Dits et écrits (1954-1988)**. Paris: Gallimard, 2001. p. 1.571-1.581.

MASSEY, Doreen. **For space**. London: Sage, 2005.

MASSEY, Doreen. **Space, place and gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MASSEY, Doreen. Spaces of politics. In: MASSEY, Doreen et al. (Org.). **Human geography today**. London: Polity Press, 1999. p. 279-295.

MASSEY, Doreen. **World city**. London: Polity Press, 2007.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 2008.

SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

WERTHEIM, Margaret. **The pearly gates of cyberspace**: a history of space from Dante to the Internet. New York: Norton, 1999.



Claudio Bergstein
MUDERNIDADE – SALVADOR, BAHIA, 2011

ESTADO-NAÇÃO

Heloisa Toller Gomes

VER : Extraterritorialidade · Fronteira · Império · MetrÓpole · NÔmade ·
Occidentalismo · Origem, Começo · Pós-Nacional · Transnacional.

É difícil definir com precisão o binômio **Estado-Nação**, assim como os dois termos que o compõem. Começamos por algumas definições gerais, dicionarizadas. De acordo com o *Novo Aurélio século XXI*, o **Estado** pode ser visto como uma nação politicamente organizada, um “organismo político-administrativo que, como nação soberana ou divisão territorial, ocupa um território determinado, é dirigido por governo próprio e se constitui pessoa jurídica de direito público, internacionalmente reconhecida” (FERREIRA, 1999, p. 826). A **nação**, por sua vez, vem a ser uma “pessoa jurídica formada pelo conjunto dos indivíduos regidos pela mesma constituição e que, distinta desses indivíduos, é a titular da soberania” (1999, p. 1.387).

As dificuldades epistemológicas em conceituar a nação e o seu correlato, o Estado, resultam de complexidades de várias ordens – históricas, socioeconômicas, jurídicas, políticas, culturais. Trata-se, *grasso modo*, de uma comunidade humana que compartilha (ao menos teoricamente) determinadas características comuns, subjacentes na projeção ou realização de determinadas ideias e ideais éticos e políticos. O Estado pressupõe uma relação pretensamente fixa entre uma comunidade e um território, o que não sucede com as primitivas comunidades nômades. Se houver confluência de nação, Estado e cultura nacional, temos o que se denomina Estado-Nação.¹

As nações (assim como as narrativas), lembra Homi Bhabha (1980), perdem as suas origens nos mitos do tempo, e a genealogia da ideia nacional remete à mitologia das tribos germânicas. Há “uma ambivalência particular que assombra a ideia da nação”, e a sua temporalidade cultural inscreve uma realidade social transicional (1980, p. 1-4).²

É obscura a gênese do nacionalismo que, segundo Roy Macridis, foi “a ideologia que levou à proliferação dos Estados-Nações” (1982, p. 300). Mas, em contraposição à sua enorme influência no mundo moderno, é escassa a teoria plausível a respeito dele, diz Benedict Anderson, que enfatiza a necessidade de se examinar como as nacionalidades e o nacionalismo se

1 As grandes obras clássicas da teoria política (Platão, Aristóteles, Hobbes, Hegel) já procuravam definir como deveria ser o “Estado”. Os termos “nação” e “nações” surgem em contextos outros, como no religioso afro-brasileiro. A palavra é usada no candomblé, para distinguir seus segmentos e indicar a procedência original dos escravos e das divindades por eles cultuadas (BASTIDE, 1971). Mas é basicamente do Estado-Nação que se trata, a seguir.

2 As citações de textos originalmente em inglês e francês foram traduzidas pela autora deste verbete.

tornaram entidades históricas, de que modo seus significados se alteraram no correr do tempo e como, ainda hoje, inspiram o que ele chama de “uma legitimidade emocional tão profunda” (1989, p. 11-12).

Para Anderson, tanto o nacionalismo quanto a nacionalidade “são artefatos culturais de um tipo particular” (1989, p. 12). Hobsbawn, por sua vez, escreve (em 1997) que a nação foi “uma invenção histórica dos últimos 200 anos”, que expõe e remete a questões cruciais da história da sociedade, dentre as quais os limites de um sistema social tal como o territorial-político e a fusão de várias sociedades menores pré-existentes em um sistema social maior (1997, p. 91). Ele indaga até que ponto não seria a “nação” uma tentativa de preencher o vazio deixado pelo desmantelamento de estruturas comunais e sociais anteriores, inventando-se algo que produzisse substitutos simbólicos para o funcionamento de uma comunidade ou sociedade conscientemente apreendida. O conceito de Estado-Nação combinaria “tais desenvolvimentos objetivos e subjetivos” (1997, p. 92).

A transmissão cultural do passado, dos modelos e exemplos que as manifestações culturais veiculam visa a conservar, reproduzir e enriquecer o repertório da nação. A chamada “cultura nacional” preocupa-se em recuperar a memória histórica e as tradições de uma comunidade, por meio da atualização de suas diferentes expressões culturais, entre as quais a história, a literatura e as artes. Daí a necessária construção de um aparato simbólico que, apelando para a memória coletiva nacional, favoreça a identificação da população com certos símbolos, na construção e reformulação dessa memória. Em suma, o conceito socioideológico de nação cultural pode se originar e articular na tradição de uma comunidade que busca criar sentimentos de identidade nacional (com frequência a partir das elites dominantes), mediante a atualização de seu passado religioso, histórico e cultural.

No Ocidente europeu, a partir da segunda metade do século XVIII, coincidindo com o advento do liberalismo europeu, surgiram as primeiras conceituações teóricas da nação e do Estado, elaboradas por intelectuais ilustrados, como Jean-Jacques Rousseau (*Contrato social ou Princípios de direito político*, 1762). Vale citar também, nesse sentido, a *Declaração da independência dos Estados Unidos* (1776) e a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (1789) formulada durante a Revolução Francesa. Na América Latina, com a independência em relação às antigas metrópoles colonizadoras, a maior parte dos Estados-Nações americanos definiu as suas nacionalidades, características políticas e configurações territoriais na primeira metade do

século XIX, elaborando então as respectivas constituições (republicanas, com exceção do Brasil) conforme os moldes sociopolíticos do moderno liberalismo europeu.

O apogeu do Estado-Nação, na Europa e nas imensas regiões do planeta secularmente sujeitas aos impérios coloniais europeus, ocorreu ao longo do século XIX. Foi quando se desenvolveram, no mundo ocidental, sociedades de nações, as chamadas nações modernas, sob a égide do capitalismo industrial. O impacto das mudanças econômicas, das descobertas sociais e científicas, do progresso crescentemente acelerado das comunicações já de muito vinha desmoronando as certezas que balizavam o pensamento das antigas sociedades. Como um dos fatores decisivos na formação das novas sociedades, destaca-se o capitalismo editorial: leia-se, o surgimento da imprensa como mercadoria, de início na Europa (a partir do século XV), depois em todo o mundo. Muitas dessas novas sociedades sucederam (e se superposicionaram) a formações sociais baseadas em noções de dinastia, tribo, império.

Os acontecimentos históricos da primeira metade do século XX – as duas guerras mundiais, as traumáticas distribuições e redistribuições de territórios, o colapso dos impérios coloniais, a revolução que deu origem à União Soviética dividindo o mundo em dois blocos – seriam os grandes responsáveis pelo declínio do Estado-Nação.

Duas concepções de nação foram emblemáticas na modernidade ocidental: a de Vladimir Lenin, responsável pela concepção marxista de nação, que Stalin resumiu e reelaborou³, e a liberal, de Ernest Renan, originalmente apresentada em conferência na Universidade de Sorbonne e que formula, já em seu título, a pergunta clássica do liberalismo europeu: *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882)⁴. Para Renan, a vontade de pertencer a uma nação sobrepõe-se a identidades de raça, língua, território. Essa vontade unifica a memória histórica e assegura o consenso na articulação do Estado-Nação, que compreende (afirma ele, em poderosa metáfora) “um plebiscito diário”. O texto seminal de Renan foi o ponto de partida para a reflexão sobre a emergência da nação moderna empreendida por muitos pensadores contem-

3 Vladimir Lenin: *Critical remarks on the national question* (1913) e *The rights of nations to self-determination* (1914); Stalin: *The national question and leninism* (1929).

4 O texto de Ernest Renan é publicado na íntegra, em inglês (*What is a nation?* – tradução de Martin Thom), no livro de Bhabha aqui referido, *Nation and narration* (1980).

porâneos (BHABHA, 1980, p. 310). Um destes, Krzysztof Pomian, alerta contra a suposta superação, na modernidade, de antigas concepções sobre o “que seria uma nação”, uma vez que a ideologia nacional que apela ao sangue e ao solo (mesmo que se evitem tais expressões) ressurgiu em intervalos frequentes, sob a forma de racismo e de xenofobia (1997, p. 2.288).

Segundo o mesmo crítico: “A identidade nacional, hoje, tende a fundamentar-se na continuidade da cultura, esta compreendida como um fato semiótico e material” (POMIAN, 1997, p. 2.288). Mas, pode-se perguntar, de que cultura? A hegemônica ou as dos demais componentes populacionais? E, na multiplicidade de experiências e articulações do mundo moderno (se quisermos, pós-moderno), como isto se dá? Perguntas análogas se impõem diante da preservação da memória: de que memória se trata, da dominante, que preside as formações discursivas oficiais de todas as ordens, ou a das populações dominadas, frequentemente calcadas na oralidade, o mais das vezes compondo aquelas “culturas híbridas” de que fala García Canclini em relação à América Latina?

A questão é intrigante no Brasil e no continente americano em seu todo, egressos que somos nós, americanos, de sistemas coloniais europeus. Ela é especialmente dramática na África, com as repartições coloniais de espaços e territórios e consequentes definições fragmentadas de nacionalidades que emergiram, tantas vezes em colisão, desde as respectivas independências a partir da década de 1960. Também na Europa onde, nas últimas décadas, ondas migratórias advindas das antigas colônias têm alterado a sociedade abrangente (já desestabilizada desde as duas guerras mundiais), tornando mais complexas as formações populacionais e as formas culturais, e problematizando, conseqüentemente, as relações sociais, políticas, econômicas. Necessariamente acrescentamos ao conturbado quadro a Ásia e o Oriente Médio. Em todo o mundo conhecido, evidencia-se a crise do Estado-Nação.

No pensamento social contemporâneo, Zygmunt Bauman (remetendo à reflexão de Peter Scott) evoca a analogia entre o filósofo itinerante da Idade Média e seu sucedâneo, o intelectual de hoje, frequentador “a jato” de congressos internacionais. Embora separados por séculos, ambos seriam, em suas viagens e cruzamentos de espaços, exemplos da extraterritorialidade dos *scholars*, “manifestações da mesma ideia básica: a de que a ciência e a erudição não conhecem fronteiras” (BAUMAN, 2002, p. 231). Entretanto,

o intelectual viajante de hoje parece prestes a ser substituído pela revolução tecnológica da informação, com o seu imenso potencial atualizado a cada dia – as teleconferências, as conferências internacionais *stay at home*, etc. Os deslocamentos físicos nas trocas de saber fazem-se crescentemente dispensáveis.

Bauman então elabora o sua própria linha de raciocínio, a que ele chama “imaginação nômade”. O caso medieval, diz ele, pertence à era do “pré-engajamento” (*pre-engagement/pre-commitment era*); já o caso do intelectual viajante hodierno vem da condição atual de um mundo aceleradamente globalizado, do esboroamento dos limites dos Estados, de uma “rede mundial, supranacional de capital, conhecimento e capital de saber” (2002, p. 231). A ideia mais intrigante em sua proposta é a de que entre os dois períodos – pré e pós-engajamento – deu-se a época de uma imaginação sedentária, cuja extensão ainda se desconhece, mas que pode ter sido um breve episódio: “Esse breve episódio foi o tempo da construção da nação e do Estado, dois processos mutuamente estimulantes e revigorantes, convergindo para a mais notável e trágica [*fateful*] das invenções modernas: o Estado-Nação” (2002, p. 231).

A antiga ordem foi abolida. Em lugar da tradição e dos desígnios divinos, prevaleceram os poderes da razão e da resolução humana – aquilo que veio a ser chamado “o projeto da modernidade”. Mas (continuamos a seguir a trilha do pensamento de Bauman que, por sua vez, se apoia em outros teóricos), “o Estado-Nação não mais funciona” na plenitude anterior de seus poderes, sendo estes progressivamente reduzidos a “funções policiais”; em seu lugar, a proliferação das corporações transnacionais que, operando à distância, “viajam, comunicam, transferem pessoas e fábricas, informações e tecnologia, dinheiro e recursos em escala global” (MIYOSHI, apud BAUMAN, p. 232).

Se Bauman e Miyoshi estão certos (como tantos outros pensadores atuais), o nacionalismo deixou de ser viável como uma força política unificadora – assim também a etnicidade. As guerras e acirradas disputas interétnicas, embora ruidosas em sua autoafirmação, acham eles, constituem manifestações “fragmentadas e fragmentadoras”, diz Miyoshi (apud BAUMAN, p. 233), da descrença em projetos nacionais, políticos e econômicos.

No entanto, as nações permanecem como força política considerável, apesar do declínio de prestígio em relação ao período de sua supremacia internacional. Na concepção moderna, a soberania do Estado é ainda vis-

ta como “plena, categórica e uniformemente atuante sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado”, escreveu Benedict Anderson lembrando que, nos dias de hoje, vigora uma “universalidade formal” no uso do conceito: todo mundo pode e deve “ter” uma nacionalidade (assim como um sexo), apesar da particularidade de suas manifestações concretas (ANDERSON, p. 28, 13).

Tentativas de superar os conflitos, impasses e limites dos Estados-Nações têm sido conduzidas pela política e diplomacia internacionais. Como exemplo podemos citar a Comunidade Europeia (CE), que, desde o Tratado de Maastricht (de 1992, que instituiu o euro como moeda única), tem enfeixado as suas atribuições e distribuições anteriores e, sucessivamente, falado da “Europa dos Seis”, “dos Nove”, “dos Doze”, “dos Quinze” (hoje são 28), a partir de sucessivas ampliações de seu âmbito e adesões de novos países membros.

O certo é que vivemos uma época – como as demais, que nos antecederam – de incertezas. Como bem disse a fina ironia de Charles Dickens, no celebrado início de *A tale of two cities*, este (o dele? O que ele revive? O nosso?) era/é, sem dúvida alguma, “o melhor dos tempos, o pior dos tempos”.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional [Imagined Communities]**. Tradução de L. Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971.

BAUMAN, Zygmunt. **Society under siege**. Cambridge: Polity, 2002.

BHABHA, Homi K. (Ed.). **Nation and narration**. London: Routledge, 1980.

DICKENS, Charles. **A tale of two cities** [1859]. Hertfordshire: Wordsworth, 1993.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** Tradução de A. R. Lessa e H. Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2000.

HOBBSBAWN, Eric. **On history.** London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

MACRIDIS, Roy C. **Ideologias políticas contemporâneas.** Tradução de L. T. Caldas de Moura e M. I. Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

MILLER, David (Ed.). **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought.** Oxford: Blackwell, 1991.

ORTEGA, Nelson González. **Colombia, una nación en formación en su historia y literatura (siglos XVI-XXI):** usos políticos de la historia y la literatura en la construcción de la nación y subversión del discurso nacional oficial en las nuevas narrativas de la historia y la literatura. Madrid: Iberoamericana, 2013.

POMIAN, Krzysztof. Francs et gaulois. In: NORA, Pierre (Dir.). **Les lieux de mémoire.** Paris: Gallimard, 1997. v. II, p. 2.245-2.300.

ESTRANGEIRO

Silvina Carrizo

VER : Cosmopolita · Deslocamento · Des-Re-Territorialização ·
Estado-Nação · Exílio · Globalização · Pós-Colonialismo ·
Transnacional.

O termo “estrangeiro”, de saída, diz respeito a uma condição particular do ser humano que se dá em relação às formas históricas de viver em sociedade. As primeiras entradas do buscador Google no Brasil, não por acaso, encenam o estatuto complexo do vocábulo e se dedicam a explicar o termo (*wikis*) e a defini-lo em função das regras do país: Estrangeiro – Portal da Polícia Federal; Ministério da Justiça. Estrangeiros são, nessa acepção, os que mantêm uma relação específica com uma comunidade, república ou Estado, regulamentada por direitos e deveres nacionais e transnacionais. Há diferentes tipos de estrangeiros: turistas, imigrantes/emigrantes, trabalhadores, exilados, expatriados, refugiados e deslocados.

No entanto, o termo foi tornando-se conceito e metáfora de uma condição que abrange outras instâncias do sujeito no mundo moderno. O estrangeiro se movimenta entre o cidadão e o homem; entre o eu e o nós e o eles, entre os eus que habitam um nós e um eu; entre o que é familiar e o que é estranho. Por isso, a condição de estrangeiro assume problemas, graus e facetas diferenciadas.

A crítica búlgaro-francesa Julia Kristeva (n. 1941) dedicou-se a essa questão em sua obra *Estrangeiros para nós mesmos* (*Etrangers à nous-mêmes*, 1988). O livro tornou-se um clássico não apenas pelo conteúdo da revisão histórica sobre o conceito de estrangeiro, mas também por vislumbrar uma nova sensibilidade das modernidades tardias. Essa nova sensibilidade diz respeito aos contrapontos entre o pertencer a um lugar e a suas regras sociais e o deslocamento contínuo que diferentes pessoas vivenciam no mundo da aceleração dos tempos e do encurtamento das distâncias produzidos no contexto do esfacelamento da antiga União Soviética, dos processos de descolonização, novos nacionalismos, novas condições de trabalho e ascensão de tecnologias de transporte e comunicação. A própria Kristeva, uma exilada na França, vai apontando a necessidade do ser humano de aprender a lidar com a condição de estrangeiro como uma experiência pela qual todos passam em algum momento. Essa experiência é uma fonte de reflexão sobre como, historicamente, fomos absorvendo a ideia do exterior como exterior a nós mesmos, sem pensarmos essa experiência como parte do próprio sujeito moderno. A autora visa uma política e uma ética de hospitalidade e de abertura ao que nos é diferente e inquietante, um horizonte para uma política e ética que religuem o homem ao cidadão e vice-versa.

A vida em sociedade desde os tempos de Abraão, dos gregos, dos cosmopolitas helenísticos, dos cosmopolitas iluministas e dos neokantianos até os nossos dias tem estimulado variados tratados, acordos, convenções e leis que interpretam e põem em crise a relação entre os homens e a cidadania, hierarquizando, expulsando e dominando aqueles aos quais não são outorgados os mesmos direitos dados aos considerados cidadãos. A vida política, no horizonte da civilização ocidental, tem produzido esse contraponto em diferentes graus, o que configura o grande pêndulo entre exterioridade e interioridade dentro do sujeito moderno.

A partir de meados do século XX e de modo mais acelerado na era da globalização, vai sendo colocada no plano da condição humana a possibilidade de o estrangeiro ter algo a nos ensinar. Exemplo disso seria o incremento de políticas públicas transnacionais que enfatizam a inclusão, a diversidade e a diferença, e que atuam como barreira ideológica para superação dos fundamentalismos. Apesar disso, a presença dos exilados, expatriados, imigrantes/emigrantes, deslocados e refugiados continua a ser uma questão urgente e que mostra a fragilidade quando se pensa que a problemática cidadão-homem está inscrita diretamente nos regulamentos das formas de produção e de controle da população e da mão de obra.

De lá pra cá, importantes intelectuais têm se dedicado a pensar a força positiva do conceito de estrangeiro. Em sintonia com as teses de Kristeva (1994), importantes contribuições desafiam as dicotomias exterior/interior, tramando lógicas mais amplas e suplementares, ratificando a importância do deslocamento, do estranhamento e da desterritorialização como fatores favoráveis para a consciência crítica. Pense-se, por exemplo, nas circunstâncias em que é escrito *Mimese*, com Auerbach em Istambul – refugiado judeu da Europa nazista –, circunstâncias enfatizadas por Said (2004, p. 16-30), ele mesmo um deslocado; ou a própria noção de “fora” de Deleuze e Guattari (1995); ou mesmo o conceito de “hospitalidade” em Derrida (2003). Por outro viés, essas políticas intelectuais também dialogam com linhas de pensamento inscritas dentro das variadas formas sociais e culturais das Américas, propiciando convergências com as metáforas culturais, por exemplo, da antropofagia, dos processos de mescla, de entrelugar e de hibridização.

As relações entre o estrangeiro e o estranho podem ser compreendidas tanto por aquilo que o outro traz e desperta quanto por aquilo que, posto em evidência, se desfamiliariza, tornando-se diferente. Sigmund

Freud, preocupado com as qualidades do sentir, observa, no seu ensaio “Das Unheimliche” (“O estranho”, 1919), que, no estado de sensibilidade do estranho, existe um núcleo especial que o particulariza no que é amedrontador, mas também o relaciona ao que é familiar (*Heimlich*). No seu estudo, explica que o estranho é uma categoria do assustador relacionada ao retorno daquilo que fora reprimido ou suprimido. Nesse sentido, não seria algo tão alheio ao sujeito, mas sim uma inscrição disruptiva da diferença em nós mesmos que, enclausurada no inconsciente por diversos motivos e em determinadas circunstâncias, pode vir à tona e causar o estado de estranheza. Aquilo que veio à luz, que forma parte do sujeito de forma inconsciente e o perturba é estudado por Freud a partir da reflexão psicanalítica sobre o conto “O homem de areia” de E. T. A. Hoffman, assim como do fenômeno do “duplo” (e sua relação com os espelhos) no *Elixir do diabo*, também de Hoffman, entre outros textos literários.

O referido ensaio de Freud, que começou a ser redigido em 1913, dialoga, em nossa leitura, com outro ensaio, *A arte como procedimento*, do formalista russo Viktor Chklovski, de 1917. Nele, o autor, ao desenvolver a ideia de procedimento (artifício, técnica), estabelece a forma de procedimento por antonomásia da arte moderna, a *Ostranenie* (do russo: estranhamento). A arte moderna teria como função a desautomatização, desfamiliarização e singularização dos objetos, dos sujeitos e da linguagem, produzindo distanciamento e novas visões do que já é conhecido para fazer mais perceptíveis e críticos os materiais e conteúdos da vida. Esse ensaio de Chklovski (1971) é seminal dentro da crítica de arte, como forma de produção do artista e como mentalidade.

Richard Sennet (1995) argumenta que, quando em 1848 se produzem várias correntes que instauram os nacionalismos culturais, tendo Herder e Vico como os intelectuais mais representativos, o sujeito cosmopolita – o cidadão universal dos direitos do homem da Revolução Francesa – sofre um grande impacto ao ser interpelado pelo costume, pela língua e outros elementos étnicos, ao serem contrapostas as imagens do nativo e do estrangeiro. Tais imagens eram reinstauradas após um século da construção do que seria o bom e “autêntico” selvagem pelo pensador francês Jean-Jacques Rousseau. Sennet observa, por sua vez, a semelhança histórica entre os sucessos de Paris e da Europa Central e os acontecimentos que levaram à queda da URSS no ano de 1989 ao colocarem em cena as dificuldades gera-

das por agendas políticas, nas quais questões de índole cultural e identitária pressionavam as civis e institucionais. É por isso que o historiador cultural vê, a partir dos eventos de 1848, o surgimento da condição do estrangeiro como um sujeito que sofre e que, ao mesmo tempo, se transforma em conceito de potência crítica, que permanece sintetizado na figura do espelho, tão cara na cultura ocidental e no trabalho do artista.

A especificidade do olhar de Sennet recai muitas vezes na condição do exílio, entendida também de forma metafórica. Edward Said (2003, p. 46), por exemplo, reflete sobre o estrangeiro enquanto exilado, figura na qual se delineiam a angústia, “a fratura incurável” e a originalidade de uma visão exatamente por estar deslocada. Entre as pátrias provisórias e as pátrias que aprisionam, o autor encontra nessa condição de estrangeiridade a inquietação e a vigilância crítica como marcas políticas e históricas do deslocamento.

Sennet (1995) traz para a discussão sobre o estrangeiro algumas pinturas de Manet, em especial “Um bar no Folies-Bergère” (1881-1882) e suas alterações ópticas, como formas da interpelação social. Kristeva, por sua vez, analisa, entre outras obras, o romance, já clássico do cânone europeu, *O estrangeiro* (1942) de Albert Camus, interpretando o lugar do protagonista Mersault como o do estrangeiro “que não poderia fundar um mundo novo” (KRISTEVA, 1994, p. 36) por não manifestar o desejo de laços sociais e por mostrar uma indiferença anestesiada, que levaria “ao extremo a dissociação do desarraigado” (1994, p. 35). Kristeva enfatiza, também, que é a escrita “neutra” do romance, entrelaçada aos atos do protagonista, que perturba o leitor e vai produzir “essa lucidez ‘à parte’ que as comunidades tentam suprimir” (1994, p. 34).

As formas que refletem os espelhos, a questão do duplo, as metáforas do exilado, entre outras, criam um processo de distância crítica, perturbadora – estranha – e transformadora, do eu e da relação do homem com seus outros “externos”, já, então, vivenciados como internos. Dentro das literaturas do continente, acredito que o primeiro romance de Graciliano Ramos, *Caetés* (1933), seja exemplar para a compreensão da força de interpelação social implicada na experiência de se sentir estrangeiro de si mesmo e do mundo. O protagonista e narrador João Valério, para seduzir uma mulher, começa a escrever um livro sobre os caetés – ou seja, sobre “os outros”. No entanto, isso o deixará imerso numa grande crise existencial que o levará a quase gritar:

Não ser selvagem! Que sou eu senão um selvagem, ligeiramente polido, com uma tênue camada de verniz por fora? [...] E eu disse que não sabia o que se passava na alma de um caeté? [...] Que semelhança não haverá entre mim e eles! Por que procurei os brutos de 1556 para personagens de uma novela que nunca pude acabar? (RAMOS, 1961, p. 266-268)

Podemos dizer que, a partir da segunda metade do século XIX, o termo “estrangeiro” começa a formar parte do campo semântico do deslocamento, enquanto figura crítica, ela mesma perturbadora, que ressignifica constantemente as questões da alteridade, das políticas de pertencimento, mobilidade territorial e identificação. Se depois da Segunda Guerra Mundial incrementa-se a reflexão sobre a positividade do estrangeiro enquanto ser humano e cidadão e têm sido fortalecidas as políticas de inclusão, neste novo milênio podemos pensar, com García Canclini, que as novas articulações entre o próprio e o alheio estão sendo constantemente redefinidas a partir das tecnologias de comunicação. Essas novas articulações, em parte, estariam gerando inusitadas formas de agir e de imaginar que, sobretudo no que tange às artes, contribuem para repensar a cultura local e, ao mesmo tempo, para refletir sobre a possibilidade de irmos nos “desestrangeirizando”, possibilidade que vai sendo construída em função de “conhecimentos, obras e performances a partir de uma variedade de situações em que a própria condição é vivenciada e pensada como parte de circuitos globalizados” (GARCÍA CANCLINI, 2009, p. 8-9).

REFERÊNCIAS

CHKLOVSKI, Viktor. A arte como procedimento. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira Toledo (Org.). **Teoria da literatura: formalistas russos**. Tradução de A. M. R. Filipouski, M. A. Pereira, R. G. Zilberman, A. C. Hohlfeldt. Porto Alegre: Globo, 1971. p. 39-56.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 2.

DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. Tradução de Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

FREUD, Sigmund. O estranho. In: _____. **Obras completas**. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1986. v. XVII, p. 237-269.

FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Disponível em: <<http://clinicaclip-pa.blogspot.com.br/2013/03/obras-completa-sigmund-freud-edicao.html>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Los muchos modos de ser extranjeros. In: _____. (Org.). **Extranjeros en la tecnología y en la cultura**. Buenos Aires: Ariel, 2009. p. 1-11.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

RAMOS, Graciliano. **Caetés**. São Paulo: Martins, 1961.

SAID, Edward. **El mundo, el texto y el crítico**. Tradução de Ricardo García Pérez. Buenos Aires: Debate, 2004.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução de Pedro Maria Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SENNETT, Richard. El extranjero. **Punto de Vista**: Revista de Cultura, Buenos Aires, v. XVIII, n. 51, p. 38- 48, abr. 1995.



Claudio Bergstein
ALTIPLANO, BOLÍVIA, 2000

EXÍLIO

Darlene V. Gaudio Angelo Tronquoy

VER : Deslocamento · Estado-Nação · Fronteira · Viagem.

Considerando-se a *Iliada* e a *Odisseia*, de Homero, como os mais antigos documentos literários da história do Ocidente, pode-se afirmar que a literatura nasceu como testemunho de uma *viagem*, de um *deslocamento* e de um *exílio*. Desde o primeiro verso da *Odisseia*, Ulisses, seu herói, é “o que vagueou errante por inúmeras regiões, visitou cidades e conheceu o espírito de tantos homens. É o varão que sobre o mar sofreu em seu íntimo tormentos sem conta” (HOMERO, 2002, p. 15), testemunhando o que talvez seja a mais radical experiência de exílio,

que faz com que um homem não seja mais nada, não seja mais ninguém [...]. Além da narrativa do cansaço, feridas e temores que um homem pode suportar, há, na *Odisseia*, a maravilhosa pintura de uma despersonalização temporária. Pois, no fim das contas, Ulisses não é mais ninguém, ele perdeu tudo: seu espólio, seu navio, seus companheiros, suas armas, seu passado heroico e até seu nome. Ele é um desconhecido, náufrago anônimo; ele é “o mais obscuro de todos os homens, isolado em um mundo inumano” (MONSACRÉ, 1985, p. 16)¹.

Desde então o exílio se encontrará no “coração da criação literária. Como se fosse necessário que o escritor seja, por natureza, um ser *deslocado*, expulso do paraíso original, cassado de seu país, cortado de sua língua natal” (SINIAVSKI, 1985, p. 14). Em discurso de 2001, em Viena, Roberto Bolaño afirmou: “Literatura e exílio são, creio, as duas faces de uma mesma moeda. [...] Sem sair de casa conheço o mundo, disse Tao Te King, e mesmo sem sair de casa o exílio e o desterro se fazem presentes desde o primeiro momento” (BOLAÑO, 2007, p. 2). Escritores são, pois, aqueles que fazem de seu exílio, não importando a forma, uma experiência de sublimação pela escrita da nostalgia e tristeza a ele inerentes. Em *Reflexões sobre o exílio*, Edward Said dirá:

Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada... As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre (SAID, 2003, p. 46).

1 Esta e outras citações de textos originalmente em francês foram traduzidas pela autora deste verbete.

Diante, porém, da diversidade do uso do termo, faz-se necessário partir da etimologia de *exílio* e de seu sentido referencial para depois compreendê-lo como *topos* da literatura, tema e estratégia de escrita e criação. Oriundo do latim *exsilium* – cujas formas variaram, vide *eixillo* (séc. XIII) e *esil* (séc. XV) –, exílio significou, originalmente e ao mesmo tempo, “banimento” e “lugar em que vive o exilado”. Logo seu sentido figurou-se como “lugar longínquo, afastado, remoto” ou “isolamento do convívio social; solidão”. Juridicamente, há a expressão “exílio local”, que se trata da “proibição judicial que impede criminoso de residir ou permanecer, durante período de tempo não inferior a um ano, na localidade onde praticou o crime, como medida a bem da ordem pública e do próprio criminoso” (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1.284).

Tal medida, contudo, e outras de mesma ordem, são utilizadas por poderes totalitários, ditaduras e estados de exceção que não suportam questionamentos, ou mesmo como meio de decisão sobre rivalidades históricas entre povos. Por isso, não raro, encontramos, ao longo da História, intelectuais, filósofos, escritores e poetas que, ao ousarem interrogar as formas estabelecidas da ordem, foram exilados, banidos ou expatriados. Outros, de forma voluntária, em ato simbólico que expressaria uma revolta contra uma situação real ou imaginária, metaforicamente fizeram de sua *pena* um modo de desvelar o exílio como inerente à própria condição humana. Caso de Albert Camus, para quem *L'homme révolté* é a própria encarnação do homem exilado que se rebela diante de sua condição absurda e é levado à ação – em ato de engajamento na vida ou na escrita –, dando um sentido à sua existência. É, pois, da condição de estrangeiro revoltado e exilado que o homem retira a estranha alegria que lhe “ensina a viver e a morrer” (CAMUS, 1951, p. 317).

Já Ovídio, na Antiguidade, expulso da Itália pelo imperador Augusto e por sua política de austeridade moral no ano 8 a.C., não encontraria outro “remédio”, frente à dor do exílio, que não fosse a escrita: “A poesia permite-lhe escapar do presente, aproximar-se da família e dos amigos; ela mantém a lembrança do homem e do poeta” que ele fora, pois tal pena tocou profundamente sua vida e obra (MONSACRÉ, 1985, p. 18). Muito longe de Roma, morreu entre um povo que não podia lê-lo. Mais que um Ulisses, que já havia se tornado modelo do exilado, Ovídio tornou-se ao mesmo tempo “sujeito e poeta de seu exílio” (1985, p. 18). Suas cartas-elegias do

exílio enviadas a seus amigos, *Tristia* (*Os tristes* ou *Cantos tristes*) e *Epistulae ex Ponto* (*Cartas pânticas* ou *Cartas ao Mar Negro*), mesmo que construídos com uma retórica da queixa,

ainda conservam para nós seu interesse ao menos por duas razões: primeiro, porque constituem um dos mais antigos testemunhos conservados na literatura ocidental de uma poesia de exílio; depois, porque o autor é um dos primeiros escritores expatriados por razões políticas, em nome de uma censura “literária”. Expulsando Ovídio da Itália, Augusto colocava em questão a liberdade de criação do poeta (MONSACRÉ, 1985, p. 18).

Ovídio não eliminou, porém, a capacidade de se metamorfosear. Não só fez do próprio exílio tema de poesia como também o transformou em “espaço literário”, como diz Blanchot (1987). Em Ovídio, como em Kafka e em todo escritor para quem a obra não “protege somente do mundo, mas da exigência que o atrai para fora do mundo” (1987, p. 47), o exílio, como metáfora, confunde-se com a própria literatura, passa a ser o próprio território literário. Para Kafka, pois, ao

presentir que, banido deste mundo real, ele talvez já seja cidadão de um outro mundo onde tem que lutar não somente por si mesmo, mas também por esse outro mundo, então escrever apresentar-se-lhe-á apenas como um meio de luta, ora decepcionante, ora maravilhoso, que ele pode perder sem tudo perder (BLANCHOT, 1987, p. 59).

Assim sendo, a exemplo de Kafka, um escritor pode “habitar sua língua como poeta e ser estrangeiro em seu próprio país; ele é/está presente, mesmo habitando o fora do mundo” (MACÉ-SCARON, 2010, p. 3).

Por sua vez, Samuel Beckett *cria* seu exílio escolhendo um outro país para viver, mas sobretudo promovendo um “deslizamento para fora da linguagem”. Escreveu em outra língua para que, num exílio semântico, pudessem se afastar ao máximo de sua intimidade para retornar a ela de um outro lugar, de um entrelugar. Trata-se, portanto, de um

deslocamento das coisas em direção a uma região desconhecida, deslocamento que não é somente uma simples mudança de grau, mas de

natureza; é um deslocamento fora da linguagem em direção a uma região onde a vida humana não é mais sustentada pela escala semântica (BERNAL, 1997, p. 220).

Isso porque o olhar de Beckett é um olhar de exilado, onde o escritor, “roído pelo tempo”, é o ausente do mundo que vê o que se passa no mundo. Longe dos amores e da história, ele põe sobre as coisas o olhar de exilado que os homens e seus cenários carregam de um “negativo irrecusável”, e o diz com palavras diretas (JANVIER, 1988, p. 13).

Ainda em *Reflexões sobre o exílio*, Edward Said (2003, p. 46) chama a atenção para o fato de que “O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. [...] é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar [...]: sua tristeza essencial jamais pode ser curada”. Said acrescenta que não se pode esquecer que o exílio, seja ele político, econômico, religioso ou ideológico, impõe uma “condição de perda terminal”, que é “condição criada para negar a dignidade” (2003, p. 46, 48). Por isso mesmo, o lugar e a força que esse tema tem hoje na literatura e em outros campos não pode encobrir o fato de “que o exílio é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, que é produzido por seres humanos para outros seres humanos e que, tal como a morte, arrancou milhões de pessoas do sustento da tradição, da família e da geografia” (2003, p. 47). Então, por produzir marcas incuráveis – ciúme, hostilidade ou sentimento exagerado de solidariedade de grupo –, o exílio não pode ser considerado “bom para nós”, continua Said, mesmo se alguns escritores “conferem dignidade a esta condição” (p. 47, 48). A conclusão de Said é que o exílio conduz o ser humano a um distanciamento tal, que este impõe um saber ao exilado: a consciência da extrema provisoriedade/precariedade das pátrias, barreiras e fronteiras que circunscrevem um espaço seguro e familiar que o exílio torna estranho e aprisionante, levando-o a atravessar essa precariedade e a buscar saídas para a errância e a deriva de sua condição.

Esse é o exemplo de Adorno que, ao exilar-se nos Estados Unidos em função do nazismo durante a Segunda Guerra Mundial, lá escreve sua obra-prima, *Minima moralia*, não por acaso lhe dando o subtítulo de “reflexões sobre uma vida mutilada”: tal foi o efeito, em sua carne, de seu exílio. A partir dessa fratura e mutilação, Adorno acabou por desvelar algo da condição do homem moderno e já anunciando o que se tem considerado pós-moderno,

homem tornado objeto/mercadoria pela lógica do consumo. Porém, diante do irremediável, diz Adorno (apud SAID, 2003, p. 75): “Para quem não tem mais pátria, é bem possível que o escrever se torne sua morada”.

Assim como Adorno, mas antes dele, Sigmund Freud, ao longo de sua obra e notadamente em *O mal-estar na civilização*, também desvelou algo sobre a verdade que habita a experiência humana: que a condição primordial do homem é de desamparo e despedaçamento, de tal forma que ele está, de saída, em posição de total dependência de um outro que o acolha, e de exílio em relação à própria existência. Nascemos em situação de exilados. Por essa razão, ensina a psicanálise, o homem anseia por um pai que o ame, proteja e inclua em uma filiação. “Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai”, nos diz Freud (1974, p. 90). E mais: sendo a entrada no mundo, por excelência, traumática, a experiência do exílio em sua realidade factual, mais do que uma fratura no presente, atualiza para o sujeito a condição primordial de desamparo. Daí os efeitos radicais e inassimiláveis do exílio, como aponta Said.

Em nossa contemporaneidade, a experiência de segregação e exílio em relação à própria existência tem sido cotidiana, como afirma Jacques Lacan, corroborando o pensamento de Freud: “a concepção utilitarista do homem [tem levado] a realizar cada vez mais o homem como indivíduo, isto é, [a um] isolamento anímico sempre mais aparentado com sua derrelição original” (LACAN, 1998, p. 124). É uma situação em que o despedaçamento original irá comparecer como “pavorosa fissura”, seja na cena do mundo, seja em qualquer outra em que seu apelo se faça escutar (1998, p. 126). Para Lacan, então, o homem é, hoje,

essa vítima comovente, evadida de alhures, inocente, que rompe com o exílio que condena o homem moderno à mais assustadora galé social, que acolhemos [os psicanalistas] quando ela vem a nós; é para este ser de nada que nossa tarefa cotidiana insiste em reabrir o caminho de seu sentido (LACAN, 1998, p. 126).

Trata-se, no pensamento de Zygmunt Bauman, da violenta segregação produzida pela sociedade de consumo, onde o homem se transforma em refugio, sem reconhecimento e sem permissão para ficar, tornando-se deslocado, inadaptado e marginalizado de tal forma que sua situação é equivalen-

te à do exilado/expatriado, cuja condenação torna suas *vidas desperdiçadas*, como aponta o título de Bauman (2005). À diferença do escritor, o homem comum se encontra quase sem recursos simbólicos frente à sua condição humana, Perseu sem escudo diante da ação medusante do trágico de sua tristeza cotidiana.

O escritor, porém, desde Homero aos contemporâneos, mesmo que experiencie o exílio como expatriação/banimento, utiliza o recurso do exílio imaginário e subjetivo, “que é secessão, distanciamento, afirmação de uma singularidade”, como “vitória sobre todas as formas de exílio” (SGARD, 1986, apud LEQUIN, 2001, p. 299). Ele ao menos conta com a escrita, meio supremo de simbolizar o real tão traumático e enigmático da sexualidade e da morte, territórios de onde todos estamos, de certa forma, excluídos, uma vez que não há, no campo da linguagem, um significante que possa representá-los no psiquismo humano (ideia que Lacan desenvolve ao longo dos seus *Escritos*).

Entretanto, diante desse real, o exílio introduz uma temporalidade em que o presente, colocado entre parênteses, gera uma falta e cria “a expectativa de uma outra realidade”, fazendo do futuro um espaço utópico, uma “nostalgia do futuro”, como explica Gasparini (2008, p. 98), na esteira de Piglia – para quem “O desterrado é o perfeito homem utópico” (1983, p. 30, apud GASPARINI, 2008, p. 98). Por essa razão, Ulisses jamais perdeu o sentido de seu retorno, não esqueceu Ítaca, não renunciou a Penélope e pôde, mais que o mar, superar os tormentos de sua angústia. Contudo, por mais que a literatura seja uma via privilegiada de tornar Obra os efeitos devastadores de um exílio, e ainda que se faça dele uma canção, uma “Canção do exílio” (DIAS, 1847), ele é um lugar de onde não se retorna jamais. E não porque não se pode fazer de volta o percurso geográfico, mas porque não se pode recuperar a fratura no tempo por ele provocada.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. Tradução de Luiz Eduardo Bica. São Paulo: Ática, 1992.

BAUMAN, Zigmunt. **Vidas desperdiçadas**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BERNAL, Olga. Le glissement hors du langage. In: TACOU, Constantin (Dir.). **Les cahiers de L'Herne**: Beckett. Paris: L'Herne/Fayard, 1997. p. 219-225.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BOLAÑO, Roberto. Bolaño sobre... Exílio. **O Globo**, Rio de Janeiro, p. 2, 12 maio 2007. Prosa & Verso.

CAMUS, Albert. **L'homme révolté**. 133^e éd. Paris: Gallimard, 1951. Collection Nouvelle Revue Française.

DIAS, Antônio Gonçalves. Canção do exílio. In: _____. **Primeiros cantos** (1847). Disponível em: <<http://www.horizonte.unam.mx/brasil/gdias.html>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras completas**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI.

GASPARINI, Pablo. Sobre a perda da grandiloquência na literatura hispano-americana pós-noventa: notas sobre a des-representação do exílio em Lembel e Bolaño. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n. 38, p. 97-107, jul./dez. 2011.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JANVIER, Ludovic. **Beckett**. Tradução de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LEQUIN, Lucie. Movimentos da transcultura. In: HANCIAU, N. J.; CAMPELLO, Eliane T. A.; SANTOS, E. P. dos (Org.). **A voz da crítica canadense no feminino**. Rio Grande: Editora da Furg, 2001. p. 265-288.

MACÉ-SCARON, Joseph. En exil (L'Editorial). **Le Magazine Littéraire**, Paris, n. 496, p. 3, 01 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.magazine-litteraire.com/mensuel/496/exil-01-04-2010-18922>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

MONSACRÉ, Hélène. La littérature et l'exil. **Le Magazine Littéraire**, Paris, n. 221, p. 16-18, jul./ago. 1985.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio**. Tradução de Pedro Mais Soares. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

SINIAVSKI, André. La littérature et l'exil. **Magazine Littéraire**, Paris, n. 221, p. 14-15, jul./ago. 1985.

EXOTISMO

Eurídice Figueiredo

VER : Estado-Nação · Estrangeiro · Orientalismo · Origem, Começo ·
Pós-Colonialismo · Viagem.

O exotismo surge na Europa como resultado do encontro de outras culturas, desde a viagem de Marco Polo (1254-1324) à China, que rendeu um livro cujas informações sobre as terras e os povos asiáticos suscitaram grande interesse. O fervor pelas viagens e pela alteridade cresceria ainda mais após a descoberta da América (1492), que revelou a existência de povos indígenas que viviam de maneira muito diferente dos europeus. Afonso Arinos de Melo Franco [1937] demonstra que o índio brasileiro teve uma grande importância para a criação do mito do bom selvagem no imaginário francês. Foi Vespucci quem apresentou os indígenas, na continuidade da Idade de Ouro, como povos que “não têm nem lei, nem fé, e vivem segundo a natureza” (apud LESTRINGANT, 1994, p. 65). Do ponto de vista iconográfico, o principal fornecedor de imagens dos canibais foi Théodore de Bry numa coleção de catorze volumes publicados de 1590 a 1634.

Foi sobretudo o livro de Jean de Léry que teria inspirado Montaigne a escrever o célebre capítulo sobre os canibais nos *Ensaaios* (1580). Na perspectiva relativista de Montaigne, os canibais não eram mais bárbaros do que os europeus, que matavam e torturavam por causa das guerras de religião. Ora, foi Montaigne quem moldou o pensamento francês com sua reflexão sobre o relativismo das culturas. O descobrimento da América constituiu um desafio para seu pensamento, revelando-lhe uma outra humanidade diametralmente diferente, que vivia nua, ignorava a propriedade privada e demonstrava coragem e nobreza, o que não impedia a prática do canibalismo. O canibalismo foi o aspecto da vida indígena que mais chocou a Europa não só pelo seu aspecto agressivo como, sobretudo, pela transgressão do tabu de não comer carne humana. É uma imagem perturbadora (BELLUZO, 1999, p. 58).

A leitura do capítulo dos *Ensaaios* de Montaigne sobre os canibais, por sua vez, teria inspirado *A tempestade* (1611) de Shakespeare, com o trio de personagens Próspero, Ariel e Caliban (anagrama de canibal), obra essencial que suscitou muitos debates na América Latina e no Caribe ao longo do século XX¹. A visão do bom selvagem, que vive em uma terra paradisíaca, com suas próprias regras morais, sem se interessar por riquezas ou poder, teria sido a fonte de Erasmo no *Elogio da loucura* (1509), de Thomas Morus em *Utopia* (1516), de Voltaire ao descrever o Eldorado de *Cândido* (1759), de

1 Basta pensar nas obras inspiradas em *A tempestade* de Shakespeare: *Caliban* [1878] do francês Ernest Renan, *Ariel* [1900] do uruguaio José Enrique Rodó, *Une tempête* [1968] do martinicano Aimé Césaire, *Caliban* [1971] do cubano Roberto Fernandez Retamar.

Jean-Jacques Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749) e no *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755), de Diderot no *Suplemento à viagem de Bougainville* (1796). Embora o mito do bom selvagem já existisse desde a Idade Média, a partir do descobrimento da América ele foi projetado sobre os indígenas. Como afirma Sérgio Paulo Rouanet:

Os índios brasileiros estiveram várias vezes na França, desde o início do século 16. Mas sua presença fantasmática foi mais forte que sua presença real. Em 1789, eles saíram das tapeçarias que adornavam Versalhes e ajudaram a derrubar a Bastilha (ROUANET, 1976, p. 16).

A América fornece um manancial de imagens ambíguas em que estão associados natureza paradisíaca e seres humanos selvagens, sensuais, próximos da natureza. Nos documentos produzidos durante o período compreendido entre o século XVI e o XIX, essas imagens vão suscitar a criação do exotismo, verdadeiro clichê que se cola às áreas tropicais: corpos morenos e seminus, coqueiros, praias, céu azul. Esse exotismo é o motor do turismo.

A outra vertente do exotismo recebeu o nome de orientalismo e tem a ver com a representação estereotipada dos povos do Oriente. A tradução para o francês do livro *Mil e uma noites*, por Antoine Galland, em 1701, contribuiu para introduzir um imaginário exotizante em relação aos povos árabes. Muitos escritores franceses – Gérard de Nerval, Lamartine, Théophile Gautier – viajaram para um “Oriente” que podia ser tanto a Turquia, os países do Magreb, a Palestina quanto, mais raramente, algumas terras mais longínquas. Na pintura destacam-se as Odaliscas de Renoir e Matisse, algumas obras de Eugène Delacroix (*La mort de Saradanapale*, *Les femmes d’Alger*). A obra de Gauguin no Taiti é também muito importante na construção de imagens sobre as mulheres exóticas e sensuais.

Contra essa visão estereotipada do Outro, advinda do ato colonial e absorvida pela figura do turista, insurgiu-se o escritor francês Victor Segalen (1878-1919), autor de um livro (inacabado) intitulado *Essai sur l’exotisme* [*Ensaio sobre o exotismo*]. Segundo Henry Bouillier (1995), Segalen condena duas formas de exotismo: de um lado, aquela que busca unicamente o elemento pitoresco, o diferente e até o chocante, numa atitude de exterioridade; de outro lado, aquela que busca assimilar o que pensa compreender da Alteridade. O escritor francês Pierre Loti seria o epítome do primeiro tipo de exotismo: escritor e membro da

Marinha Francesa, como Segalen, Loti foi um grande viajante que escreveu romances autobiográficos que exploram a sensualidade da mulher estrangeira, como em *Aziyadé* (1879). Já Paul Claudel seria o modelo do segundo modo de exotismo: seu livro *Connaissance de l'Est* ilustra a atitude em que o Ocidental interroga o Outro para assimilar aquilo que é assimilável, ou seja, o que não é propriamente original e fundante. Diferentemente desses tipos de exotismo, Segalen busca exprimir a reação do Outro à intrusão do Ocidental em seu meio. Ele recusa o contínuo, o homogêneo, para privilegiar a diferença, no que ele chama “estética do diverso”. O contato com outrem, em sua diferença e impenetrabilidade, contribuiria para o autoconhecimento, além de fornecer a beleza ao mundo (BOUILLIER, 1995, p. 737-739). O exotismo para Segalen não significa a compreensão perfeita de um fora de si, o que é impossível, significa antes a percepção de uma incompreensibilidade eterna; não se trata de assimilar os costumes do Outro, trata-se de sentir o Diverso (SEGALEN, 1995a, p. 751).

A atitude de Segalen difere bastante da atitude etnocêntrica de outros escritores franceses da época, embora ela possa ser comparada à do escritor inglês Rudyard Kipling (1865-1936), cuja vida na Índia aparece retratada em seus romances. Ambos conheciam os povos que frequentaram mais do que outros viajantes despreocupados, o que não os exime totalmente de uma pretensão a conhecer e explorar a figura do Outro.

O escritor pós-colonial faz em grande parte a revisão dessas imagens exotizantes criadas pelos escritores-viajantes ocidentais. No entanto, ele também está preso à mesma armadilha porque sua autoimagem é também fruto dessa construção discursiva do Ocidente. Para representar seus países e suas tradições exige-se “autenticidade” do escritor africano, asiático ou latino-americano, o que não acontece com o escritor francês ou inglês. Essa questão continua viva até hoje. Para Salman Rushdie, a autenticidade é a herdeira do velho exotismo. “Ela exige que as fontes, as formas, o estilo, a língua e os símbolos derivem todos de uma tradição pretensamente homogênea e contínua” (RUSHDIE, 1993, p. 83). A busca de autenticidade é falaciosa porque mesmo as tradições são múltiplas e já misturadas; não existe nada puro e homogêneo, senão de forma abstrata e imaginária. Nimrod, escritor nascido no Chade, afirma que o que os racistas europeus recusam é a mestiçagem cultural:

O que dizer do escritor africano? Tudo se passa como se ele tivesse de produzir uma literatura exótica destinada aos europeus e a si próprio,

o que leva a destinar à nostalgia uma África que desapareceu há muito tempo [...]. A literatura atravessa sua existência e o leva a escrever não uma literatura de africanos autênticos, mas a de africanos urbanos – em todos os sentidos do termo –, que é a prova inaudita do *mestiço cultural* em que eles se transformaram (NIMROD, 2007, p. 223).

Essa questão também está presente em Jorge Amado (Brasil) e Patrick Chamoiseau (Martinica). A estética popular dos dois escritores, se lhes rende um sucesso de público garantido, envolve um problema de exotismo na representação do país, que é perceptível na sua recepção na Europa. Jorge Amado contribuiu *malgré lui* para reforçar os estereótipos sobre o brasileiro, que já vinham, na verdade, desde os inícios da colonização. Como afirma Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, “corria na Europa, durante o século XVII, a crença de que aquém da linha do Equador não existe nenhum pecado: *Ultra aequinoxialem non peccari*” (1973, p. 33), ou seja, a linha do Equador dividiria o mundo em duas metades: ao norte a virtude, ao sul o vício, segundo o comentário feito por Barlaeus e citado por Buarque de Holanda. De maneira galhofeira, aliás, o compositor Chico Buarque, filho de Sérgio, retoma a frase na célebre música “Não existe pecado ao sul do Equador” (em parceria com Ruy Guerra). A recepção da literatura brasileira na França é marcada pela forte presença de Jorge Amado; livros de autores menos “exóticos” são resenhados como o reverso da medalha de Jorge Amado, pelas negativas: eles não têm mulatas, erotismo e candomblé. Patrick Chamoiseau também corre esse risco, assinalado, aliás, por Josyane Savigneau, em resenha publicada no jornal *Le Monde*, na qual ela destaca o exotismo tanto na temática quanto na linguagem utilizada (1992, p. 29). René Ménil já apontara o que chama de “erro estético” de Chamoiseau, que, em vez de fazer literatura, “conta o folclore de modo folclórico” (1991, p. 10). Esse é, sem dúvida, um dos problemas literários que se colocam para todos os que fazem literatura nos trópicos e tentam representar a realidade porque ela é, talvez, exótica para seus próprios habitantes, que introjetaram, em séculos de colonização, uma visão exótica de si mesmos.

REFERÊNCIAS

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. **O Brasil dos viajantes**. São Paulo: Objetiva, 1999.

BOUILLIER, Henry. Introduction [a **L'Essai sur l'exotisme**]. In: SEGALLEN, Victor. **Oeuvres complètes**. Edition établie et présentée par Henry Bouillier. Paris: Bouquins, 1995. t. 1, p. 737-744.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 1976.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975.

LESTRINGANT, Frank. **Le cannibale**: grandeur et décadence. Paris: Perrin, 1994.

MÉNIL, René. Le folklore dans la littérature. **Anales del Caribe**, La Habana, n. 11, p. 7-11, 1991.

NIMROD. La nouvelle chose française: pour une littérature décolonisée. In: LE BRIS, Michel; ROUAUD, Jean (Dir.). **Pour une littérature-monde**. Paris: Gallimard, 2007. p. 217-235.

ROUANET, Sérgio Paulo. O índio e a revolução. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a revolução francesa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1976. p. 10-18.

RUSHDIE, Salman. **Patries imaginaires**: essais et critiques, 1981-1991. Traduit par Aline Chatelin. Paris: C. Bourgois, 1993.

SAVIGNEAU, Josyane. Chamoiseau, le "marqueur de paroles". **Le Monde**, Paris, p. 29, 04 sept. 1992.

SEGALLEN, Victor. **Oeuvres complètes**. Edition établie et présentée par Henry Bouillier. Paris: Bouquins, 1995. t. 1 e 2.

EXTRATERRITORIALIDADE

Pablo Gasparini

VER : Des-re-territorialização · Estado-Nação · Exílio · Origem, Começo ·
Tradução.

O termo extraterritorialidade foi cunhado pelo ensaísta George Steiner (Paris, 1929) no ensaio “Extraterritorial”, incluído no livro *Extraterritorial: a literatura e a revolução da linguagem* (1990). Contrapondo-se à teoria romântica que, segundo Steiner, sustenta que “o escritor é o que mais obviamente encarna o gênio, o *Geist*, a quiddidade de sua língua materna” (1990, p. 15), o ensaio se debruça sobre uma série de escritores que realizaram toda ou parte de sua produção literária em uma língua estrangeira, isto é, fora de seu território linguístico vernáculo.

Mesmo com menções a outros autores (Heine, Wilde, Beckett, Borges), o ensaio “Extraterritorial” faz do russo Vladimir Nabokov o paradigma principal desse tipo de escritor “não completamente em casa na língua de sua produção, mas deslocado ou em hesitação na fronteira” (1990, p. 15). De fato, é lembrada no ensaio a natureza poliglota de Nabokov, suas traduções do francês e do inglês para o russo e vice-versa. Sobre esse fundo multilíngue e interlinguístico é que Steiner aborda a produção em língua inglesa do escritor russo, centralmente de seu romance *Lolita*, e enuncia uma série de hipóteses de estudo da “interlíngua anglo-america” em que esse texto estaria escrito e que poderíamos enumerar didaticamente da seguinte maneira:

- 1) Com que frequência as frases inglesas de Nabokov são metatraduções do russo?
- 2) Até onde as associações semânticas russas geram as imagens que podem ser encontradas nas frases em inglês?
- 3) Considerando que a família de Nabokov marchou para o exílio em razão da revolução bolchevique, poderia ser pensado que grande parte da prosa em inglês de Nabokov seria puro contrabando (uma passagem ilegal pela fronteira) de versos russos prisioneiros de uma sociedade que ele desprezava?
- 4) Haveria um idioma misto, subterrâneo, uma língua assentada em uma espécie de “imaginação multilíngue” (STEINER, 1990, p. 21) da qual Nabokov estaria traduzindo para o inglês, para o russo, etc.?

5) Seria interessante atentar para os imaginários de língua envolvidos. Segundo Steiner (1990, p. 21), o inglês de Nabokov invoca “os verões lilases de uma ordem aristocrática perdida e as ambiguidades eróticas de Lewis Carroll”.

As hipóteses levantadas por Steiner sobre Nabokov revelam um projeto estético assentado sobre a situação de escrever “não completamente em casa na língua” (STEINER, 1990, p. 15). Decerto, Nabokov não só produz em inglês sendo russo, mas também traduz *Lolita* do inglês para o russo, tendo, aliás, realizado retraduzões para o inglês de versões russas de textos de Edgar Allan Poe. Isto é, em Nabokov a tradução, a autotradução e a retradução revelariam uma forma de trabalho literário a partir das ressignificações permitidas pelas passagens entre as línguas. Dessa maneira, mesmo que os deslocamentos territoriais obedeçam àquilo que Steiner chama de “a barbárie política do século”, os efeitos desses deslocamentos em relação à reinvenção literária em uma outra língua fariam de Nabokov um rico “potentado em viagem” (1990, p. 18, 19).

A reflexão que permitiria o conceito de extraterritorialidade nos outros autores mencionados amplia e diversifica a compreensão do mesmo. Por exemplo, Steiner (1990, p. 16) atribui o domínio “excêntrico e exibicionista” que Oscar Wilde faria do inglês ao fato de a França ser para um irlandês um contrapeso aos valores ingleses, isto é, haveria aqui uma razão fortemente político-cultural. Contudo, no caso de Wilde haveria ainda outra hipótese para o seu uso literário do francês, através da qual o direito que esse autor proclamaria de não ser entendido exclusivamente como autor em inglês estaria dizendo do seu direito a certa instabilidade identitária, especialmente relevante no que diz respeito ao direito à instabilidade de gênero. Já o caso de um outro irlandês, Samuel Beckett, que ganha no livro um ensaio praticamente dedicado à sua obra (“Da nuance e do escrúpulo”), enfatiza uma das hipóteses assinaladas para a situação de Nabokov, aquela que colocava a questão de uma “imaginação multilíngue”. Devido ao fato de que, em muitos textos de Beckett, seria muito difícil atribuir com clareza a língua na qual teriam sido gerados, é colocada a existência de uma “criptolíngua, composta igualmente de francês, inglês, anglo-irlandês e fonemas totalmente particulares” (STEINER, 1990, p. 17).

O conceito de extraterritorialidade envolve, dessa maneira, diferentes problemáticas e razões variadas, deslocamentos territoriais biográficos,

mas também projetos estéticos e questões de política cultural e de gênero. Contudo, em todos esses casos, o que está sendo realçado é a condição do escritor moderno em relação à língua. Como trabalhará Steiner em outros ensaios, principalmente em *Après Babel* (1978), essa relação já não estaria sendo concebida como natural e dada a uma origem pura e única. Contrariamente a esse tipo de confiança, a relação da modernidade literária com a língua estaria determinada pela sua condição pós-edênica, pela perda dos mitos da transparência e da confiabilidade no próprio dizer. Daí que a grande figura simbólica dessa condição seja a do exílio. Nesse sentido, poderíamos atribuir, a título de gesto precursor, que a construção toda da figura do “extraterritorial” por Steiner poderia ser filiada a uma rica observação de Adorno sobre Heine.

No ensaio “A ferida Heine”, escrito a propósito do centenário da morte desse escritor judeu alemão, exilado grande parte de sua vida na França, Adorno afirma que: “Somente dispõe da linguagem como um instrumento aquele que, na verdade, nela não se encontra” (2003, p. 130). O “extra” que compõe o conceito criado por Steiner pode ser entendido, dessa maneira, como a necessidade de uma perspectiva externa em relação à língua (mesmo com aquela que se convencionou chamar de língua materna), o que permitiria não só a possibilidade de trabalhar nela esteticamente, mas também a capacidade de enxergá-la cientificamente. Nesse sentido, adquire importância o subtítulo do livro no qual está inserido o ensaio “Extraterritorial”: “A literatura e a revolução da linguagem”. Esse subtítulo dá conta da inserção, no livro de Steiner, de uma série de ensaios (“O animal com linguagem”, “Línguas dos homens”, “Linguística e poética”) onde o autor liga, com diversos matizes e enfoques, o que ele chama de “crise da linguagem” (paradigmaticamente representada pela “Carta de Lorde Chandos” de Hofmannsthal) com os desenvolvimentos da reflexão sobre a linguagem no Círculo de Viena e no Círculo Linguístico de Praga. A tese forte de Steiner parece ser, de fato, a ideia de que o crescente sentimento de desgaste ou insuficiência da língua, em relação a suas capacidades de significação, teria alentado uma indagação sobre ela sob o olhar da lógica e da ciência.

Sem entrar aqui no posicionamento do próprio Steiner nesse debate – que passaria pela defesa de um olhar sobre a língua que, longe de qualquer redução à lógica, antes resgata o que a língua teria de ambiguidade como elemento essencial para a comunicação –, seria importante mencio-

nar outros aspectos que enriquecem o conceito de extraterritorialidade e que seriam especialmente relevantes para a América Latina. Faço referência aqui à inclusão do escritor argentino Jorge Luis Borges como um desses escritores extraterritoriais, mesmo tendo ele produzido a sua obra literária na língua de seu país. A sua inclusão não só é justificada por Steiner em razão de que “com frequência um texto inglês – Blake, Stevenson, Coleridge, De Quincey – subjaz à expressão em espanhol” (1990, p. 17), como também, e fundamentalmente, por aquilo que permitiria a sua formidável capacidade poliglota, isto é, o seu “se sentir em casa” em mais de uma literatura, fundamentalmente as literaturas de língua inglesa. Esse entendimento de Borges como universalista, realçado na leitura de Steiner pela capacidade de Borges para escrever “narrações míticas” (STEINER, 1990, p. 159) aparentemente indiferentes a uma referencialidade social específica, produz um deslocamento do conceito de extraterritorialidade, do seu sentido estrito de escrever em uma língua outra, para um entendimento literário: extraterritorial também seria o escritor universalista que, graças a seu extraordinário conhecimento de outras literaturas, produz uma “amplitude vertiginosa de sua esfera alusiva” (1990, p. 40).

Nessa compreensão, deveríamos notar que, mesmo que a leitura de Steiner atente para certas condições locais imprescindíveis para a construção dessa universalidade (no ensaio “Tigres no espelho” são mencionados Lugones, Macedonio Fernández e Evaristo Carriego, por exemplo), tal leitura omite, por outro lado, que a universalidade literária borgeana estaria ligada a toda uma operatória de política cultural. Decerto, em seu ensaio “O escritor argentino e a tradição” (1953), Borges defende o direito do escritor sul-americano de trabalhar todos os temas, e não apenas aqueles entendidos como próprios: um direito que, segundo Borges, seria possível pelo tipo de relação que o escritor sul-americano estabeleceria com o cerne da literatura europeia. Borges ainda afirma que, de forma análoga à relação do irlandês com a língua inglesa ou à do judeu com a cultura ocidental (resulta notável a semelhança dos exemplos com os de Steiner), o escritor sul-americano teria um vínculo de dentro-fora (“extraterritorial” poderíamos dizer) com os “temas europeus”:

[...] os nacionalistas simulam venerar as capacidades da mente argentina, mas querem limitar-lhe o exercício poético a alguns pobres temas locais, como se os argentinos só pudéssemos falar de subúrbios e de fazendas, e

não do universo. [...] Creio que os argentinos e em geral os sul-americanos estamos numa situação análoga [à de judeus e irlandeses]; podemos manejar todos os temas europeus, manejá-los sem superstições, com uma irreverência que pode ter, e já tem, conseqüências afortunadas (BORGES, apud SCHWARZ, 1999, p. 152).

Predicar a “extraterritorialidade” do escritor latino-americano, aliás, não é uma exclusividade borgeana. Já em 1926, Pedro Henríquez Ureña assestavava sua voz americanista na convicção de que “tenemos derecho a tomar de Europa todo lo que nos plazca: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental” (1988, p. 42). E, voltando ainda um pouco mais, Roberto Schwarz, em “A nota específica”, lembra que a noção principal dessas observações já tinha sido enunciada por Machado de Assis no seu ensaio “Instinto de nacionalidade”, de 1873. Isto é, já no final do século XIX os latino-americanos teriam construído, a partir de uma reflexão assentada sobre a sua problemática cultural, o conceito de extraterritorialidade que Steiner posiciona em 1969 baseando-se, principalmente, nos deslocamentos de alguns escritores europeus. A pertinência dessa reflexão para a América talvez possa ser sintetizada na observação que o ensaísta mexicano Octavio Paz elabora sobre a condição do português, do castelhano e do inglês no continente: “La lengua que hablamos es una lengua desterrada de su lugar de origen” (1991, p. 51).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. A ferida Heine. In: _____. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 127-134.

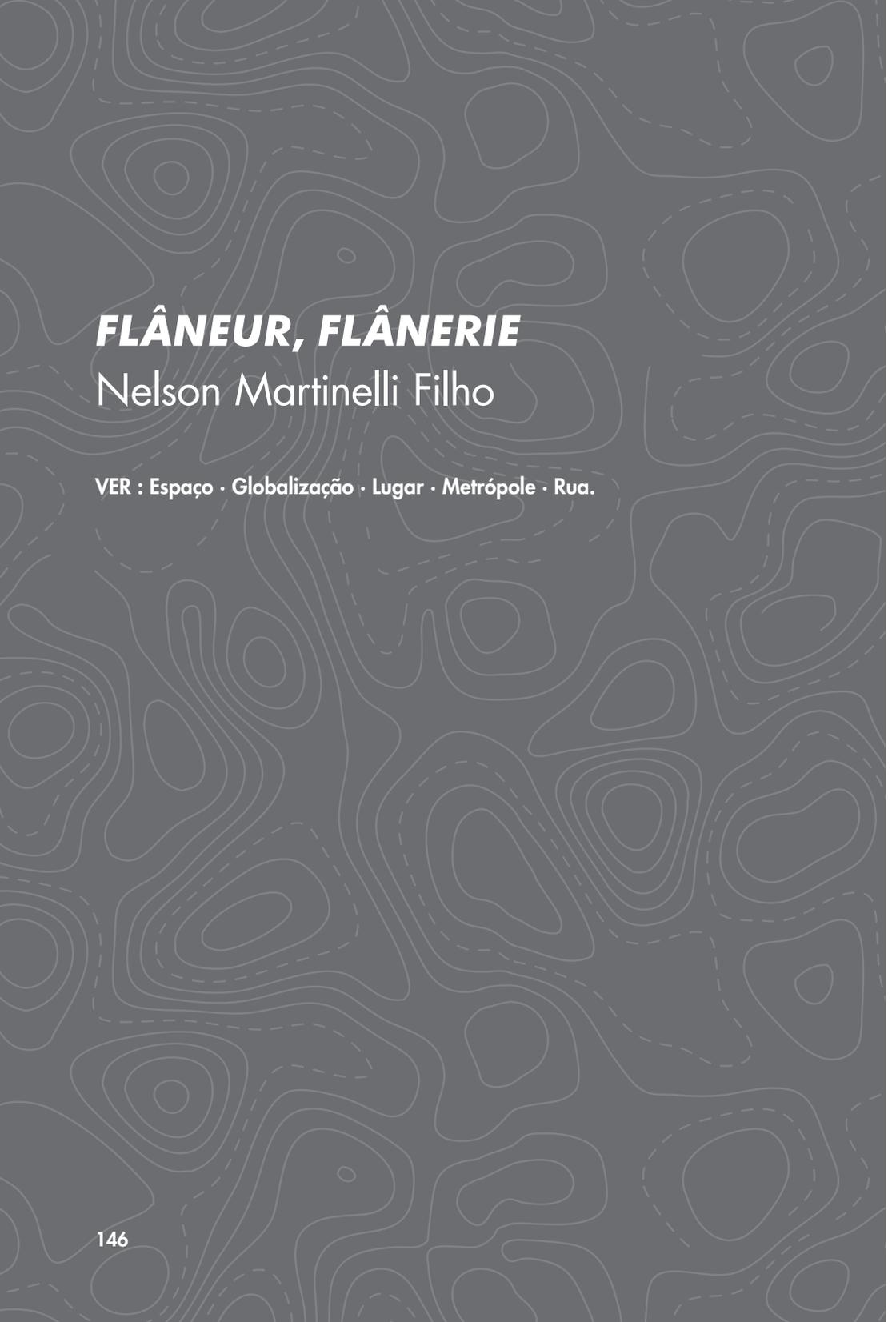
PAZ, Octavio. Alrededores de la literatura hispanoamericana. In: _____. **Obras completas**. México: FCE, 1991. t. 3, p. 49-57.

SCHWARZ, Roberto. A nota específica. In: _____. **Sequências brasileiras**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 151-154.

STEINER, George. **Extraterritorial**: a literatura e a revolução da linguagem [1972]. Tradução de Julio Castañon Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STEINER, George. **Après Babel**: une poétique du dire et de la traduction. Paris: Albin Michel, 1978.

UREÑA, Pedro Henríquez. El descontento y la promesa. In: _____. **La utopía de América**. Caracas: Ayacucho, 1989. p. 33-45.

The background of the entire page is a dark gray topographic map. It features a complex pattern of white contour lines, including both solid and dashed lines, which represent elevation and terrain. The lines are irregular and organic in shape, creating a textured, map-like appearance.

FLÂNEUR, FLÂNERIE

Nelson Martinelli Filho

VER : Espaço · Globalização · Lugar · Metrópole · Rua.

O tema relativo à imagem do *flâneur* e da *flânerie* tem sido comumente visitado tanto pela literatura quanto pela filosofia (e, por vezes, pela história). Walter Benjamin (2000), em seus ensaios sobre Charles Baudelaire, trouxe à tona diversos tipos que ganhavam as ruas da Paris do século XIX, tais como o folhetinista, o trapeiro, o dândi, a prostituta e, com mais força que os outros, a figura-chave de “Paris do Segundo Império”. Nas palavras de Bernardo B. C. de Oliveira:

Trata-se da famosa figura do *flâneur*, cujas nuances ocupam a maior parcela do ensaio. “O *Flâneur*”: este nome identifica um tipo, ou antes, uma prática, que esteve em moda no Séc. XIX, a de flanar pelas ruas, testemunhando o fascínio exercido por uma nova experiência: a de olhar para tudo e para todos com minuciosa curiosidade (OLIVEIRA, 2006, p. 58).

Buscando exemplificar com imagens que autores erigiram em torno do *flâneur*, Benjamin reproduz as seguintes palavras do poeta francês:

Para o perfeito *flâneur*... é um prazer imenso decidir morar na massa, no ondulante... Estar fora de casa; e, no entanto, se sentir em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e ficar escondido no mundo, tais são alguns dos menores prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais (!) que a língua só pode definir inabilmente. O observador é um príncipe que, por toda parte, usufrui de seu incógnito... O amoroso da vida universal entra na multidão como se em um imenso reservatório de eletricidade (BAUDELAIRE, apud BENJAMIN, 2000, p. 221).

Em seu trajeto pelos ensaios benjaminianos, o *flâneur* vai assumindo variados contornos. Apesar do conhecido gosto por andanças pela cidade, o pensador alemão ressalta a diferença do transeunte, que se imiscui em meio à multidão, em relação ao *flâneur*, que é aquele que necessita do espaço livre e não quer perder a privacidade (BENJAMIN, 2000, p. 50). Uma das contradições dessa figura, segundo as palavras de Benjamin, forma-se desta maneira: “Dialética da *flânerie*: por um lado, o homem se sente olhado por tudo e por todos, simplesmente o suspeito; por outro, o totalmente insondável, o escondido” (2000, p. 190).

Logo no início de seu ensaio “O *Flâneur*”, Benjamin comenta sobre uma certa direção que pode ser tomada por esse tipo:

A rua conduz o flanador a um tempo desaparecido. Para ele, todas são íngremes. Conduzem para baixo, se não para as mães, para um passado que pode ser tanto mais enfeitiçante na medida em que não é o seu próprio, o particular. Contudo, este permanece sempre o tempo de uma infância (BENJAMIN, 2000, p. 185).

Benjamin destacou como o desenvolvimento de Paris deixou marcas sobre o poeta Baudelaire e sua obra, em especial devido aos choques por que passava o indivíduo nas galerias da cidade, uma vez que ele – o indivíduo parisiense – encontra “cruzamentos perigosos, inervações fazem-no estremecer em rápidas sequências, como descargas de uma bateria” (2000, p. 124)¹. Com o passar do tempo, tornou-se comum aproximar a imagem do detetive à do *flâneur*, conforme aponta Benjamin:

Em tempos de terror, quando cada qual tem em si algo do conspirador, o papel do detetive pode também ser desempenhado. Para tal a *flânerie* oferece as melhores perspectivas. [...] Desse modo, se o *flâneur* se torna sem querer detetive, socialmente a transformação lhe assenta muito bem, pois justifica a sua ociosidade. Sua indolência é apenas aparente. Nela se esconde a vigilância de um observador que não perde de vista o malfeitor (BENJAMIN, 2000, p. 38).

Entretanto, com o decorrer da história da literatura – e principalmente com as mudanças que veio sofrendo o romance policial como gênero –, emergiu a figura do *flâneur*-criminoso, como se pode destacar, por exemplo, na obra de Rubem Fonseca, conforme explana Fabíola Padilha:

Gestado a partir de uma longa filiação que inclui as mais diversas categorias de personagens cujo cenário é a metrópole efervescente, o *flâneur* transmuni-

1 Vale mencionar que, não muito distante geograficamente, na Inglaterra, que também passou por profundas transformações sociais e econômicas desde o século XVIII – e em especial no XIX –, já havia um exemplar do *flâneur* parisiense representado pelo personagem londrino de “O homem da multidão” (1844), do norte-americano Edgar Allan Poe.

ta-se em nuances variadas, atestadas desde Baudelaire e Poe, passando por João do Rio e Lima Barreto, [...] até encontrar sua feição mais recente em Rubem Fonseca, desdobrada no conto “O Cobrador”, surgindo como uma forma híbrida de andarilho e criminoso (PADILHA, 2007, p. 115-116).

O prosseguimento do movimento progressista, sensível na história moderna, ocasionou o declínio das sensações individuais, além de proporcionar o ocaso da *flânerie*, cujo lugar foi ocupado pelo *basbaque*². No entanto, alguns artistas, cientes de sua individualidade, atravessam “a cidade distraídos, perdidos em pensamentos ou preocupações”. E é destes, como salienta Benjamin, que vêm as “descrições reveladoras da cidade grande” (2000, p. 69).

Na contemporaneidade, após intensos movimentos de globalização, de mídia e de desenvolvimento de mercado, que alteraram radicalmente a relação entre consumidor e produto, o que eram as galerias para o *flâneur* parisiense tornam-se os largos e labirínticos corredores dos *shopping centers*, cuja arquitetura – desde os pisos, que são propositalmente lisos para que a caminhada seja mais lenta a fim de que as vitrines sejam observadas, o fechamento à luz natural, que induz as pessoas a perderem a noção do tempo gasto, e até a complexa rede para o entretenimento familiar – pretende manter o consumidor por maior período vagando por suas dependências.

Entretanto, não é possível colocar ingenuamente, lado a lado, o *flâneur* da Paris do século XIX com o sujeito do século XXI. Como lembra García Canclini, as situações são distintas: “Já não é possível a experiência da ordem que o *flâneur* esperava estabelecer ao passear pela metrópole do início do século. Agora a cidade é como um videoclip: montagem efervescente de imagens descontínuas” (1999, p. 155). Nesse sentido, o percurso pela cidade do século XXI – seja dentro, seja fora de um *shopping center* – se dá em meio a um imenso fluxo de interações com objetos e produtos – e não apenas com outras pessoas – que massificam e rotulam como potencial consumidor o sujeito que caminha, adestrando-o e tornando-o apenas mais um elemento na complexa cadeia que alimenta o mercado capitalista.

2 “Não se deve confundir o *flâneur* com o *basbaque*; existe aí uma nuance a se considerar... O simples *flâneur* está sempre em plena posse de sua individualidade; a do *basbaque*, ao contrário, desaparece. Foi absorvida pelo mundo exterior...; este o inebria até o esquecimento de si mesmo. Sob a influência do espetáculo que se oferece a ele, o *basbaque* se torna um ser impessoal; já não é um ser humano; é o público, é a multidão” (FOURNEL, apud BENJAMIN, 2000, p. 69).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000. (Obras escolhidas III).

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Bernardo Barros Coelho de. **Olhar e narrativa**: leituras benjaminianas. Vitória: Edufes, 2006.

PADILHA, Fabíola. **A cidade tomada e a ficção em dobras na obra de Rubem Fonseca**. Vitória: Flor&Cultura, 2007.

FRONTEIRA

Stelamaris Coser

VER : Entrelugar · Estado-Nação · Estrangeiro · Globalização ·
Migração · Nômade.

Cresci sob um teto sossegado,
meu sonho era um pequenino sonho meu.
Na ciência dos cuidados fui treinado.
Agora, entre meu ser e o ser alheio
a linha de fronteira se rompeu.

Waly Salomão, “Câmara de ecos”

Na pesquisa contemporânea, o conceito de fronteira pode referir-se tanto à separação e diferença entre identidades ou Estados nacionais quanto à permeabilidade e contaminação entre indivíduos e culturas. Na primeira acepção, convocam-se “noções operativas, tais como: limites, fronteiras, demarcações”, além de “identidade(s), nacionalidade, princípios legitimadores de soberania e posse”, como assevera Ângela Domingues (2011, p. 42) ao analisar a fronteira marítima brasileira no contexto colonial. O geógrafo Ricardo José Batista Nogueira (2007, p. 28-29) afirma que, hoje, “a fronteira retorna à cena [...] em virtude das discussões em torno da globalização, da mudança do caráter dos Estados, da ampliação dos fluxos de diversas ordens”. O autor aponta, ainda, as conotações de perigo e transgressão, ilegalidade e bandidagem frequentemente associadas ao espaço fronteiriço:

Resultado de sua construção histórica como divisor de soberanias; de disputa de poder; defesa do território do Estado-nacional, limite das leis do Estado para proteção/punição de seus cidadãos e até mesmo de sua ‘produção’, a fronteira não poderia ter outra imagem senão a de lugar em que vicejam as contravenções, o contrabando, a rota de fuga, a saída ou entrada daqueles que infringem a lei e a ordem em seus respectivos Estados.

Segundo Nogueira, tem-se outra perspectiva (ou seja, a segunda acepção do termo) se a fronteira deixar de ser vista como periférica e for colocada no centro gerador do pensamento sobre identidades, níveis de deslocamento, porosidade e interação entre culturas diversas.

Uma ideia de fronteira que se mostrou extremamente influente no âmbito da historiografia e dos estudos literários foi desenvolvida pelo historiador Frederick Jackson Turner no ensaio “The significance of the frontier

in American History”. Originalmente publicado em 1893, o texto estabelecia a relação entre a fronteira oeste dos Estados Unidos (seguidamente empurrada até o Oceano Pacífico) e o desenvolvimento social, político e econômico do país. Desafiadora e simbólica, a fronteira se apresentava como ideal possível de ser conquistado e “civilizado” por pessoas comuns, um processo vital para moldar o “caráter americano”, solidificar a República e expandir a economia. Como assinala Jean Morency (2013, p. 47-48), entretanto, a “experiência dos limites” e o “imaginário das fronteiras” na verdade já impregnava a cultura e a literatura do país desde a sua colonização.

Em prol da união nacional, a imagem mítica foi evocada por presidentes como F. D. Roosevelt e J. F. Kennedy, mas criticada por correntes acadêmicas a partir dos anos 1960 pelo fato de estimular a crença na excepcionalidade norte-americana, além de apagar ou diluir questões cruciais de gênero, classe, raça e etnia. No contexto anglo-americano, a palavra *frontier* ficou tão relacionada ao oeste e à tese de Turner que se popularizou o conceito de *border* para lidar com a paradigmática divisa México-Estados Unidos, além de outros espaços fronteiriços, físicos ou metafóricos. Publicações importantes das décadas de 1980 e 1990, como *Borderlands/La frontera* (ANZALDÚA, 1987), *Divided Borders* (FLORES, 1993) e *Border Matters* (SALDÍVAR, 1997), entre outras, registram e fortalecem a prática, enquanto em português, espanhol e francês geralmente prevalecem os termos fronteira, *frontera* e *frontière*.

O trabalho de expoentes dos estudos culturais e pós-coloniais tende a sublinhar a mistura, o hibridismo e a contaminação inerentes ao espaço intermediário da fronteira, ao invés do antagonismo radical de uma linha divisória. Focalizando particularmente os Estados europeus, Homi Bhabha (1998, p. 209-211) aponta a rasura ou o esvaziamento das “fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais” – que antes assinalavam “a individualidade da nação” e visavam proteger sua suposta homogeneidade contra a ameaça externa. Para Stuart Hall (2001, p. 84), o mundo apresenta “fronteiras dissolvidas” e “continuidades rompidas”, pois à medida que o espaço nacional absorve migrantes e minorias em sua alteridade, línguas e cores, a fronteira se dissemina “no interior” da própria nação, “articulando a heterogeneidade de sua população”. Em decorrência das múltiplas hibridações e entrecruzamentos, García Canclíni (1997, p. 348) argumenta que, “hoje, todas as culturas são culturas de fronteira”. A contaminação se dá entre nações, espaços, línguas, produtos e artes, como ele explica: “o artesanato

migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros” (1997, p. 348). Apesar da perda da “relação exclusiva com seu território”, há o ganho “em comunicação e conhecimento”; e se “em toda fronteira há arames rígidos”, a presença de “arames caídos” comprova a possibilidade de transpor barreiras pela mediação de “práticas transformadoras” (1997, p. 348-349).

Além dos muros e cercas, a ponte é outra imagem recorrente de associação à fronteira. Vilém Flusser considerou Praga uma cidade “situada nas fronteiras” (apud SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 156), onde a Ponte de Carlos tem grande destaque. Como explica Seligmann-Silva, “Praga é marcada por essa imponente e delicada ponte, justamente porque é um espaço de tensões e campos de força” (2009, p. 156).

No texto pioneiro *Borderlands/La frontera: the new mestiza*, a escritora *chicana* Gloria Anzaldúa (1987, p. 85) cita versos de Gina Valdés (1982) para enfatizar a flexibilidade da fronteira e a existência de pontes que aproximam, apesar das diferenças: “Hay tantísimas fronteras/ que dividen a la gente,/ pero por cada frontera/ existe también un puente”. Anzaldúa se baseia em deslocamentos pessoais ao adotar o conceito bilíngue *borderlands/la frontera* como estratégia cambiante e multifacetada, tanto em termos de nacionalidade e cultura quanto na escolha de um modo de vida híbrido e transgressor. A autora defende uma identidade profundamente *mestiza* nos âmbitos sexual, cultural, social, nacional, racial, étnico, linguístico e intelectual, abraçando ambivalências e contradições que levam a pensamentos e vivências novas, plurais e criativas, na vanguarda do mundo. Segundo Anzaldúa (2005, p. 706), “As fronteiras e os muros que devem manter idéias indesejáveis do lado de fora são hábitos e padrões de comportamento arraigados”, já endurecidos e mortos; em contrapartida, “*La mestiza* tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas” e desenvolver “um pensamento divergente”, mais aberto e inclusivo.

Em tempos pós-modernos avessos a binarismos, continuar pensando a fronteira com apenas dois lados, duas línguas e duas culturas parece indicar uma posição simplificadora que subestima as múltiplas nuances do termo. A *mestiza* fronteira de Anzaldúa transita entre várias culturas, ou melhor, está “in all cultures at the same time, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro*”. Sua vida parece uma tradução simultânea confusa e emaranhada: “*me zumba la cabeza con lo contradictorio. / Estoy norteeda por todas las voces que me hablan simultá-*

neamente” (1987, p. 77, em itálico no original). Embora dor e atordoamento se façam presentes, prevalecem as esperanças e possibilidades: em Anzaldúa, o inglês, o espanhol *chicano* e a língua indígena Nahuatl entrelaçam culturas e crenças na busca de uma nova consciência feminina e hemisférica¹.

Para a artista-escritora Coco Fusco, filha de imigrantes cubanos e nascida nos Estados Unidos, o significado de fronteira depende do lugar que se ocupa e a partir do qual se fala. A fronteira México-Estados Unidos, por exemplo, é caracterizada no lado norte como “questão de segurança nacional” e apresentada pela mídia como “uma espécie de zona de guerra – lugar de conflito, de ameaça, de invasão”. Para os mexicanos, em seu país, a fronteira pode ser um muro protetor da defesa nacional, mas também o “abismo” onde caem os traidores que passam ao lado norte. Para os *chicanos* que a cruzam e tentam articular um novo espaço próprio, “a fronteira tem múltiplas conotações míticas: é o cordão umbilical com o México, o lugar de redenção para onde se pode retornar sempre” (FUSCO, 1995, p. 148-149).

Muitos escritores ressaltam a contaminação linguística e cultural na experiência de fronteira, inclusive a partir das próprias perdas e contradições. Descrevendo-se “um ‘*commuter*’ binacional como centenas de milhares de mexicanos”, por exemplo, Guillermo Gómez-Peña (1996, p. 63, 25) registra a divisão e incompletude resultantes: “Minha arte, meus sonhos, minha família, amigos e minha mente foram literal e conceitualmente divididos pela fronteira”, o que o faz sempre “outro”, em qualquer lado que esteja². Politizado e mordaz, Gómez-Peña satiriza a situação do “Novo Mundo” ao final do século XX: segundo ele, uma enorme zona de fronteira transcultural controlada pelos Estados Unidos, onde traduções simultâneas, ininteligíveis e caóticas impedem qualquer entendimento.

A fronteira oeste do Brasil, por sua vez, estimula a criatividade do poeta Douglas Diegues, de herança familiar mesclada de brasileiro/carioca mais paraguaio/guarani, e vida pessoal dividida entre Assunção, no Paraguai, e Ponta-Porã e Campo Grande, no lado brasileiro. Pesquisador da língua e da poética guaranis, Diegues é falante do nheengatu (uma

1 Anzaldúa parece antecipar, de certa forma, a proposta de “identidade nômade” feminista a ser defendida anos depois por Rosi Braidotti (n. 1954), que, poliglota, com dupla cidadania australiana-italiana e estudos em Paris, é professora da Universidade de Utrecht, Holanda. Cf. verbete “Nômade, nomadismo”, neste livro.

2 Tradução da autora do verbete.

evolução da língua geral amazônica) e inventou o “portunhol selvagem”, linguagem intensa, irreverente e híbrida que usa para escrever e traduzir em formas inovadoras. Segundo o cineasta Silvio Back, “Diegues é a inédita escrita da fronteira brasiguaiá”³. Os temas, títulos (e.g. *Triplefrontera dreams*) e linguagem das obras mostram a experimentação vanguardista do escritor, que vincula seu trabalho a uma tradição literária renomada e também ao povo comum das ruas fronteiriças, que continua a expandir os sons e sentidos dessa linguagem mutante. Em sua própria versão do portunhol selvagem, ele diz:

Existem vestígios de lo proto-portunhol selvagem enquanto escritura em algunas páginas de Sousândrade, Oswald de Andrade, Haroldo de Campos, Héctor Olea, Wilson Bueno, Nestor Perlongher, Antonio Fra-ga... Y posso dizer também que, em ambos lados de la frontera, el pueblo inbenta-lenguas triplefrontero lo sigue inventando enquanto habla (DIEGUES, 2009).

A partir do mesmo espaço geocultural, “a fronteira-sul do Centro-Oeste brasileiro”, Edgard Cézár Nolasco (2012, [s.p.]) propõe “uma crítica fronteiriça, fora do eixo e periférica”, criada a partir “das margens da nação brasileira”, consciente da diferença hemisférica e da contraditória e persistente “divisão conceitual” Norte-Sul. Nolasco encontra inspiração teórica na influente obra de outro sul-americano, Walter Mignolo, sobretudo no conceito de “*epistemologia fronteriza*”. Mignolo questiona as fronteiras geográficas e culturais que tradicionalmente dividem nações, territórios, línguas, culturas, disciplinas e classificações, dada a relação desses limites com a “colonialidade do poder”. Associando-se a “periféricos” e “fronteiriços” como Anzaldúa e outros, Mignolo (2003, p. 298-299) defende o “pensamento liminar”, transcultural, de fronteira – ou “border thinking”, como estabelece o subtítulo original de seu livro.

Estudos, obras e eventos têm abordado o deslocamento de fronteiras entre línguas e discursos, espaços acadêmicos, gêneros literários, artes e modos de produção. Já se discutia o desaparecimento de fronteiras culturais, políticas e/ou econômicas no congresso interdisciplinar da

3 Silvio Back é citado na apresentação do blog *Portunhol selvagem* (DIEGUES, [s.d.]).

Associação Canadense de Estudos Latino-Americanos e do Caribe no ano de 1994 em Ottawa, sob o tema “Para uma América sem fronteiras” [“Towards a borderless America”]. Por outro lado, diversos autores apontam a voracidade da globalização capitalista na era pós-moderna e o lucro obtido com a suposta irrelevância das fronteiras nacionais, o que, na verdade, proporcionaria “[...] um horizonte teórico para que o novo império do mercado possa circular livremente” (ABDALLA JR., 2004, p. 19). A fronteira é mantida quando isso interessa à globalização, segundo Sérgio Bellei (2009, p. 223-224): a barreira entre os hemisférios norte-sul, por exemplo, isola o intelectual periférico “condenado a ficar do lado de fora” dos centros hegemônicos. Com base em Octavio Paz e García Márquez, Bellei (2009, p. 233) acredita na demarcação da diferença e, ao mesmo tempo, no diálogo “possível e produtivo” que resulta da prática crítica de cruzar a fronteira.

Vistas como zona potencial de perigo e conflito, divisão política, desafio a ser ultrapassado, espaço discursivo, símbolo de contradições e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade de encontro, invenção e criatividade, as fronteiras seguem instigando cruzamentos e renovando desafios pessoais e coletivos.

REFERÊNCIAS

ABDALLA JR., Benjamin (Org.). **Margens da cultura, mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. *La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência* (Capítulo do livro **Borderlands/La frontera**). Tradução de Ana Cecília A. Lima; revisão de S. B. Funck. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005. p. 704-719.

BELLEI, Sérgio. O intelectual periférico e o problema da fronteira: duas perspectivas. In: WALTY, I. L. Camargos et al. (Org.). **Mobilidades culturais: agentes e processos**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009. p. 223-238.

BHABHA, Homi. DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: _____. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis, Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 198-238.

DIEGUES, Douglas. Entrevista. **Digestivo Cultural**, São Paulo, 01 jan. 2009. Entrevista concedida a Julio D. Borges. Disponível em: <http://www.digestivocultural.com/entrevistas/entrevista.asp?codigo=28&titulo=Douglas_Diegues>. Acesso em: 18 mar. 2014.

DIEGUES, Douglas. **Portunhol Selvagem**: El Blog [Internet]. [s.d]. Disponível em: <<http://portunhol selvagem.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 06 mar. 2014.

DOMINGUES, Ângela. O mar como fronteira: Cook, Banks, Parkinson e a construção de imagens do Brasil colonial. **Revista CEM – Cultura, Espaço & Memória**, Porto, v. 1, n. 1, p. 41-56, mar. 2011. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8825.pdf>>. Acesso em: 06 mar. 2014.

FLORES, Juan. **Divided borders**: essays on Puerto Rican identity. Houston: Arte Público Press, 1993.

FUSCO, Coco. Bilingualism, biculturalism, and borders. In: _____. **English is broken here**: notes on cultural fusion in the Americas. New York: The New Press, 1995. p. 147-158.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de A. R. Lessa e H. P. Cintrão. São Paulo: Edusp, 1997.

GÓMEZ-PEÑA, Guillermo. **The new world border**: prophecies, poems & loqueras for the end of the century. San Francisco: City Lights, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz T. da Silva e Guacira L. Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORENCY, Jean. Do centro às margens: a experiência das fronteiras no romance americano e quebequense. Tradução de Luciano P. Moraes. In: HANCIAU, Nubia; Dion, Sylvie (Org.). **A literatura na história, a história na literatura**: textos quebequenses em tradução. Rio Grande: Editora da Furg, 2013. p. 47-63.

NOGUEIRA, Ricardo J. B. Fronteira: espaço de referência identitária? **Ateliê Geográfico**: Revista Eletrônica, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 27-41, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/3013>>. Acesso em: 07 mar. 2014.

NOLASCO, Edgard. Paisagens transculturais na fronteira sem lei [Projeto vinculado ao Pacc/UFRJ]. **Necc**: Núcleo de Estudos Culturais Comparados – UFMS, 18 jun. 2012. Disponível em: <<http://necc2009.blogspot.com.br/2012/06/paisagens-transculturais-na-fronteira.html>>. Acesso em: 17 jul. 2012.

SALDÍVAR, José David. **Border matters**: remapping American Cultural Studies. Berkeley: University of California Press, 1997.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Construir pontes para fora da Heimat: Vilém Flusser e as marcas de seu exílio. In: WALTJ, I. L. Camargos et al. (Org.). **Mobilidades culturais**: agentes e processos. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009. p. 155-173.

TURNER, Frederick Jackson. The significance of the frontier in American History. [1893]. In: TURNER, F. J. **The frontier in American History** [1920]. New York: Dove, 1996. Disponível em: <<http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.



Claudio Bergstein
FOZ DO RIO PREGUIÇA, MARANHÃO, 2004

GLOBALIZAÇÃO

Adelia Miglievich-Ribeiro

VER : Espaço · Estado-Nação · Fronteira · Lugar · Migração ·
Transnacional.

Nas três últimas décadas do século 20, as interações transnacionais conheceram uma intensificação ímpar em seus sistemas de produção e transferências financeiras, na disseminação em escala mundial da informação e nos trânsitos em massa de pessoas, obrigando à constatação de que a humanidade passava progressivamente de uma visão ideal para uma realidade a impor desafios de toda ordem, também no plano ético. Se o modelo de Estado-Nação moderno, na era global, não mais implica a principal forma de identificação dos indivíduos em frequentes diásporas, nem proteção de seus direitos à vida, à segurança e à liberdade, cabe lembrar que, em inúmeros casos, a criação do Estado-Nação significou, desde o início, a violação de comunidades locais que, sem necessariamente desaparecerem, se viram atingidas em caráter irreversível pelas forças exógenas que nelas exerceram a dominação. Pode-se dizer que, desde a Segunda Grande Guerra, se evidencia um sistema mundial formado por uma multidão de sociedades entrelaçadas, de autonomia relativa e condicionada. Como argumenta Immanuel Wallerstein (1991), a globalização é mais do que uma mera extensão quantitativa e qualitativa da sociedade nacional.

Wallerstein é, por sinal, um dos precursores do conceito de globalização, ao tomar como objeto de estudo o sistema-mundo e as origens da economia-mundo capitalista. Outros estudiosos passam a se destacar na atenção à nova problemática, chamando-a efetivamente de globalização ou optando por alguns sinônimos. No primeiro time, reconhecemos Featherstone (1990) – que fala em “modernidades globais” –, Giddens (1991), Albrow e King (1990); escolhendo a denominação “cultura global”, estão Appadurai (1990) e Robertson (1992); acentuando as “culturas da globalização”, encontram-se Jameson e Miyoshi (1998), aos quais se deve somar Antonio Negri e Michael Hardt com os conceitos de “império” e “multidão” (2003); na impossibilidade de exaurir as incontáveis abordagens existentes, registra-se ainda a terminologia “cidades globais”, de Sassen (1994).

Noutra direção, podem-se registrar as teorias da dependência dos anos 1960, formuladas a partir da América Latina, como precursoras de um debate que retoma sua força (SANTOS, 2016). Milton Santos (1991), Octávio Ianni (1994) e Renato Ortiz (1994), no Brasil, tratam algumas questões específicas do fenômeno, percebendo-o como a envolver um novo paradigma nas ciências sociais distinto do paradigma clássico pautado na

compreensão da soberania e dos projetos nacionais. Não se trata, para eles, de negar a existência de blocos, geopolíticas, imperialismos, dependências e interdependências, mas de reformular a construção das ditas soberanias e hegemonias que supõem uma complexificação inédita dos binômios clássicos de pequenas e grandes nações, centrais e periféricas, dominantes e subordinadas, ocidentais e orientais, ao sul e ao norte. A globalização aponta, entre outros fatores, para redes e alianças de empresas, corporações e conglomerados transnacionais que operam em escala regional, continental e global, impondo-se, muitas vezes, sobre regimes políticos, estruturas estatais e projetos nacionais.

É verdade que, segundo Ianni (1994), há intelectuais que veem a globalização como “europeização”, “americanização” ou “ocidentalização” do mundo, na medida em que se trataria da expansão e aprofundamento das tendências de modernização, secularização, individuação, urbanização e industrialização, fenômenos tipicamente localizados nas sociedades ocidentais e setentrionais. Ainda assim – ou por isso mesmo –, a globalização, mais que uma definição (no sentido de pôr um fim a uma questão), é ela mesma o problema.

Ocorre que a problemática da globalização se encontra ainda em processo de equacionamento empírico, metodológico e teórico. Mais que isso, apenas começa a ser percebida em suas implicações epistemológicas. Trata-se de uma realidade que pode ser vista como uma totalidade em formação. Constitui-se como um jogo de relações, processos e estruturas de dominação e apropriação, integração e contradição, soberania e hegemonia, configurando uma totalidade em movimento, complexa e problemática. Trata-se de um universo múltiplo, uma sociedade desigual e contraditória, envolvendo economia, política, geografia, história, cultura, religião, língua, tradição, identidade, etnicismo, fundamentalismo, ideologia, utopia. Nesse horizonte, multiplicam-se as possibilidades e as formas do espaço e tempo, o contraponto parte e todo, a dialética singular e universal (IANNI, 1994, p. 154).

A globalização como um conjunto de condições e contradições, tal como pensa Ortiz (2009), não aceita uma oposição rígida entre o velho e o novo, visto que nela passado e presente se atravessam mutuamente, configu-

rando a contemporaneidade. Não é de espantar, pois, o avanço das religiões mundiais em maior ou menor tensão com a secularização da política. As oposições modernas local/nacional, nacional/global, local/global são redimensionadas mediante fluxos ininterruptos que fazem do “lugar” não mais uma unidade autônoma, mas um quadro social de espacialidades, ponto de cruzamento e tensionamento da modernidade-mundo, onde ela precisa se situar para existir de modo a gerar novas situações em que coabitam conflituosamente interesses, agências, modos de vida, temporalidades, tradições, convicções, interesses, histórias, coletividades, indivíduos diversos. A globalização que impõe o convívio com a diversidade é a mesma que renova as hierarquias, desigualdades e relações de poder.

É consensual entre os críticos da globalização a constatação de que estamos diante de metamorfoses que têm acelerado e aprofundado os efeitos do capitalismo, desafiando os marcos territoriais modernos que serviam de formas de controle e regulação da acumulação. A globalização econômica dá-se, assim, na esteira das mudanças tecnológicas (telecomunicações; informática, microeletrônica, etc.), políticas (liberalização e desregulamentação do mercado), geopolíticas (fim do socialismo real), macro e microeconômicas (crescimento dos países industrializados e acirramento da competição em escala mundial) e ideológicas (hegemonia neoliberal).

O sentido prescritivo da globalização que se tornou hegemônica remonta ao chamado “Consenso de Washington”, em meados da década de oitenta do século 20. Ainda que nem todas as dimensões da globalização estivessem inscritas neste consenso, seu impacto foi profundo na reordenação global. Nele, os países centrais do sistema mundial definiram as políticas de desenvolvimento e, mais especificamente, o papel do Estado no futuro da economia mundial, parecendo não haver dúvidas quanto à eficácia do receituário neoliberal. A expressão “fim da história”, cunhada por Fukuyama (1992), serviu para ilustrar o dito metaconsenso, junto à ideia de “choque de civilizações” de Huntington (1993), que se prestou a legitimar clivagens políticas e intervenções bélicas.

Autores como o português Boaventura de Souza Santos (2002) e o brasileiro Milton Santos (1993) observam processos de globalização hegemônica e contra-hegemônica. No primeiro caso, temos as sociedades mais ricas impondo o parâmetro de estruturação do mundo aos distintos projetos nacionais, regionais e locais, processo também conhecido como

europização, americanização ou ocidentalização. Na segunda perspectiva, a totalidade que se configura é complexa e está sempre em movimento, multiplicando as possibilidades e as formas do espaço e tempo, numa dialética entre o singular e o universal que não admite um desenvolvimento único ou unilinear.

Fato é que cada local interage de modo muito diversificado com as transformações no sistema mundial que lhe são concomitantes, como se nota no aumento dramático das desigualdades entre países ricos e países pobres e entre os ricos e pobres de cada país, na sobrepopulação, nas catástrofes ambientais, nos conflitos étnicos, na migração internacional massiva, na emergência de novos Estados, na falência ou implosão de outros, na proliferação de guerras civis e no crime globalmente organizado, entre outros aspectos. Os processos de globalização são de tal vastidão e complexidade que combinam, como observa Scholte (1996), heterogeneidade, homogeneização, localismo, desterritorialização, renacionalização e fragmentação das identidades coletivas, em constante processo de transformação. As tendências ao isomorfismo institucional nos campos econômico e político coexistem com a afirmação de diferenças e de particularismo. Appadurai (1997) registra a resistência à globalização com pretensões de homogeneização, observando como os *media* eletrônicos são processados pelos indivíduos e pelos grupos de maneira ativa, tornando-se um campo fértil para exercícios de contra-hegemonia pela seletividade e pela ironia. Appadurai (1999) acrescenta o papel da imaginação na vida social dominada pela globalização, apostando que é através da imaginação que os cidadãos tanto podem ser disciplinados e controlados pelos discursos dominantes quanto podem desenvolver sistemas coletivos de dissidência e novas experiências de vida coletiva.

Habermas (1995), por seu turno, também atentou para a eclosão de uma multiplicidade de novas identidades e solidariedades coletivas subnacionais e supranacionais, confirmando se tratar a globalização de um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo. É propício dizer, entretanto, que a identificação mesma com a nação/território particular – uma identidade dentre outras possíveis, a exemplo de gênero, etnia, classe social, “raça”, preferência sexual – pode se manter forte ou se enfraquecer ainda que (ou justamente porque) os fluxos transnacionais tenham se intensificado.

Ulrich Beck (1999) efetua uma distinção entre “globalismo”, de um lado, e “globalidade” ou “globalização”, de outro. Segundo ele, o globalismo é o discurso que afirma que o mercado mundial banuiu ou substituiu a ação política, inspirado no já citado “fim da história” de Fukuyama, também podendo ser compreendido, nos termos de Boaventura Santos, como “globalização hegemônica”. Globalidade ou globalização, noutra parâmetro, é o diagnóstico de uma sociedade mundializada cujos Estados Nacionais sofrem a interferência cruzada de atores transnacionais.

Lins Ribeiro (2010) inspira-se em “Las culturas populares en el capitalismo” de García Canclini (1982) para trazer à tona a ideia de uma “globalização popular”, isto é, uma globalização econômica não hegemônica, que, contudo, não pode ser denominada anti-hegemônica, uma vez que seus agentes não tencionam destruir o capitalismo global nem instalar qualquer tipo de alternativa radical à ordem prevalecente. Contudo, os agentes da globalização econômica “paralela” são retratados como uma ameaça ao *establishment* e alvo constante de ações repressivas elaboradas. Não se trataria daquela economia ilegal global do “crime organizado”, mas de uma rede de atividades informais que garantem a sobrevivência e respondem pela ascensão social de inúmeras pessoas excluídas do mercado formal, tais como as redes transnacionais de migrantes de vários tipos que animam o dito sistema mundial não hegemônico, a exemplo do Saara, área do centro da cidade do Rio de Janeiro; de Chinatown, em Nova York; do Mercado da Seda (Xiu Shui), em Pequim; da Rua 25 de Março, em São Paulo. Tais fluxos de globalização popular podem atuar como uma espécie de “acumulação primitiva de capital” para inserções eventuais no sistema capitalista hegemônico.

A pluralidade de discursos sobre a globalização demonstra o imperativo de uma reflexão crítico-teórica do fenômeno, de seus conflitos e tensões. A reflexão sobre a sociedade global reabre questões epistemológicas fundamentais que, conforme já dito, põem em xeque as dicotomias modernas e obrigam a uma atenção àquela chamada modernidade tardia ou mesmo pós-modernidade. Pensar do ponto de vista da globalização é desafiar as categorias convencionais de espaço e tempo, sincronia e diacronia, singular e universal, individualismo e holismo, pequeno relato e grande relato. A sociedade global é uma totalidade articulada e fragmentada, integrada e contraditória, cujas tendências homogeneizantes estão em tensão contínua com as forças da diversidade e multiculturalidade.

REFERÊNCIAS

ANNALES, Les. Fernand Braudel (1902-1985). **Annales**, v. 41, n. 1, 1986.

ALBROW, Martin; KING, Elizabeth (Ed.). **Globalization, knowledge and society**. London: Sage, 1990.

APPADURAI, Arjun. Globalization and the research imagination. **International Social Science Journal**, n. 160, p. 229-238, 1999.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

BECK, Ulrich. **Risk society: towards a new modernity**. London: Sage, 1992.

FEATHERSTONE, Mike (Ed.). **Global culture: nationalism, globalization and modernity**. London: Sage, 1990.

FUKUYAMA, Francis. **The end of history and the last man**. New York: The Free Press, 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Las culturas populares en el capitalismo**. México: Nueva Imagen, 1982.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

HABERMAS, Jürgen. O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 43, p. 87-101, nov. 1995.

HUNTINGTON, Samuel. The clash of civilizations? **Foreign Affairs**, n. 72, p. 3-12, 1993.

IANNI, Octávio. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. **Estudos Avançados Cebrap**, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 147-163, 1994.

JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao (Ed.). **The cultures of globalization**. Durham: Duke University Press, 1998.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ORTIZ, Renato. Globalização: notas sobre um debate. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 1, p. 231-254, jan./abr. 2009.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. **RBCS**, v. 25, n. 74, p. 21-38, out. 2010.

ROBERTSON, Roland. **Globalization**. London: Sage, 1992.

SANTOS, Boaventura de Souza. Os processos da globalização. **Eurozine**, 22 ago. 2002. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-pt.html>>. Acesso em: 6 abr. 2014.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. São Paulo: Record, 1991.

SANTOS, Theotônio dos. A teoria da dependência e a descoberta do sistema-mundo. In: _____. **Desenvolvimento e civilização**: homenagem a Celso Furtado. Rio de Janeiro: Eduerj, 2016. p. 113-151.

SASSEN, Saskia. **Cities in a world economy**. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1994.

SCHOLTE, J. Globalization and collective identities. In: KRAUSE, J.; RENWICK, N. (Org.). **International relations and identities**. London: Macmillan, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Unthinking social science**. Cambridge: Polity Press, 1991.

HABITAR, HABITABILIDADE

Maria Bernadette Velloso Porto

VER : Casa · Deslocamento · Des-re-territorialização · Diáspora ·
Espaço · Estrangeiro · Exílio · Fronteira · Lugar · Metrópole ·
Mobilidade · Nômade.

O que é a vida? Não sei. Onde ela habita? Ao inventar o lugar, os vivos respondem a essa pergunta.

Michel Serres (1996, p. 39)

Situando-se na convergência de diversos campos do saber, o gesto de habitar pode ser lido à luz do aporte de diferentes disciplinas, como a geografia, a história, a antropologia, a sociologia, o paisagismo, a etnologia, a arquitetura, a filosofia, a psicanálise, entre outras. No domínio do literário, em particular, a experiência do habitar remete, frequentemente, à elaboração ficcional de paisagens afetivas da memória (BOSI, 2012) que nos marcam tão profundamente que é possível afirmar que, se habitamos, ao longo de nossa existência, certos lugares, eles também nos habitam, à maneira proustiana, com seus cheiros e gostos, mesmo quando deles nos afastamos. Em suma, além das moradas físicas no interior das quais vivemos durante algum tempo, nelas inscrevendo histórias de vida e pegadas simbólicas, é necessário levar em conta, em especial nas escritas da desterritorialização, as moradas-lembranças, as moradas-refúgios, continuamente reinventadas e buscadas como habitabilidade psíquica. Aqui cabe ressaltar a representação da escrita como casa por excelência na obra *Pas-sages*, do autor de origem haitiana Émile Ollivier, um dos nomes mais significativos das chamadas escritas migrantes do Quebec (HAREL; JACQUES, 2003). A partir da perspectiva do literário, torna-se possível “habitar o mundo enquanto poeta”¹, como sugeria Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2010, p. 224), o que confere à Terra sua dimensão de morada ressignificada pelo olhar sensível que dela se apropria de modo singular (SANTOS, 2012, p. 41).

No âmbito de sua topoanálise centrada no estudo das possibilidades sem fim da poética do espaço, o filósofo Gaston Bachelard confere um significado maior à casa, vista como nosso primeiro canto no mundo. Segundo ele, o ser abrigado “vive a casa na sua realidade e na sua virtualidade, pelo pensamento e pelos sonhos” (1957, p. 25). A seus olhos, “todo espaço verdadeiramente habitado carrega a essência da noção de casa”, lida como corpo e alma (1957, p. 24). Sem ela, o ser humano viveria na dispersão; graças a ela, ele se mostra capaz de multiplicar seu desejo de continuidade (p. 26).

1 As citações de obras cujos originais estejam em língua estrangeira foram traduzidas pela autora deste verbete.

Em seu clássico estudo “Bâtir habiter penser”, Heidegger estabelece um vínculo necessário e complementar entre os verbos habitar e construir. Tendo a habitação como objetivo, construir é um “fazer habitar” privilegiado (2010, p. 190). Segundo o filósofo, “é somente quando podemos habitar que podemos construir” (2010, p. 191). Por isso mesmo, faz-se necessário, antes de tudo, saber habitar, mostrar-se disponível para essa prática espacial que atravessa, desde seus primórdios, a história da humanidade. Com base na etimologia, Heidegger destaca que a palavra *bauen*, que significa “habitar”, se estende também para o sentido de “ser”: “Ser homem quer dizer: estar na terra como mortal, isto é: habitar” (2010, p. 173). Ao refletir sobre o sentido do construir – também associado etimologicamente ao verbo alemão que significa habitar –, o filósofo não valoriza propriamente o ponto de vista da técnica e da arquitetura, o que o leva a dizer que nem todas as construções podem ser vistas como habitações. Assim, o ato de habitar não se reduz ao fato de se ocupar simplesmente um espaço, mas supõe permanência, duração e elaboração de narrativas de vida. Opondo-se aos lugares precários e transitórios das grandes metrópoles, o habitar requer a prática do cultivar relações de vizinhança, a acumulação de dados constitutivos do arquivo memorialístico do sujeito inserido em um espaço tornado seu (PORTO, 2012, p. 6).

O sentido antropológico do habitar foi explorado por Georges-Hubert Radkowski nos anos sessenta. Mais recentemente, o geógrafo Augustin Berque reuniu, em um livro intitulado *Anthropologie de l'habiter: vers le nomadisme* (2002), textos dispersos em anteriores publicações diversas de Radkowski, que já continham reflexões importantes sobre a cidade, o ato de habitar e a passagem da sedentarização ao nomadismo contemporâneo. Segundo o antropólogo, “habitar” é se situar não no tempo, mas na duração, e exprime não o dever, mas um estado (2002, p. 40). Ainda conforme o mesmo autor, habitar equivale a estar localizado. E “estar localizado é sustentar uma relação entre um sujeito determinado e um lugar determinado” (p. 28). Associada à noção de estado ou de *station*, a “residência coloca o movimento entre parênteses” – trata-se da suspensão do movimento vital que leva o homem em busca de subsistência em direção a seu meio ambiente (p. 52).

Em outro texto do mesmo antropólogo, a habitação representa uma relação entre dois termos: dentro/fora; vida interior/vida exterior; presença/ausência. Constituindo um centro, a habitação sugere uma am-

bivalência, uma via de mão dupla: “ir” e “partir”; “voltar” e “retornar”, direção centrífuga ou centrípeta, ponto de partida ou ponto de chegada (RADKOWSKI, 2002, p. 125, 126), o que relativiza as reflexões anteriores que sugeriam vínculos entre o habitar e a imobilidade. Ao se indagar sobre o sentido de habitar no fim dos anos sessenta, Radkowski parece anunciar o que é possível constatar hoje: habitar não designa mais residir, mas comunicar, sendo o verbo “circular” sua expressão mais significativa. O habitante das grandes cidades “é um assinante de pontos nodais do espaço-rede; sua residência está sempre ligada nessa rede” (2002, p. 146). Aqui o antropólogo antecipa, em 1967, o pensamento de Michel Serres, que, em seu livro *Atlas*, afirma que “nossos transportes e nossos encontros, nossos hábitos, doravante, se fazem mais frequentemente virtuais do que reais” (SERRES, 1996, p. 13).

Nos últimos tempos, produziram-se significativas mudanças no modo de o ser humano encarar a apreensão do espaço geográfico. As fronteiras passaram a ser vistas e vividas como porosas e a própria ideia de domicílio sofreu modificações. Podemos habitar lugares outros além de nossa casa, como espaços de férias, de trabalho, telas de computador nas quais temos acesso a identidades, a lugares e a habitações *à la carte*. Na busca de atrair o público ávido de mudanças, mas muitas vezes preso ao conforto de sua poltrona diante da televisão, programas de cunho popular propõem a seus telespectadores uma experiência insólita: trocar temporariamente de casa (e às vezes de família) com outro casal que vive em um mundo ou contexto distante. Tratar-se-ia de oferecer a adultos entediados a possibilidade de “brincar de casinha” na casa alheia, de ocupar o lugar de outrem como em um jogo de faz de conta? Em outros programas televisivos que exibem a beleza e a suntuosidade de verdadeiras mansões, graças ao simulacro da geografia da habitabilidade, é possível viver a ilusão de que a casa dos sonhos se encontra disponível para ser habitada por nossos desejos de grandeza, tão distantes de nossas reais posses.

Os ensaios dos intelectuais quebequenses Pierre Ouellet e Simon Harel muito contribuem para a revisão do conceito de habitar e da noção de lugar. Atento às migrações de nosso tempo, responsáveis pelas transformações do próprio significado do habitar, Pierre Ouellet reconhece que vivemos, hoje, um período de tanta instabilidade que os próprios lugares do homem não são mais fixos e protegidos. Não tendo mais um

lugar onde se sinta em casa, o homem viveria a condição do desabrigado. A própria humanidade estaria deslocada, exilada do ponto de vista ontológico, impossibilitada de “habitar plenamente nosso lugar e nossa época” (OUELLET, 2005, p. 10).

Para Simon Harel, é preciso desconfiar da concepção do lugar como algo imutável. Ao invés de serem vistos como fixos e permanentes, os lugares – que são móveis, provisórios e inacabados, constituindo-se como convite a outras partidas – indicam as ideias de movimento e de diferença. Mesmo familiares à primeira vista, insinuam as noções de estrangeiridade e de pluralidade, o que remete à concepção diaspórica da contemporaneidade. Para Harel, os lugares habitados supõem a experiência vivida, o exercício de práticas cotidianas e de apropriações que podem ser assumidas sob a forma transgressiva de *braconnages*. Termo inspirado pelo historiador Michel de Certeau (1990) para designar o ato da leitura como apropriação criativa, *braconnage* designa, no sentido usual, a caça e a pesca ilícitas, o desrespeito a limites estabelecidos, a invasão do território alheio. Na ótica de Harel, deve-se encarar as práticas de *braconnages* como “atos de resistência diante dessas formas fixas que nos impõem habitar um lugar” (2007, p. 11). Uma análise da ocupação crescente de prédios e terrenos alheios por grupos de sem-teto serviria para apontar a experiência da bricolagem, da reciclagem e de outras artes de fazer na criação de habitats da precariedade e da ilegitimidade no tecido urbano. A questão que se coloca a partir da leitura de Harel é a seguinte: é possível habitar lugares da precariedade onde o grau de habitabilidade se reduz a zero?

Para uma possível resposta a essa pergunta, vamos procurar subsídios em um dos nossos mais renomados intelectuais: o geógrafo Milton Santos. Para ele, “o homem é capaz de habitar e explorar os mais recônditos lugares do planeta”, em função de sua adaptabilidade, de seu dinamismo e de seu caráter social por excelência (2012, p. 41). O dinamismo do fenômeno humano se revela através da transformação qualitativa e quantitativa do espaço habitado (p. 42), decorrente de inúmeros fatores históricos, econômicos e sociais, dentre os quais o geógrafo salienta as migrações internas e internacionais, cada vez mais frequentes e responsáveis pela heterogeneidade da paisagem humana em um mesmo território. Em decorrência das profundas transformações do espaço habitado, “as condições ambientais são ultrajadas com agravos à saúde física e mental das populações” (2012, p. 8).

Com isso, segundo Santos, “o espaço habitado deixa entrever claramente que atingimos uma situação-limite, além da qual o processo destrutivo da espécie humana pode tornar-se irreversível” (p. 48).

Diante de óticas tão diferentes em relação à apropriação do espaço habitado na era dos desabrigados reais e simbólicos, que apontam, respectivamente, para a criatividade ainda que ilícita (HAREL, 2007) e para a proximidade de uma crise irreversível e sem saída (SANTOS, 2012), como podemos considerar as práticas do habitar em nossos dias? Se a sensação de estarmos longe de casa, como propõe Chambers (apud HALL, 2003, p. 27), nos confere a todos a situação de deslocados, como se o exílio fosse a marca da própria condição humana, cabe-nos elaborar outras referências identitárias capazes de nos assegurar formas inusitadas de habitabilidade no mundo.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **La poétique de l'espace**. Paris: Quadrige/PUF, 1957.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CERTEAU, Michel de. **L'invention du quotidien**. Paris: Gallimard, 1990. t. 1: Arts de faire.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de A. La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HAREL, Simon. **Espaces en perdition: les lieux précaires de la vie quotidienne**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2007. t. 1.

HAREL, Simon; JACQUES, Mathieu-Alexandre. L'écrivain-témoin: déplacements, transferts culturels et expérience de l'habitabilité dans les romans d'exil d'Émile Ollivier. **International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes**, n. 27, p. 77-105, Spring, 2003. Dossier «Transculturalisms/Les transferts culturels».

HEIDEGGER, Martin. **Essais et conférences**. Paris: Gallimard, 2010.

OLLIVIER, Émile. **Passages**. Paris: Le Serpent à Plumes, 1994.

OUELLET, Pierre. **L'esprit migrateur**: essai sur le non-sens commun. Montréal: VLB Éditeur, 2005.

PORTO, Maria Bernadette. Escritas do exílio: habitar e representar a distância. In: PORTO, Maria Bernadette; VIANNA NETO, Arnaldo Rosa. **Habitar e representar a distância em textos literários canadenses e brasileiros**. Niterói: Eduff, 2012. p. 15-34.

RADKOWSKI, Georges-Hubert. **Anthropologie de l'habiter**: vers le nomadisme. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Edusp, 2012.

SERRES, Michel. **Atlas**. Paris: Flammarion, 1996.

IMPERIALISMO

Juan Ignacio Guijarro González

VER : Estado-Nação · Globalização · Ocidentalismo · Pós-Colonialismo.

Trata-se de um conceito híbrido e fluido cujo significado e conotações se alteraram pelo menos doze vezes entre 1840 e 1960 (YOUNG, 2001, p. 25). Ainda que “imperialismo” e “colonialismo” apareçam com frequência estreitamente vinculados e sejam inclusive confundidos, é pertinente tentar estabelecer uma distinção entre os dois conceitos. Em *Culture and imperialism*, Edward Said assegura que a ideia de imperialismo alude à “prática, teoria e atitudes de um centro metropolitano dominante que governa um território distante”, enquanto o colonialismo é resultado direto do imperialismo e consiste na “implantação de assentamentos em território distante” (1993, p. 9)¹. Ou seja, se um é eminentemente uma abstração ideológica, o outro consiste em uma realidade tangível. Elleke Boehmer concebe essa dicotomia em termos muito semelhantes em *Colonial & postcolonial literature* (1995, p. 2), enquanto autores como Ania Loomba ou Seamus Deane oferecem algumas matizações a respeito (LOOMBA, 2000, p. 4-7; DEANE, 1995, p. 354). Said acrescenta que, embora em nossos dias o colonialismo tenha praticamente desaparecido, o imperialismo vem perdurando “em práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais específicas” (1993, p. 9)², como comprovaremos em seguida.

Ainda que tanto “império” quanto “imperialismo” derivem etimologicamente do latim *imperium*, o segundo termo não aparece na Europa até meados do século XIX. De fato, em *Keywords* (1983, p.159), Raymond Williams defende que termos como “imperialismo” e “imperialista” surgem na Inglaterra por volta de 1870, momento da eclosão em toda a Europa do imperialismo moderno, cujo principal modelo era o antigo império romano. Outros impérios anteriores dignos de menção poderiam ser o grego ou o otomano. Depois da chegada de Colombo à América em 1492, duas potências hegemônicas, Portugal e Espanha, realizam uma ocupação massiva, respectivamente, do Brasil e do resto da América Latina, episódios que poderiam perfeitamente ser os primeiros impérios modernos. Por sua parte, durante os séculos XVI e XVII, a Inglaterra construirá seu próprio império com os territórios ao norte da América, que em 1776 se tornariam independentes e formariam os Estados Unidos da América.

Ao longo do século XVIII serão assentadas as bases do que viria a ser a grande eclosão do imperialismo moderno. Na segunda metade do século

1 No original: “the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan center ruling a distant territory”; “the implanting of settlements on distant territory”. As citações de obras cujos originais estejam em língua inglesa foram traduzidas para o espanhol pelo autor deste verbete.

2 “[...] in specific political, ideological, economic and social practices”.

XIX começa a se fazer notar uma ênfase maior na noção de imperialismo quando, por exemplo, Napoleão III se autoproclama imperador e tenta reforçar o prestígio francês na Europa, ocupando não somente territórios distantes como a Indochina e a Polinésia, mas também alguns mais próximos, ao norte da África. Do mesmo modo, na Alemanha unificada o título de *Kaiser* é diretamente inspirado no modelo do império romano e resume com perfeição as ambições expansionistas da nova nação.

Por tudo isso, não é de se estranhar que a década de 1880 seja considerada a da consolidação definitiva do discurso ideológico e que, portanto, seja denominada a era do “Imperialismo Clássico” ou do “Novo Imperialismo”, que Eric Hobsbawm definiu em um livro homônimo de 1987 como *The age of empire: 1875-1914*. É uma fase que se prolonga até 1914, com o início da Primeira Guerra Mundial, conflito originado em parte pelas rivalidades imperialistas entre as principais potências europeias. Durante essa época, o imperialismo se torna um tema de amplo debate social e político a ponto de, se inicialmente o vocábulo tinha conotações fundamentalmente positivas, com o passar dos anos essas conotações acabarem sendo negativas, de modo que o termo passou a ser com frequência evitado.

As grandes potências europeias passam a adotar uma atitude de sentimento nacionalista que se reflete em uma rivalidade aberta pela expansão de seus espaços geográficos mediante a ocupação de territórios em outros continentes, e não exclusivamente com fins econômicos:

O imperialismo sempre foi produto da política e sempre se referiu à política de poder global: a crescente rivalidade e militarização das principais potências coloniais europeias, junto com a entrada tardia dos Estados Unidos, Alemanha e Japão como potências imperiais (YOUNG, 2001, p. 28)³.

O período final do século XIX é conhecido como os anos da chamada “partilha da África”, quando diversos países europeus se sentem legitimados para ocupar um continente inteiro por motivos morais, intelectuais e raciais (sob o influxo das teorias de Darwin). O Congresso de Berlim de 1885 cos-

3 No original: “Imperialism was always a product of, and always addressed to, global power politics: the increased rivalry and militarization of the main European colonial powers, together with the belated entry of the US, Germany and Japan as imperial powers”.

tuma ser considerado o ponto de partida desse período de imperialismo desmedido. Nesse momento de maior esplendor, eram dois os grandes impérios (SAID, 1993, p. 7; YOUNG, 2001, p. 31): o francês e, de forma muito especial, o britânico, que, durante o reinado da rainha Victoria – nomeada Imperatriz da Índia em 1877 –, chegou a controlar a quarta parte da superfície da terra. Em um controvertido poema de 1899, o escritor britânico Rudyard Kipling resumiria com perfeição a missão incontornável do imperialismo europeu como “The white man’s burden” [“O fardo do homem branco”].

Em *Industry and empire*, Eric Hobsbawm defende a hipótese de que o império britânico e a Revolução Industrial foram dois acontecimentos históricos cruciais que se retroalimentaram mutuamente. Por outro lado, o império francês tinha a particularidade de advogar a missão de civilizar o Outro, a denominada *mission civilisatrice*, cujo objetivo era – supostamente – “trazer os benefícios da cultura, da religião e da língua da França para as raças não esclarecidas da terra, um conceito conveniente que outras potências imperiais rapidamente adotaram” (YOUNG, 2001, p. 29)⁴. Não por acaso, bem pouco depois, em 1898, também os Estados Unidos expressaram suas ambições imperialistas após derrotarem em Cuba um grande império europeu em declínio, a Espanha. A partir desse momento, o intervencionismo dessa ex-colônia europeia em todo o continente americano vai exacerbar-se notadamente.

Com a virada do século, já se escutam na Europa vozes que divergem abertamente do discurso imperialista hegemônico. Logo após a “Guerra dos Boeres” dos britânicos na África do Sul, o economista inglês J. A. Hobson publica em Londres o seu *Imperialism: a study* (1902). Nessa obra, Hobson articula, a partir da ótica do liberalismo, uma crítica do imperialismo tão devastadora quanto influente, enfatizando que é uma prática do sistema capitalista que se revela não apenas imoral, mas inclusive prejudicial às finanças das potências europeias. As teorias de Hobson tiveram uma excelente acolhida entre os pensadores marxistas (às vezes inclinados ao imperialismo). Anos depois Lenin publica *O imperialismo: fase superior do capitalismo* (1917), texto no qual argumenta que a expansão imperialista é um sintoma intrínseco à fase final do capitalismo, dado que ambos os fenômenos estão intimamente ligados.

4 “[...] to bring the benefits of French culture, religion and language to the unlightened races of the earth, a convenient concept that other imperial powers quickly adopted.”

Em décadas recentes, tem-se insistido especialmente no fato de que a hegemonia não se manifesta somente na esfera do econômico e do político, mas também por meio do imperialismo cultural, aspecto que Edward Said reitera de forma enfática em estudo já clássico com o título revelador de *Culture and imperialism*: “quase nenhuma atenção tem sido prestada ao que acredito ser o papel privilegiado da cultura na experiência imperial moderna” (1993, p. 5)⁵. Meios aparentemente tão inócuos como a educação, os livros de viagem, a literatura ou as artes plásticas se revelam ferramentas eficazes para disseminar a ideologia imperialista e ressaltar a supremacia intelectual dos europeus sobre o resto dos habitantes da terra, o que gera uma “depreciação cultural” [*cultural denigration*] (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2002, p. 9).

Ella Shohat e Robert Stam demonstram, em *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*, que mesmo o cinema se mostrou uma ferramenta imperialista de enorme alcance, dado o seu caráter de discurso popular e globalizado (1994, capítulos 3 e 4). Até as línguas europeias estiveram a serviço do imperialismo cultural, pois “um homem que tem uma língua possui consequentemente o mundo expresso e implícito nessa língua” (FANON, 1952, p. 18)⁶. Sendo assim, o objetivo das culturas ocupadas deve ser o que o autor queniano Ngugi wa Thiong’o (1986) metaforicamente denomina “decolonizing the mind” [“descolonizar a mente”]. Por sua vez, Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2002) propõem subverter a língua do império até convertê-la em diversos ‘*englishes*’ que, com suas peculiaridades geográficas, se articularão para ‘write back to the empire’ – dar uma resposta ao império, como sugere o título de sua obra.

Com o término da Segunda Guerra Mundial, os grandes impérios europeus se desintegram em razão de um movimento massivo de descolonização que se inicia com a independência da Índia (“a joia da coroa” britânica) em 1947. Não obstante, à medida que são criadas numerosas nações na África, na Ásia e em outros continentes, torna-se patente a existência de um problema estrutural que se perpetua, pois a emancipação política não vem acompanhada de uma verdadeira liberação cultural e, sobretudo, econômi-

5 “[...] scarcely any attention has been paid to what I believe to be is the privileged role of culture in the modern imperial experience”.

6 “[...] a man who has a language consequently possesses the world expressed and implied by that language”.

ca. Em 1965, Kwame Nkrumah, presidente de Gana, uma das novas nações africanas, teorizou a partir de uma ótica marxista sobre um fenômeno que denominou neocolonialismo (outros preferem neoimperialismo):

A essência do neocolonialismo é que o Estado a ele submetido é, na teoria, independente e tem todos os traços externos de soberania internacional. Na realidade, seu sistema econômico e, por conseguinte, sua organização política, é dirigida de fora (NKUMAH, 1965, p. ix)⁷.

Em plena Guerra Fria, Nkrumah assinalava que o neocolonialismo do pós-guerra era causado, em grande medida, por um novo império que carecia de colônias: os Estados Unidos.

Esse problema apenas se agravou na passagem do século XX para o XXI, à medida que se consolidava o poder de diversos organismos transnacionais e corporações multinacionais com frequência radicados nos Estados Unidos, a única grande potência do último quartel do século XX, depois da desintegração da União Soviética (que não era isenta de aspirações imperialistas). Desde a vitória sobre a Espanha em 1898, uma antiga colônia europeia como os Estados Unidos (que costumam autodenominar-se América) incrementou exponencialmente seu poder e influência por todo o planeta, do Vietnã ao Iraque, passando pelo Chile e pela Guatemala (KAPLAN; PEASE, 1999).

A visão mais influente e polêmica a respeito das práticas imperialistas na sociedade globalizada é oferecida por Antonio Negri e Michael Hardt na obra *Empire* (2000). A partir de um enfoque interdisciplinar que combina marxismo e pós-estruturalismo, os referidos teóricos asseguram:

Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder e não depende de fronteiras ou barreiras fixas. É um aparato de governo *descentrado* e *desterritorializante* que progressivamente incorpora todo o âmbito global (NEGRI; HARDT, 2000, p. xii)⁸.

7 “The essence of neocolonialism is that the State which is subject to it is, in theory, independent and has all the outward trappings of international sovereignty. In reality its economic system and thus political policy is directed from outside”.

8 “In contrast to imperialism, Empire establishes no territorial center of power and does not rely on fixed boundaries or barriers. It is a *decentered* and *deterritorializing* apparatus of rule that progressively incorporates the entire global realm”.

Trata-se de um neoimperialismo do século XXI, mais poroso e difícil de identificar, que está diretamente conectado com o sistema atual de globalização capitalista (HARVEY, 2003). Com o início do novo milênio, as aspirações e os métodos do imperialismo clássico têm conseguido se transformar com o objetivo de se perpetuarem no mundo globalizado em que hoje vivemos.

Tradução do espanhol por Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé

REFERÊNCIAS

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The empire writes back: theory and practice in postcolonial literatures**. 2. ed. London: Routledge, 2004.

BOEHMER, Elleke. **Colonial & postcolonial literatures: migrant metaphors**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DEANE, Seamus. Imperialism/Nationalism. LENTRICCHIA, Frank; MCLAUGHLIN, Thomas (Ed.). **Critical terms for literary study**. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. 354-368.

FANON, Frantz. **Black skin, white masks** [1952]. Translated by Charles L. Markmann. New York: Grove Press, 1967.

HARVEY, David. **The new imperialism**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HOBSBAWM, Eric. **Industry and empire**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1968.

HOBSBAWM, Eric. **The age of empire: 1875-1914**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.

HOBSON, J. A. **Imperialism: a study**. 1902. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/hobson/1902/imperialism/>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

KAPLAN, Amy; PEASE, Donald (Ed.). **Cultures of U.S. imperialism**. Durham: Duke UP, 1999.

KIPLING, Rudyard. **The white man's burden**. 1899. Disponível em: <<http://www.fordham.edu/halsall/mod/kipling.asp>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

LENIN, Vladimir Ilich **O imperialismo**: fase superior do capitalismo. 1917. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/imperialismo/>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. London: Routledge, 2000.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

NKRUMAH, Kwame. **Neo-colonialism**: the last stage of imperialism. London: Heinemann, 1965.

SAID, Edward W. **Culture and imperialism**. New York: Vintage, 1993.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Unthinking Eurocentrism**: multiculturalism and the media. 1994. London: Routledge, 1994.

THIONG'O, Ngugi wa. **Decolonizing the mind**: the politics of language in african literature. Oxford: James Currey, 1986.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords**: a vocabulary of culture and society. Ed. rev. New York: Oxford University Press, 1983.

YOUNG, Robert J. C. **Postcolonialism**: an historical introduction. Oxford: Blackwell, 2001.

INSULARIDADE

Elena Palmero González

VER : Estado-Nação · Fronteira · Origem, Começo · Viagem.

A relação do homem com as ilhas, nos âmbitos simbólico, mítico ou imaginário, é complexa e exige certa abrangência metodológica para ser explicada. De fato, essa relação tão singular é tema de estudo de diversas áreas das ciências sociais, como a Antropologia, a Psicologia, a História e a Filosofia. Por outro lado, as ilhas e os arquipélagos são topos de longa tradição na Literatura, sendo também objeto de discussão da teoria e da crítica literárias, fundamentalmente daquelas tendências vinculadas à mitocrítica e à fenomenologia do imaginário. Já a noção de insularidade, como conceito cultural e teórico-literário, ocupa um lugar singular nas ciências da literatura. Observe-se que, nas literaturas produzidas em ilhas e arquipélagos, será frequente uma sistematização teórica e historiográfica em torno de uma identidade literária insular. É o caso da literatura caribenha, cujo ensaio de reflexão identitária está fortemente associado às noções de insularidade, de arquipélago e de meta-arquipélago.

O mundo das ilhas é sem dúvida um símbolo polissêmico, com múltiplos conteúdos e significados, às vezes paradoxais, que variam historicamente e de uma sociedade para outra. Centro espiritual primordial, imagem perfeita do cosmos, lugar de encontro cultural, fertilidade, paraíso, liberdade, inferno, refúgio, prisão e condenação são alguns dos múltiplos significados que o homem atribui a esse microcosmo. Para Jung (2002), as representações e imagens que o homem tem das ilhas remontam ao inconsciente coletivo da humanidade, sob a forma de imagens primordiais ou arquetípicas. A ilha é uma dessas imagens e um conjunto de atributos pode ser associado a ela: a ideia da origem, do princípio, da mãe ou do paraíso perdido. Por isso, as ilhas são associadas em nossa imaginação a lugares de plenitude identitária. Não por acaso elas são um topo privilegiado na formulação das utopias humanas.

Como a ilha delimita um espaço de terra suspenso no meio aquático, pensar o insular supõe também pensar no mar. Nesse sentido, a ilha é central na constelação de imagens que configuram o trajeto antropológico do imaginário marítimo. O mar, como explica Gilbert Durand (1989), é uma grande imagem funerária, uma expressão de temporalidade mutável e de dissolução. Assim, a ilha se configura como um espaço além da dissolução, flutuando acima do estado de caos.

Estar flutuante, sobre um meio móvel, faz com que a ilha também seja interpretada como um pequeno espaço à deriva, às vezes evanescente,

sem raízes fixas, nem presença física evidente. Essa imagem configura o mito da ilha-móvel, relacionado com os mitos indo-europeus da criação, e ainda o da ilha submersa, relacionado com o mito do paraíso perdido, tal como aparece nos célebres diálogos de Platão sobre a Atlântida, *Timeu ou a natureza* e *Critias ou a Atlântida*.

A ilha se configura no imaginário coletivo humano como um espaço supranatural ou maravilhoso, associando-se ao mito da plenitude, da abundância, da riqueza, da juventude eterna e dos prazeres. Autênticos paraísos terrestres, as ilhas se apresentam para o homem como lugares que não perderam a bênção dos deuses. Todos esses traços colocam a ilha como um referente imaginário situado além do tempo cronológico e do espaço da presença, em uma cronotopia deslocada, à margem de qualquer compreensão racional do mundo.

As ilhas se apresentam também como microcosmos, como mundos autorregulados e autossuficientes que expressam em suas mínimas dimensões as leis gerais de funcionamento do universo conhecido ou desejado – assim se configuram nos diálogos de Platão sobre a Atlântida e nos textos utópicos do Renascimento, a *Utopia* (1516) de Thomas More, a *Nova Atlântida* (1624) de Francis Bacon e a *A cidade do Sol* (1602) de Tomaso Campanella. Depois do Renascimento, esses microcosmos serão o lugar ideal para a experimentação, como veremos nas ilhas alegóricas do Barroco, nas ilhas do romance satírico *As viagens de Gulliver* (Jonathan Swift, 1726) e nas ilhas desertas que, a partir de *Robinson Crusó* (Daniel Defoe, 1719), porão à prova as convicções sobre o estado natural do homem.

Todavia, como mencionado antes, os significados atribuídos à ilha podem ser paradoxais e contraditórios. Junto à imagem de paraíso e plenitude, a ilha também pode ser símbolo de isolamento, de castigo e de prisão, de onde não há fuga possível. Também pode ser o lugar da sedução feminina, lembrando que a ilha adquire significado feminino a partir de símbolos como a fertilidade, a abundância, o útero materno, a virgindade, e pode estar ainda associada com as bruxas e feiticeiras. Em múltiplos textos literários da cultura ocidental, a ilha e a bruxa se tornam uma entidade única.

De maneira sucinta, temos caracterizado até aqui um conjunto de representações que as sociedades, de maneira geral, fazem das ilhas. Não obstante, existem também as representações que as sociedades insulares fazem de si mesmas, usando imagens e símbolos cujos significados não necessariamente coincidem com os que são dados pelas sociedades continentais.

Detenho-me a seguir na reflexão de três escritores caribenhos sobre a insularidade, focalizando textos emblemáticos da cultura caribenha que, lidos de conjunto, oferecem uma original interpretação do tópico insular.

Em 1938, o escritor cubano José Lezama Lima publica seu famoso “Coloquio con Juan Ramón Jiménez”, um texto que reproduz o diálogo que tivera com o poeta espanhol em 1937 e no qual Lezama expõe seu mito da insularidade. Lezama interroga o mestre espanhol sobre a possibilidade de identificar uma sensibilidade própria dos cubanos, capaz de expressar-se poeticamente a partir da insularidade. Juan Ramón Jimenez considera que a insularidade não é privativa dos habitantes das ilhas, e que é algo muito individual, plausível de ser encontrada em qualquer escritor. Além disso, argumenta que nem todo sujeito insular experimenta a ilha com a mesma sensibilidade: para alguns o entorno insular harmoniza com seu ser e é vivido com alegria; para outros não harmoniza com sua espiritualidade e é experimentado como fatalidade e fechamento cultural. Lezama, sem contradizer o mestre, explica que pensar uma identidade insular seria para Cuba uma maneira de se apresentar ao mundo através de um mito, com uma identidade diferenciada. Assim, seu projeto poético estaria vinculado a essa aspiração de encontrar um mito definidor da identidade nacional:

Gostaria que o problema da sensibilidade insular se mantivesse somente com a mínima força secreta de decidir um mito. [...] Desejaria, tão somente, que a introdução ao estudo das ilhas servisse para integrar o mito que nos falta. Por isso coloco o problema em sua essência poética, no reino da eterna surpresa (LEZAMA LIMA, 1953, p.47)¹.

O escritor cria laços profundos entre insularidade, literatura e cubanidade. Para Lezama, a insularidade, entendida como mito e processada poeticamente, captaria a verdadeira essência da cubanidade. Diante da objeção de Juan Ramón sobre a possibilidade de que essa proposta se torne essencialista e possa apartar o cubano de uma sensibilidade universal, Lezama responde que o fato de ter um modo próprio de assumir problemas existenciais permite chegar a soluções universais de uma forma muito mais natural.

1 As citações de obras cujos originais estejam em língua estrangeira foram traduzidas pela autora deste verbete.

Para Lezama, a reafirmação do próprio é a única maneira de se afirmar no universal. Em sua opinião, a insularidade gera uma subjetividade vivencial particular para a criação poética, identifica e distingue o cubano, ao mesmo tempo que também permite seu reconhecimento no fluxo ecumênico do universal indistinto. Dessa maneira o poeta cubano conciliava tendências estéticas que se apresentavam como opostas nos debates literários da época: o nacional e o universal, o autóctone e o cosmopolita.

O ponto mais original da poética lezamiana sobre a insularidade está, a meu ver, no reconhecimento do poder de transmutação e de fecundação da ilha. O poeta vê em Cuba a possibilidade de transmutar a imaginação europeia. Valorizando a profusão de línguas, religiões, etnias e culturas trazidas pelas ondas do mar, seu pensar poético sustenta a ideia de que a ilha é o lugar ideal para a síntese de todos esses ingredientes. Para ele, a situação geográfica de Cuba colabora eficazmente para que tais ingredientes entrem em ebulição nas águas que circundam sua terra, considerando que o mar conecta e favorece a fertilização cultural. Nesse sentido, postulo que a poética da insularidade lezamiana precisa ser vista na órbita fecunda da transculturação, conceito eloquentemente explicado por outro mestre insular, Fernando Ortiz (1940).

A teleologia insular de Lezama, que não se resume ao texto acima referido, constituindo-se em todo um sistema poético na obra do escritor, gerou um caminho de debates na cultura cubana, ao ser vista em contraponto com a interpretação insular de outro grande poeta, Virgílio Piñera. No conhecido texto *La isla en peso* (1943), Piñera atribui um valor semântico de signo negativo à ilha. Aqueles elementos do cubano que Lezama exaltava adquirem, para Piñera, caráter de pesadelo que alucina e desgarra as criaturas da ilha. Aqui, a água é uma presença tentacular e opressora. As palavras escolhidas para descrever o mar são sempre de índole negativa, próximas do sórdido, e as imagens que o representam acentuam o caráter de monotonia circular. Os mesmos elementos tradicionalmente atribuídos ao prazer tropical são invertidos por imagens carnavalescas e grotescas. A adjetivação realça o sinistro e às vezes o fúnebre; o barroco tropical adquire um caráter asfíxiante e de confusão. A essência do cubano, exaltada com prazer por Lezama, se converte para Virgílio Piñera em isolamento e prisão. Essa percepção insular de Piñera instaura o mito da ilha condenada, que terá um longo desenvolvimento na literatura cubana posterior à década de quarenta do século XX.

É possível, porém, identificar uma linha coerente de pensamento que conecta a metáfora da insularidade de José Lezama Lima com a proposta que, cinquenta anos depois, apresenta Antonio Benítez Rojo em seu livro essencial, *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna* (1989).

Recorrendo aos mais variados tópicos pós-modernos - a máquina de Deleuze e Guattari, a teoria do caos, o teorema de Gödel, a matemática fractal -, Benítez Rojo explica o Caribe como uma ilha que se repete, formando um meta-arquipélago sem limites nem centro. A partir do significativo “ilha”, o ensaísta cubano vai compondo uma metáfora expansiva e em proliferação para explicar o Caribe como um espaço de bifurcações e paradoxos; um ponto de encontro do diverso, de superposição de imaginários, de colisão de culturas; um permanente fluxo de ideias e representações sociais. Assim, a cultura caribenha se apresenta para Benítez Rojo como um produto denso, assimétrico, entrópico, que se repete e vai para além das determinações geográficas e históricas.

O meta-arquipélago funciona como uma construção conceitual, um modelo que permite a Benítez Rojo explicar, mediante uma imagem visual, a unidade e a fragmentação, a multiplicidade e o jogo de relações que encontramos no Caribe. Nessa construção figurativa, o mar tem um papel crucial: ser o suporte que conecta esse fluxo de relações. Assim, o arquipélago funciona como um agrupamento de diversidades que o mar interliga numa grande rede transcultural. Essa ideia de Benítez Rojo pode explicar por que a insularidade para os caribenhos não é isolamento; ao contrário, é viagem, multiplicação e permanente abertura ao mundo. Dito com a eloquente metáfora que dá título ao livro de Ana Pizarro (2002), o Caribe é um arquipélago de fronteiras externas.

Entretanto, na cultura do Caribe, o arquipélago é também um modo de pensar o mundo. É nesse ponto que gostaria de referir o trabalho de Édouard Glissant, para quem pensar o arquipélago é uma maneira de opor-se ao pensamento sistêmico, é adotar uma perspectiva de transição e de errância. Segundo Glissant, o arquipélago instaura a relação, propõe o diverso, projetando um mosaico em movimento. Eis suas palavras:

O pensamento arquipelágico [*pensée archipélique*] se encaixa bem com a estampa de nossos mundos. Toma emprestada deles a ambiguidade, a fragilidade, a derivação. Admite a prática do desvio, que não é nem

fuga nem renúncia, [...] é sintonizar com essa parte do mundo que precisamente tem se estendido em arquipélagos, como diversidades em extensão que, não obstante, aproximam as margens e desposam horizontes (GLISSANT, 2006, p. 33).

Se o pensamento da homogeneidade tende à ortodoxia, ao fechamento e ao binarismo excludente, o pensamento do arquipélago aposta no relacional, revelando-se não como o outro do Ocidente, mas como uma lógica própria do Caribe.

Glissant aproxima o pensamento do arquipélago à ideia de mundos em permanente movimento transcultural. Essa percepção circulará em todo seu trabalho, articulando-se, por exemplo, ao discurso da antilhanidade, às propostas de uma poética da relação ou à ideia do diverso nas identidades rizomáticas (GLISSANT, 1981, 1990, 1995, 2006). Da mesma forma, em outros escritores caribenhos cuja obra está vinculada ao ensaio de reflexão identitária, percebem-se variações do insular assimiladas de maneira fecunda a seu discurso. Só como referência, pense-se na presença do insular no discurso da *créolité* (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993), ou na construção metafórica de Calibã (FERNANDEZ RETAMAR, 1971, 2000).

Se um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias para expressar (CHAUÍ, 2009, p. 9), podemos dizer neste ponto de conclusão que o insular funda e sustenta um repertório de poderosas representações que se atualizam a cada momento. No caso da literatura, ilhas e arquipélagos acompanham o devir histórico-literário, abrindo-se permanentemente a novas significações.

REFERÊNCIAS

BENÍTEZ ROJO, Antonio. **La isla que se repite**: el Caribe y la perspectiva posmoderna. Hanover: Ediciones del Norte, 1989.

BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. **Éloge de la créolité**. Paris: Gallimard, 1993.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Helder Godinho. Lisboa: Presença, 1989.

FERNANDEZ RETAMAR, Roberto. **Calibán**: apuntes sobre la cultura de nuestra América. México: Diógenes, 1971.

FERNANDEZ RETAMAR, Roberto. **Todo Calibán**. La Habana: Letras Cubanas, 2000.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Montreal: Université de Montreal, 1995.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Paris: Éd. du Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. **Poétique de la relation**. Paris: Gallimard, 1990. (Poétique III).

GLISSANT, Édouard. **Tratado del todo-mundo**. Barcelona: El Cobre, 2006.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEZAMA LIMA, José. Coloquio con Juan Ramón Jiménez. In: _____. **Analecta del reloj**. La Habana: Orígenes, 1953. p. 46-61.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: J. Montero, 1940.

PIÑERA, Virgilio. **La isla en peso**: un poema. La Habana: Tipografía García, 1943.

PIZZARRO, Ana. **El archipiélago de fronteras externas**. Santiago de Chile: Editorial de la Universidad de Santiago de Chile, 2002.

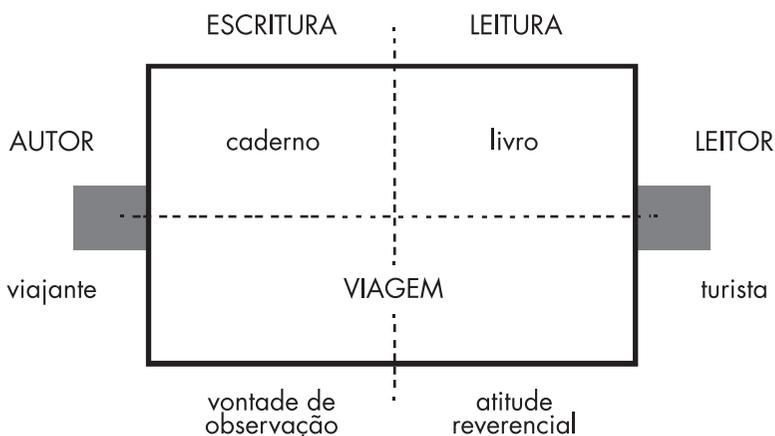
LITERATURA DE VIAGEM

Enric Bou

VER : Estado-Nação · Globalização · Império · Não lugar ·
Pós-Colonialismo, Colonialidade · Viagem · Zona de Contato.

A literatura de viagem descreve a viagem do autor a um lugar distante e estrangeiro, ou trata dos hábitos e costumes, da flora e da fauna de um lugar distante. O gênero “literatura de viagem” inclui a literatura de excursões, a literatura de exploração da natureza, a literatura de aventuras e os guias, assim como as narrações de visitas a países estrangeiros. Pode-se considerar que os diários de viagem, escritos que contam as experiências de um viajante, são um subgênero dos livros de viagem.

O livro de viagens [*travelogue*] é parasitário de outros gêneros: do poema épico (a *Odisseia*), do romance (o *Quixote*), do diário íntimo ou do livro de memórias. Não deve ser confundido com os guias turísticos, ainda que estes sejam com frequência textos de referência. O quadro a seguir mostra as diferenças entre autor e leitor; a transformação do texto de rascunho em livro, durante e através da viagem; de caderno de anotações em livro; e as diferenças de atitude entre aquele que escreve e aquele que lê, ou seja, a transformação do autor/viajante em leitor/turista. O gráfico insinua também uma das metáforas implícitas nesse gênero literário: a escrita e a leitura de um livro de viagens se tornam, por sua vez, uma outra viagem, junto com a vontade de observação do viajante e a atitude reverencial do leitor para com o protagonista da viagem.



A unidade singular do texto é determinada pelo fato de que a viagem constitui uma unidade de sentido no transcurso de uma vida. Assim, constatamos algumas variantes importantes com respeito a outros gêneros autobio-

gráficos e a outros textos de ficção: a importância do protagonista da viagem e das razões íntimas que conduzem o viajante a se afastar de seu mundo; as particularidades temáticas que imprimem força no início (a justificativa do motivo da viagem) e no seu encerramento (a valoração do que se aprendeu); alguns traços formais, como a tendência – consciente e confessa – ao plágio. É também característica a relação entre tempo-espaço e a reflexão metaliterária sobre o livro que se escreve, ou seja, a problematização do gênero.

O viajante adota uma atitude que é a do aventureiro, porque cumpre alguns dos requisitos analisados por Georg Simmel (1983, p. 13): “Mais exatamente, a forma mais generalizada de aventura é virar as costas à monotonia da vida”¹. No livro de viagens existe uma dialogia elementar que exerce um papel essencial: entre o livro que se constrói e o guia de viagem, mais prosaico, que serve como fonte de informação. Como explicou Jean Rousset (1986, p. 126): “Os viajantes contam com os guias, que eles citam, anotam e criticam de bom grado”². As leituras anteriores são citadas literalmente ou plagiadas. Algumas citações servem para provar a autenticidade da experiência (conversas, inclusão de documentos, citação dos próprios diários ou notas); outras invocam algum outro tipo de referencialidade, de tradição ou de intertextualidade (GROSS, 1989-1990, p. 231).

A combinação das duas fontes produz a alternância característica que ocorre no livro de viagens entre a primeira e a terceira pessoa. A relação entre tempo e espaço é característica: domina o presente, como nas anotações diárias e nas cartas, em razão da incerteza da aventura, do surgimento não programado de novas experiências. A unidade de medida, como no diário, é a duração do dia. O tempo é condicionado e fica submetido ao fator espacial, que é dominante, porque se trata do avanço na direção a um espaço novo. Isso implica uma atenção à mudança, sublinhando as diferenças percebidas entre o lugar que o viajante visita (de destino e passagem) e o lugar que ele conhece (ponto de origem e retorno).

O livro de viagens é um texto que se nutre de evidências reais, mas que ao mesmo tempo tem um sentido espiritual. Como escreveu Fussell, é um texto que se autentica a si mesmo pela constatação de realidades: po-

1 No original alemão: “Und zwar ist nun die Form des Abenteuers, im allerallgemeinsten: dass es aus dem Zusammenhange des Lebens herausfällt”. As citações de obras cujos originais estejam em inglês, francês ou alemão foram vertidas para o espanhol pelo autor deste verbete.

2 No original francês: “les voyageurs s'appuient sur des guides, qu'ils citent, qu'ils démarquent, qu'ils critiquent volontiers”.

vos distintos, barcos, trens, arquitetura, comida exótica. Ao mesmo tempo, segundo a convenção genérica, a viagem deve ser representada e tem que assumir um sentido, seja ele metafísico, psicológico, artístico, religioso ou político, mas sempre ético. Um livro de viagens é como um poema, já que dá um sentido universal a uma textura local (FUSSELL, 1980, p. 214).

O livro de viagens mais antigo que se conhece é o relato de um viajante egípcio anônimo do ano 1300 a.C. Heródoto viajou por Egito e África. Na China, os relatos de viagem de Fa-Hian (c. 400 d.C.) e de Shuman Hwui-Li descrevem os confins mais distantes do leste do império chinês. Em Roma, destaca-se Gaius Solinus (c. 250 d.C.). Na Idade Média, destaca-se Marco Polo (c. 1254-1324 d.C.), que viajou da Itália à China, e o viajante árabe Ibn Battuta (1304-1378 d.C.), que passou vinte e oito anos viajando por Espanha, Rússia, Índia, África, Egito e outros lugares. O frade Giordano de Sérac viajou à Armênia e à Índia e escreveu um relato das histórias que por lá escutou sobre o Extremo Oriente.

Um momento culminante para a escrita de viagens foi o Renascimento, quando se descobriu o hemisfério ocidental e surgiram mapas cada vez mais precisos e modernos instrumentos de navegação, que permitiram aos exploradores atingir lugares e efetuar descobrimentos cada vez mais longínquos. A existência de uma literatura de viagens medieval serviu de estímulo à expansão e colonização europeia. Às vezes o livro de viagens pode servir como um retrato sutil da própria sociedade, sob uma perspectiva aparentemente distanciada, aproveitando a deformação introduzida pela observação de realidades muito diferentes e que não são bem compreendidas. Dois exemplos: as *Lettres persannes* de Montesquieu e o *Candide* de Voltaire, obras de filósofos que analisam em profundidade a própria sociedade refletida no espelho imaginário, e aparentemente neutro, dos problemas de civilizações supostamente primitivas.

A literatura de viagens pós-colonial se opõe à literatura tradicional de viagens, notoriamente eurocêntrica. As viagens sob uma perspectiva eurocêntrica produziam uma escrita essencialmente colonial. Em contrapartida, textos como os de V. S. Naipaul, Pico Iyer ou Pankaj Mishra articulam um sentido de descentramento em relação à Europa, à América do Norte, ao imperialismo e à globalização. Tem sido importante a contribuição teórica de Mary Louise Pratt (1992, p. 6), que desenvolveu o conceito de “transculturção”, demonstrando como as culturas metropolitanas foram transformadas

pela influência da periferia. Pratt lê a escrita da História Natural como uma forma particular da literatura de viagens que facilita a vigilância territorial, a apropriação dos recursos e o controle administrativo. Também são úteis conceitos como “zona de contato” [*contact zone*], em que visitantes e visitados se chocam e se enfrentam entre si, “com relações altamente assimétricas de dominação e subordinação, como o colonialismo, a escravidão ou as sequelas de ambos” (PRATT, 1992, p. 4)³; e a noção de “anticonquista” [*anti-conquest*], que se refere a “estratégias de representação mediante as quais os sujeitos europeus fazem por assegurar a sua inocência no exato momento em que afirmam a hegemonia europeia” (1992, p. 7)⁴. O protagonista da luta contra a conquista é uma figura masculina, “cujos olhos imperiais ficam passivamente à espreita e se apossam” dos espaços e corpos a colonizar (p. 7)⁵. O principal objetivo de Pratt foi a reavaliação da “história vasta, descontínua e sobredeterminada da construção imperial de significados” (p. 4)⁶. Assim, descoloniza-se o conhecimento em um acentuado compromisso com o descentramento do olhar ocidental e um reposicionamento da relação entre centro e periferia.

Um modelo seguinte do livro de viagem é aquele que relata viagens efetuadas por viajantes românticos alemães, franceses e ingleses que descobrem a Andaluzia, por exemplo, inspirados pela busca de novos conhecimentos e movidos pela atração por destinos longínquos. Entre os livros de viagens se destacam muitos que foram escritos em prosa na época romântica. Os românticos tinham muito interesse pelo pitoresco e pelo singular, além de serem apaixonados pela natureza. Ansiavam por estudar as cores locais e os climas e por representá-los em suas obras de ficção. Além disso, as viagens deram ao escritor romântico o desejo de fuga dos limites de seu eu. As viagens de Goethe à Itália (1786-1788), por exemplo, foram muito influentes.

Outro modelo do livro de viagem europeu (incluindo-se os de viajantes espanhóis e portugueses, entre outros) prefere descobrir o exótico em casa, no próprio país, interessado na redescoberta das ruínas medievais, que

3 No original inglês: “often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths”.

4 No original inglês: “strategies of representation whereby European bourgeois subjects seek to secure their innocence in the same moment as they assert European hegemony”.

5 No original inglês: “whose imperial eyes passively look out and possess”.

6 No original inglês: “the vast, discontinuous and over-determined history of imperial meaning-making”.

sempre foram um grande atrativo para os românticos. Um bom exemplo é a obra *Viagens na minha terra*, de Almeida Garrett (1846). No século XX, produziu-se um aumento nos relatos de viagens a lugares próximos e conhecidos, que nos últimos anos incluem aqueles que, via Marc Augé, conhecemos como “não lugares”. Esses livros reinventam um gênero literário e fazem com que observemos com novos olhos a experiência da viagem.

Nas literaturas catalã e espanhola contemporâneas, em razão da censura interna e do distanciamento das principais tendências culturais europeias, os livros de viagem dos anos 60 do século passado tinham um sentido crítico e social. Esta foi uma forma de se introduzir a crítica social e o comentário sobre a situação política a partir da observação de uma realidade atrasada. São livros sobre viagens que exploram lugares familiares, mas que são muitas vezes desconhecidos, denunciando e investigando situações que a maioria das pessoas preferiria esquecer (BOU, 2013).

Particularmente desde os anos oitenta do século XX, pode-se detectar uma tendência de exploração das realidades próximas, nas quais a vida cotidiana é explorada. Vivemos num mundo da sobremodernidade regido pela instantaneidade, a ditadura do presente. A distinção entre “nós” e “eles”, entre aqui e lá, tornou-se difusa, o que cria dificuldades para nossa percepção da realidade. Com a diluição de fronteiras imposta pela globalização, é mais difícil distinguir claramente entre centro e periferia. O problema em uma etnologia do “aqui” é que os relatos de viagem ainda devem se ocupar de “outros lugares”, mas esse “outro lugar” não pode ser percebido como um objeto singular, diferente ou exótico. Esses viajantes adotam uma atitude excêntrica, entendida como um afastamento do centro, algo característico de qualquer viagem. Mas os viajantes se afastam de uma outra centralidade, a do próprio gênero do livro de viagens, estabelecendo outra forma codificada de viajar e de escrever sobre a experiência.

Tais viajantes não enfrentam as múltiplas dificuldades de difícil compreensão da geografia, idioma, cultura e costumes, que é o estado de espírito do viajante comum que vai a um lugar distante e desconhecido, onde ele se limita apenas a comunicar que não sabe nada, que está desorientado. As características negativas que impedem e complicam as viagens tradicionais tornam-se vantagens na viagem para os “não lugares”, que são as cenas da vida cotidiana.

Tradução do espanhol por Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé

REFERÊNCIAS

BOU, E. “Bienvenidos a ninguna parte”: viajes a no-lugares. In: CANNAVACCIUOLO, M.; A. ZAVA, A. (Ed.). **Scritture plurali e viaggi temporali**. Venezia: ECF, 2013. p. 111-136.

FUSSELL, P. **Abroad**: British literary traveling between the wars. Oxford: Oxford U. P., 1980.

GROSS, I. G. Stendhal, travel writing, and plagiarism. **Nineteenth-Century French Studies**, v. XVIII, n. 1-2, p. 231-235, 1989-1990.

PRATT, M. L. **Imperial eyes**: travel writing and transculturation. London: Routledge, 1992.

ROUSSET, J. Lecture d'un ville: les guides de Rome au XVIIIe siècle. In: _____. **Le lecteur intime**: de Balzac au journal. Paris: J. Corti, 1986. p. 125-138.

SIMMEL, G. Das abenteuer. In: _____. **Philosophische kultur**. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1983. p. 13-26.

LUGAR, LOCALIZAÇÃO

Sara Novaes Rodrigues

VER : Deslocamento · Espaço · Migração · Não Lugar · Nômade ·
Origem, Começo · Pertencimento.

Numa época em que os deslocamentos dos povos se tornam mais constantes e as atenções se voltam para os efeitos dessa movimentação sobre os agrupamentos sociais, o conceito de lugar ganha importância no cenário cultural de praticamente todos os países.

Para o antropólogo francês, Marc Augé, “um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico”; é também “o lugar do sentido inscrito e simbolizado, o lugar antropológico”, que contém “a possibilidade dos percursos que nele se efetuam, dos discursos que nele se pronunciam e da linguagem que o caracteriza” (AUGÉ, 1994, p. 73). Pertencer a um lugar e estar em sintonia física e emocional com as pessoas que ali habitam é necessidade do ser humano. Segundo Helena Callai, o lugar

[...] é um espaço construído como resultado da vida das pessoas, dos grupos que nele vivem, das formas como trabalham, produzem, como se alimentam e como fazem/usufruem o lazer. É portanto cheio de história, de marcas que trazem em si um pouco de cada um. É a vida de determinados grupos sociais, ocupando um certo espaço num tempo singularizado. Considerando que é no cotidiano da própria vivência que as coisas vão acontecendo, vai se configurando o espaço e dando feição ao lugar. Um lugar que é um espaço vivido, de experiências sempre renovadas, o que permite que se considere o passado e se vislumbre o futuro. A compreensão disto sempre resgata os sentimentos de identidade e de pertencimento (CALLAI, 2004).

Para indígenas e etnólogos, o lugar sugere uma origem quando, na verdade, lembra Marc Augé (1994), as migrações e recomeços são contínuos. Mesmo assim, afirma ele, “o dispositivo espacial é, ao mesmo tempo, o que exprime a identidade do grupo (as origens do grupo são, muitas vezes, diversas), mas é a identidade do lugar que o funda, congrega e une” (p. 44). Para o antropólogo, o “grupo deve se defender contra as ameaças externas e internas para que a linguagem da identidade conserve um sentido” (p. 45). Porém alerta ainda que: “A fantasia do lugar fundado e incessantemente refundador não passa de uma semifantasia”, já que o mito pode ajudar (a proteger a terra, a defender das dificuldades), ou não, uma vez que “narrativas de fundação”, na África, por exemplo, são, sobretudo, “narrativas de guerra e de fuga” (p. 46-47).

Entre as muitas definições do termo “lugar” encontradas no *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2001, p. 1.789-1.790), destacam-se, inicialmente: “país, cidade povoação, região não especificada”. Em segunda definição, informa: “área de limites definidos ou indefinidos”. Ao comparar espaço e lugar, Stuart Hall (2001, p. 72-73) argumenta que “Os lugares permanecem fixos; é neles que temos ‘raízes’. Entretanto, o espaço pode ser ‘cruzado’ num piscar de olhos – por avião a jato, por fax ou satélite”. Também apontando a especificidade do lugar em relação ao espaço, Luci Collin (2005, p. 11) afirma sobre o poeta *beat* Gary Snyder: “Tendo crescido numa fazenda no estado de Washington, desde cedo Snyder teve consciência do seu lugar no espaço”.

Em terceira definição dicionarizada, encontramos: “parte do espaço que ocupa ou poderia ocupar uma coisa, um ser animado” (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1.789). Segundo Collin (2006, p. 11): “O lugar é você, é a parte primeira deste conhecimento maior do eu. O seu lugar real – mesmo que seja um lugar industrializado e poluído – se liga ao mundo, à ética maior do mundo”. Gostamos de pensar que temos o nosso lugar no espaço, uma proteção contra as investidas da vida e contra os deslocamentos dos grupos que, fugindo de guerras, pobreza ou falta de oportunidades sociais, os obrigam a enfrentar a necessidade de fazer do novo e do provisório o seu outro lugar.

Em estudo sobre migração, a antropóloga Rosi Braidotti (2002) define o lugar como ponto de partida para novos movimentos migratórios. Acrescenta, ainda, que esse lugar também pode ser qualquer ponto provisório que ofereça algum conforto para aqueles que, vítimas dos deslocamentos muitas vezes impostos, não pertencem mais a lugares convencionais: “os sem teto que vivem em aeroportos [...] enfatizam a importância do lugar, para determinar que sentido, se algum existe, pode ser dado à noção de mobilidade” (p. 14). Ainda segundo Braidotti (p. 11), é preciso não esquecer que essas pessoas nômades, em trânsito, vieram de algum lugar e que, mesmo temporária ou permanentemente afastados, guardam em si a ideia de origem e de pátria. Nesse sentido, comenta que “Stuart Hall teme um modismo na utilização do termo [nomadismo] que pode despersonalizar os sujeitos nômades e ignorar seus lugares históricos específicos”. Já para Pierre Ouellet, o fato é que: “Os lugares do homem não são mais fixos nem protegidos. O homem vive *desabrigado*. Ele não tem mais lugar próprio onde se sinta ‘em casa’” (2005, p. 1, grifo do autor).

Em literatura, o conceito de lugar é importante para a análise de obras, especialmente as de ficção. No entender de Ian Watt (2010, p. 34-35), “os procedimentos narrativos de um romance” permitem “uma imitação mais imediata da experiência individual situada num contexto temporal e espacial”. Para John Barth, “quando o *lugar* está no centro da imaginação do bom escritor, é porque aquele lugar tornou-se uma metáfora para interesses maiores” (1997, p. 127, grifo ao autor).

Em sua obra *The role of place in literature*, Leonard Lutwack diz que o crítico literário vê o lugar como “a própria matéria da literatura” (1984, p. 27)¹. Ressalta que “o fato de um lugar existir não tem, por si mesmo, valor literário; levar o leitor a aceitar a factualidade do lugar, sim” (p. 27). O que conta, continua o crítico, “é o poder da representação que o autor faz das propriedades do lugar” (p. 30), não importando se esse lugar é real ou não, o que nos faz lembrar da Macondo de Gabriel García Márquez. E Lutwack complementa: “cada gênero estabelece para si a proporção de literariedade e simbolismo no tratamento que dá ao lugar”, e sua credibilidade é “determinada pela resposta subjetiva das pessoas, de acordo com sua herança cultural, sexo, ocupação e características pessoais” (p. 34-35).

Outro ponto a ser considerado quando se pensa em literatura é o *locus* de enunciação ou de elocução: ponto espaço/temporal, geográfico ou idealizado, de onde se enuncia algo, local onde forma e sentido se complementam para que o sujeito se faça ouvir/entender. O que não se pode esquecer é que, se a arte de escrever é “criação solitária” e envolve “uma ‘psicologia’ dos personagens e uma ‘psicologia’ do autor, axiada sobre o tema da ‘inspiração íntima’, devendo brotar das profundezas do indivíduo-autor” (ALBERTI 1991, p. 70), o entendimento sobre o lugar de enunciação torna-se importante para a produção de conhecimentos que visem aos estudos sobre narrativa, personagens e até mesmo autoria. Pois, como ensina Evando Nascimento: “Esse lugar disperso da enunciação constitui toda a riqueza autoral, e por mais que sua morte tenha sido encenada, com justos motivos, nas últimas décadas, ele sobrevive à sua própria ruína” (2011).

Para os estudiosos das migrações, deslocamentos e discursos marginais, entre outros, é impossível negar a importância que o tempo e o lugar em que se produz um determinado discurso tem para o entendimento das

1 As citações de obras cujos originais estejam em língua estrangeira foram traduzidas para o português pela autora.

razões do sujeito. Sabe-se que é essencial para aquele que se afasta de seu país reconhecer que seu lugar de enunciação é marca de sua identidade. “Se perco meu lugar de enunciação, não posso mais falar. Eu não falo, logo, não existo” (TODOROV, 1999, apud HELLER, 2007, p. 1). Segundo Dominique Maingueneau (1998, p. 53), quando falamos, refletimos o mundo que encerra a nossa fala. Assim sendo, o estudo sobre o *locus* (local, tempo, gênero, raça, entre outros) de onde o sujeito emite o seu discurso cria a possibilidade de determinação das causas que levam à verbalização de sua fala, sua narrativa etc. “Sempre situadas diferentemente nos sistemas de dominação, de privilégio e de exclusão, narramos a partir de um lugar (tanto no sentido literal quanto no metafórico, quero dizer, como imaginado, político, mental, etc.” (COSTA, 1994/1995, p. 139).

A consciência política do lugar de onde se fala remete ao pensamento feminista contemporâneo. Segundo Cláudia de Lima Costa (1994/1995, p. 133), “identidade feminista é lugar de enunciação situado nas margens, interstício, lugar poroso, indefinido”. Em seu artigo “Notes toward a politics of location” (1984), Adrienne Rich introduziu nos estudos feministas a noção de *location*, visto como o local específico de onde alguém possa “falar com autoridade como mulher” (1984, p. 213). De acordo com sua proposição, a mulher deve usar sua fala como “um ato consciente de atenção” a seu próprio lugar e aos múltiplos lugares ocupados por outras mulheres (p. 214). Promove-se, dessa forma, um “processo que permita que mais mulheres falem [...] não como paradigmas para as ‘mulheres’, mas como um ‘lugar de localização’ [*place of location*]”, ou seja, sempre a partir de um lugar ou posição identitária própria, que cruza os eixos social, político, religioso, racial, sexual etc., e não como padrão universalizante (p. 214). Para Rich, localizar a mulher em seu corpo significa mais do que vê-la apenas como um ser com características femininas; significa reconhecer os lugares para onde esse corpo a levou e os lugares aos quais ele impediu que fosse. É necessário que a mulher tenha consciência do “ponto de localização” em que se encontra para que assuma a responsabilidade sobre ele (p. 215-216, 219).

Uma noção relacionada tanto ao “local de enunciação” linguístico quanto ao “ponto de localização” feminista surge com Donna Haraway e seu conceito de “conhecimento situado” [*situated knowledge*]. Haraway argumenta que o conhecimento é algo sempre parcial, localizado e que envolve poder. Ter consciência disso permitirá à mulher conviver “numa relação crí-

tica, real e melhor consigo mesma e com todas as outras práticas de dominação, [assim como com] as partes desiguais de privilégio e opressão que formam todas as posições” (HARAWAY, 1988, p. 579).

Em síntese, a noção de lugar se expande quando é colocada sob as lentes dos estudos contemporâneos e quando tem como pano de fundo as grandes transformações pelas quais as fronteiras geográficas passam na contemporaneidade. Surgem, então, novas rotas de análise que demandam o escrutínio dos novos ângulos sob os quais a ficção abriga a história e informa sobre as transformações que afetam o sujeito em sua relação com as sociedades. Seja provisório, seja permanente, berço ou destino, o lugar que abriga esse sujeito, ou ponto de onde ele verbaliza seu pensamento, merece o olhar cuidadoso daquele que percorre os caminhos da análise da obra literária.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 66-81, 1991.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução de M. Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1994.

BARTH, John. **The Friday Book**: essays and other nonfiction. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. Tradução de Roberta Barbosa. **Labrys: Estudos Feministas**, n. 1-2, jul./set. 2002. Disponível em: <www.unb.com.br/ih/his/gefem>. Acesso em: 20 fev. 2013.

CALLAI, Helena. O estudo do lugar como possibilidade de construção da identidade e pertencimento. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 16-18 set. 2004, Coimbra. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/HelenaCallai.pdf>>. Acesso em: 07 abr. 2013.

COLLIN, Luci. A real medida das coisas. In: SNYDER, Gary. **Re-habitar**: ensaios e poemas. Rio de Janeiro: Azougue, 2005. p. 9-12.

COSTA, Claudia de Lima. Situando o sujeito do feminismo: o lugar da teoria, as margens, e a teoria do lugar. **Travessia: Revista de Literatura**, Florianópolis, n. 29-30, p. 123-160, ago. 1994/jul. 1995.

FIGUEIREDO, Luís Claudio. Prefácio. In: KANAAN, Dany Al-Behy. **Escuta e subjetivação: a escritura de pertencimento de Clarice Lispector**. São Paulo: Educ, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, Fall 1988. Disponível em: <<http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Haraway,%20Situated%20Knowledges.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

HELLER, Barbara. Do silêncio à enunciação: formação de identidades nas narrativas de Moacyr Scliar. **Rumores: Revista Online de Comunicação, Linguagem e Mídias**, São Paulo, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/Rumores/article/view/51095>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LUTWACK, Leonard. **The role of place in literature**. Nova York: Syracuse University Press, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Tradução de Márcio Venício Barbosa e Emília Amarante Torres Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

NASCIMENTO, Evando. Retrato do autor como leitor [Conferência realizada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Ufes]. Vitória, 06 out. 2011.

OUELLET, Pierre. As palavras migratórias [L'ésprit migrateur]. Tradução de Luciano P. Moraes. **Cadernos PPGL/Furg**, Rio Grande, n. 7, jun. 2012. (Série Traduções).

RICH, Adrienne. Notes toward a politics of location [Lecture at First Summer School of Critical Semiotics; Conference on Women, Feminist Identity and Society]. Utrecht, 1984. Disponível em: <<http://people.unica.it/fiorenzoiuliano/files/2014/10/Adrienne-Rich-Notes-Toward-a-Politics-of-Location.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2014.

SNYDER, Gary. **Re-habitar**: ensaios e poemas. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

WATT, Ian. **A ascensão do romance**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

METRÓPOLE

Lícia Cristina Dalcin de Almeida

VER : Cosmopolitismo · Estado-Nação · Império · Pós-Colonialismo,
Colonialidade.

Metrópole, em sentido amplo, refere-se, ao menos em vernáculo atualizado e não terminológico¹, a um tipo específico de formação urbana que se caracteriza principalmente pela densidade populacional elevada e pela complexidade sociocultural. Nessa medida, a metrópole contrasta com formações urbanas menores, ditas “cidades de interior” ou “províncias”, e, em relação a elas, a metrópole figuraria como a sede-capital, ou o lugar onde estariam concentradas as principais atividades econômicas, sociais e culturais de uma nação. Em tal acepção, a metrópole haveria de formar, em sua complexidade estrutural, o *modus vivendi* de todas as demais formações urbanas que estariam à mercê de seus resultados nos âmbitos econômico, social e cultural. Assim, temos a metrópole no entendimento comum: a cidade grande, a “civilização”, o espaço da moda, do emprego, do lazer, das ideias, da experiência cultural, da ciência, do cosmopolitismo.

No entanto, na esfera terminológica dos estudos pós-coloniais que caracterizam as Ciências Sociais do último século, entende-se *metrópole* como a sede do colonizador – sentido em que contrasta com *colônia*. A metrópole é, nessa acepção, a formação cultural primeira ou original (de uma agora nação constituída em seus sintomas sociais e culturais), que deverá ser, por força de relações de poder ou por imposição adquirida por meios bélicos, o modelo de ações e de discursos de todo o universo colonial. Aqui a metrópole não se restringe a dimensões municipais ou necessariamente territoriais: essa é a metrópole que pode bem ser tanto uma cidade quanto um país. Fanon, ao se referir àquilo que chama de metrópole, refuta qualquer conceito que divirja da oposição entre ela e a colônia: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (2008, p. 34).

É certo, portanto, que Fanon toma o conceito de metrópole associado à ideia de “sede do colonizador”, em que a cidade é menos um espaço geográfico do que uma alusão ao território em que se instalam os que detêm o poder, como a Europa comparada ao coletivo colonial, ou “não Europa”. Tal sentido atribuído à metrópole parece negativo, dada a investida violenta em que consiste o processo de colonização, similar a modelos que envolvem dominação, guerra e pilhagem, por exemplo. Também sob essa acepção,

1 O não terminológico diz respeito à caracterização comum do vocábulo “metrópole” no léxico do idioma português, sem compromisso com qualquer ciência ou linha de pesquisa.

associada ao processo de dominação, aparece a metrópole em Sérgio Buarque de Holanda, que, referindo-se às obras que a metrópole (Portugal) desenvolveria na colônia (Brasil), escreve: “Não convinha que aqui se fizessem grandes obras, ao menos quando não produzissem imediatos benefícios. Nada que acarretasse maiores despesas ou resultasse em prejuízo para a metrópole” (1984, p. 86).

Em se tratando de questões associadas à guerra, em que impera a figura do outro/inimigo, e à artificialidade com que se produz a convivência metropolitana, especialmente na esfera da exploração do trabalho, a ficção engendrou alegorias elementares para o entendimento da metrópole dominadora em sua sistematização determinista, a qual destoa do próprio caráter cosmopolita que lhe é atribuído (e que sugere uma pluralidade complexa e indeterminável nas relações humanas). Um exemplo no cinema é *Metrópolis* (Fritz Lang, 1927). A respeito de produções cinematográficas da categoria de *Metrópolis*, inclusive dela própria, escreve Rogério Azize que tais filmes

criticavam [...] o modelo produtivo que vai sendo estabelecido a partir da Revolução Industrial, especialmente no que se refere à racionalização do trabalho em linhas de montagem, modelo este que ganha acabamento e tom de ciência na tradição taylorista e fordista, [e] tornaram-se clássicos importantes na história do cinema. [...] Nestes filmes, o inimigo é a desumanização do trabalho encarnado no uso de máquinas, no trabalho impessoal e repetitivo, recortado e racionalizado das linhas de produção. Com humor ou toques de ficção científica, apresentam uma versão caricatural da rotina de trabalho nas fábricas. Os operários, separados das etapas criativas da produção, movem-se ao ritmo da esteira, que, por sua vez, se move ao ritmo ditado pela gerência (AZIZE, 2009, p. 81).

O inimigo assim se afirma na artificialidade combativa e opressora que compõe a metrópole. Em *Metrópolis*, especialmente, não há racionalidade nos operários, os quais antes *funcionam* do que *vivem*. A atmosfera do filme também ganha brilho metálico para exaltar o poder de uma modernidade metropolitana que estaria à espreita para transformar em máquina o trabalhador – e o ser humano, de modo geral. Nesse sentido, essa metrópole sugere um modelo moderno de dominação ou de escravização à maneira do processo bélico que gerou metrópole e colônia, no que tange à dualidade dominador/dominado.

Mesmo após encerrado o conflito e libertas as colônias, a metrópole aí permanece como tal, como “sede do poder”, buscada avidamente inclusive por todos os que mais ferozmente se dispõem a criticá-la – ainda está a Europa (por exemplo) no centro da busca da intelectualidade dos nativos da colônia; na metrópole, inclusive, desenvolvem-se estudos contra a própria metrópole. Isso ocorre porque, apesar do peso cultural de cidade dominadora ou “cidade dos dominadores”, a metrópole, como cidade-mãe, dada a sua origem, remete ao universo de referência da vida urbana. É na metrópole (aqui tomada como “grande centro urbano”) que se podem perceber, ao menos com mais intensidade ou clareza, os sintomas culturais de uma região, de um estado, de um país, ainda que tais sintomas se caracterizem pela mistura ou pela falta de identidade. Assim, a metrópole, de um modo ou de outro, tornar-se-á, para a maioria dos aspirantes à civilização (no sentido comum do termo) um ponto de chegada – ou um modelo.

De qualquer modo, é na metrópole que se dá o aglomerado de vozes, pois ela, mesmo em ambas as acepções demonstradas, é o nicho urbano onde se unem à maneira do caos (como uma conjunção desordenada de espaço e tempo) as impressões de cada indivíduo e/ou grupo social (nativo, turista, jovem, estudante, pobre, rico etc.). Lembrando Maffesoli (1962, p. 91-97), convém ressaltar que no universo metropolitano a tipicidade é fragmentada de modo a fugir de si mesma em busca de uma “universalidade”, diferente do que há em núcleos provincianos, em que o “típico” é exaltado e celebrado como um “troféu de família”. É notável, portanto, que Paris, Roma e Londres apareçam, ao longo da História, como referências metropolitanas culturais (especialmente a primeira). O indivíduo “intelectualizado” ou “civilizado” tem procurado uma universalidade cosmopolita que acredita encontrar apenas nos denominados núcleos metropolitanos.

REFERÊNCIAS

AZIZE, Rogério Lopes. Desemprego executivo: a crítica ao terceiro espírito do capitalismo no cinema contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 24, n. 69, fev. 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 17. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

MAFFESOLI, Michel. Sociedades complexas e saber orgânico. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 91-97, jan./mar. 1962.

METRÓPOLIS. Direção de Fritz Lang. Produção de Erich Pommer. Berlim: Universum-Film AG, 1927. DVD.

MIGRAÇÃO, MIGRÂNCIA

María Rocío Cobo Piñero

VER : Deslocamento · Des-Re-Territorialização · Estado-Nação · Exílio ·
Nômade · Origem, Começo · Periferia · Pertencimento ·
Pós-Colonial · Transnacional.

Migrar é perder a língua e a casa, ser rejeitado por outros, tornar-se invisível, ou ainda pior, um alvo.

Salman Rushdie (1992, p. 210)¹

Do vocábulo latino “migrare” (mudar de residência), a migração se define como um fenômeno demográfico que implica o deslocamento de um grupo de pessoas de um lugar de origem a outro de destino. Bem antes da expansão europeia a partir do século XV, e com crescente intensidade desde então, a migração e os deslocamentos dos povos vêm sendo uma constante: “movimento e migração [...] são as condições de definição sócio-histórica da humanidade” (GOLDBERG, 1994, p. 55). Para desentranhar os matizes do termo, faz-se necessária uma análise histórica dos motivos pelos quais as pessoas migram, bem como dos “legados do Império” que se tornam visíveis na pobreza, no subdesenvolvimento e na falta de oportunidades, fatores que podem forçar as pessoas a migrar (HALL, 2003, p. 28). Os elementos constitutivos da migração têm sido objeto de uma variedade de estudos que se interessam pelo deslocamento, pelas identidades em trânsito e pela migrância como metáfora da pós-modernidade².

Como afirma Salman Rushdie (1992, p. 17), “a migração constitui uma das metáforas mais ricas de nossa época”. Com essa ideia em mente, Rushdie delineou os elementos distintivos do “escritor migrante”, isto é, aquele que se encontra fisicamente distante de seu país natal e que, levado pela nostalgia e pelo desejo de recuperar uma origem perdida, “cria ficções, não cidades ou vilas de verdade, mas outras invisíveis, pátrias imaginárias” (1992, p. 10). O mencionado escritor se refere também ao “ato de migração” de autores que, sem se deslocarem de seu país nativo, se veem forçados a reinventar-se e migrar, metaforicamente, “de uma individualidade antiga até uma nova”, já que a “experiência de desenraizamento, de separação e de metamorfose” faz parte da “condição migrante” (1992, p. 280).

A relação metafórica estabelecida entre a migração como fenômeno social (migração/emigração) e as experiências de deslocamento dos sujeitos

1 As citações de obras cujos originais estejam em língua estrangeira foram traduzidas pela autora.

2 Usa-se o termo “pós-modernidade” entendido como um estilo de pensamento da época contemporânea que duvida das “noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade” (EAGLETON, 2003, p. vii).

contemporâneos deu lugar ao neologismo “migrância” (OLIVIERI-GODET, 2010, p. 190). Iain Chambers foi um dos primeiros a utilizar a ideia de migrância como fio condutor de sua obra *Migrancy, identity and culture* (1994), visando analisar os efeitos da migração nas identidades e nas culturas de nosso presente, em constante mutação. O “Terceiro Mundo” deixa de estar “lá” para situar-se no “aqui” das cidades dos países ocidentais, onde se misturam línguas, culturas, histórias e religiões, fato que desestabiliza fronteiras e saberes (1994, p. 3-5). De forma simbólica, Pierre Ouellet considera a “migrância identitária” inerente à subjetividade contemporânea, fundada nas mobilidades identitárias dos sujeitos e não na estabilidade do eu (2003, p. 24).

Influenciado por Paul Ricoeur, Ouellet afirma que as “sensibilidades estéticas da migrância” caracterizam essa época pós-colonial, globalizadora e intercultural, já que as fronteiras temporais e espaciais deixam de ser fixas e herméticas; “os lugares físicos, e psíquicos, como as temporalidades, memorialísticas e históricas, não têm mais limites”, o que produz tensões e fragmentação entre os diferentes componentes e os sujeitos (2003, p. 21). Além da fragmentação, o migrante pós-moderno sente a perda do lugar abandonado e se vincula ao local receptor de um modo “hiper-real”, já que “sempre vai sentir-se em trânsito, entre dois mundos”, experiência que provoca “estranhamento cultural, social e existencial” (TRIGO, 2000, p. 276-277).

Desde o surgimento da chamada “literatura migrante” ou “escrita migrante” no contexto de Quebec nos anos 1980, esses termos vêm sendo usados para designar tanto a produção literária construída a partir da perspectiva do (i)migrante quanto o processo migratório (simbólico) vivido pelo escritor durante o ato de escritura³. Esta última acepção supera o critério étnico e geopolítico para se deter em como o discurso literário proporciona ao sujeito uma vivência de alteridade, desconstruindo e reconstruindo sucessivamente os dados da própria experiência (OUELLET, 2003, p. 10).

Néstor García Canclini destaca a relevância das “migrações multidirecionais” como fator determinante para relativizar o maniqueísmo do paradigma binário das relações interculturais, assim como para enxergar a nova conformação dos espaços urbanos pós-modernos:

3 Para um estudo detalhado sobre “literaturas migrantes”, ver Figueiredo (2012, p. 225-260). A revista *Aletria* (2012) publicou um volume dedicado às “Migrações literárias”, que apresenta, a partir de diferentes ângulos, o “imaginário do deslocamento” que conforma o panorama artístico de nossos dias.

A internacionalização latino-americana se acentua nas últimas décadas, em que as migrações não abrangem apenas escritores, artistas e políticos exilados, como ocorreu desde o século passado, mas populações de todos os estratos [...]. Não é por acaso que a reflexão mais inovadora sobre a desterritorialização esteja se desenvolvendo na principal área de migrações do continente, a fronteira do México com os Estados Unidos (GARCÍA CANCLINI, 2000, p. 311-312).

Nesse contexto, áreas de migrações como Tijuana, no México, são “laboratórios interculturais” onde se reelaboram as definições de identidade e cultura a partir da “experiência fronteiriça” (GARCÍA CANCLINI, 2000, p. 322, 324). De forma similar, Sandra Ponzanesi estuda a “cartografia migrante” da Europa e observa que, como a migração contemporânea tem reformulado as identidades europeias e a porosidade dos espaços, “pode-se dizer que as grandes narrativas dos antigos centros metropolitanos europeus estão sendo interrompidas e descentradas pelos movimentos das pessoas entre múltiplas localizações” (2005, p. 3). Esse fenômeno migratório multifacetado obriga a revisar as definições tradicionais de identidade, nação, periferia, centro e classe social.

Por outro lado, o que diferencia o migrante do nômade e do exilado é que o primeiro tem um destino claro: “o itinerário clássico do migrante é composto por lugares fixos: da ‘casa’ para os países ‘anfitriões’, em uma série de deslocamentos consecutivos” (BRAIDOTTI, 2002, p. 10). Rosi Braidotti assinala também as questões de gênero envolvidas nos processos migratórios e assegura que o papel da mulher no país de destino é usualmente de “guardiãs reais da cultura originária de casa” (2011, p. 57). Por sua vez, Carole Boyce Davies (1994) aponta, além do gênero, questões de raça e nacionalidade ao considerar a “subjetividade migrante” das escritoras negras (afrodescendentes), marcadas por “múltiplas localizações”. Por esse motivo, é preciso atentar para a pluralidade de identidades da mulher negra e de suas experiências migratórias da África para outras partes do mundo, como forma de desestabilizar categorias limitadoras e reducionistas de pertença nacional, geográfica ou étnica (DAVIES, 1994, p. 3).

Um âmbito de estudo de emergência recente é a “migração transgênero”, que não só explora os deslocamentos territoriais e físicos, mas também relaciona o movimento inerente à migração com os processos bioló-

gicos das pessoas transgênero e com a mobilidade das identidades sexuais (COTTEN, 2012, p. 3). O conceito de “sexualidades migrantes” é uma outra expressão utilizada no intuito de sublinhar o devir das identidades sexuais e escapar aos dualismos socioculturais e heteronormativos, abrindo espaço aos estudos *queer* (MAFFÍA, 2003).

No debate contemporâneo, James Clifford (1997) e Edward Said (1994), entre outros, alertam sobre o perigo de se banalizar o conceito de migração e reduzi-lo a uma simples metáfora intelectual, sem considerar as questões sociopolíticas envolvidas nos processos de deslocamento. Said declara, a esse respeito, que o século XX foi “o século das migrações e vidas mutiladas”, tendo produzido o maior número de refugiados, migrantes, pessoas deslocadas e exilados da história, como resultado das “tensões, irresoluções e contradições em territórios que se sobrepõem no mapa cultural do imperialismo” (1994, p. 332).

A maioria dos estudos mencionados identifica a migração com a multiplicidade de identidades em trânsito e refere-se a esse fenômeno social como símbolo do mundo transnacional contemporâneo. Na opinião de Mary Louise Pratt, a crescente “corrente migratória” das ex-colônias em direção às antigas metrópoles coloniais europeias, e vice-versa, deveria contribuir para “descolonizar o conhecimento” eurocêntrico e patriarcal, em favor de uma pluralidade epistemológica (2008, p. 3). O pano de fundo normativo da “imobilidade (‘casa’ e ‘aqui’)” frente à “mobilidade (‘em outro lugar’ e ‘fora’)” não serve mais como base da ordem geossocial do mundo, nem como critério de cidadania e pertença (2008, p. 243). Neste mundo pós-colonial, os sujeitos migrantes devem ser protagonistas de suas histórias, em sua própria voz.

REFERÊNCIAS

ALETRIA: Revista de Estudos de Literatura, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, 2012. Tema especial: Migrações literárias.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. **Labrys: Estudos Feministas**, Brasília, v. 1-2, p. 1-16, dez. 2002.

BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory**. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2011.

CHAMBERS, Iain. **Migrancy, culture, identity**. New York: Routledge, 1994.

CLIFFORD, James. **Routes: travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

COTTEN, Trystan. **Transgender Migrations: the bodies, borders, and politics of transition**. New York: Routledge, 2012.

DAVIES, Carole Boyce. **Black women, writing, and identity: migrations of the subject**. New York: Routledge, 1994.

EAGLETON, Terry. **The illusions of postmodernism**. 3. ed. New York: Blackwell Publishing, 2003.

FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Eduff, 2012.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

GOLDBERG, David Theo (Org.). **Multiculturalism: a critical reader**. Malden: Blackwell, 1994.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de A. La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Unesco do Brasil, 2003. p. 25-50.

MAFFÍA, Diana Helena (Org.). **Sexualidades migrantes: género y trans-género**. Buenos Aires: Feminaria, 2003.

OLIVIERI-GODET, Rita. Errância/migrância/migração. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionários das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 189-209.

OUELLET, Pierre. **L'esprit migrateur**: essai sur le non sense comun. Montreal: Trait D'Union, 2003.

PONZANESI, Sandra. **Migrant cartographies**: new cultural and political spaces in post-colonial Europe. Lanham: Lexington Books, 2005.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes**: travel writing and transculturation. 2. ed. New York: Routledge, 2008.

RUSHDIE, Salman. **Imaginary homelands**: essays and criticism 1981-1991. Penguin: New York, 1992.

SAID, Edward. **Culture and imperialism**. New York: Vintage, 1994.

TRIGO, Abril. Migrancia: memória: modernidá. In: MORAÑA, Mabel. **Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina**: el desafío de los estudios culturales. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000. p. 273-291.



Claudio Bergstein
CAMINHOS DE MINAS – 1987

MOBILIDADE, MOVIMENTO, MOVÊNCIA

Paulo Roberto Tonani do Patrocínio

VER : Deslocamento · Des-Re-Territorialização · Estado-Nação · Habitar ·
Lugar · Não Lugar · Nômade · Pertencimento.

Mobilidade, movimento e movência: em uma leitura apressada, os três termos podem ser tratados e classificados como sinônimos. É possível identificar determinadas semelhanças na significação desses conceitos, favorecendo que a eleição de um em detrimento de outro possa ser feita sem alterar de forma substancial a construção de determinada sentença ou pensamento. Em comum, os três conceitos buscam nomear e classificar processos e sujeitos marcados pela não fixação.

É o fato – e igualmente o ato – de expressarem formas de não perencimento a uma estrutura constante que nos permite colocar em um único verbete os três termos. Nesse gesto em busca de uma possível associação, unindo mobilidade, movimento e movência em um mesmo texto, não será proposto um exercício crítico que tenha por objetivo uma definição estanque e fixa para os conceitos. Ao contrário, este ensaio irá tratá-los como elementos moventes que são, livres de uma classificação rígida. Neste percurso, não serão colocados em relevo os traços característicos de cada conceito. Será ofertado um caminho de leitura diverso e diametralmente oposto; busca-se destacar os traços comuns dos conceitos, seus pontos de convergência e semelhança.

Claro está que os termos mobilidade e movimento são, hoje, revestidos por uma carga política ímpar. A emergência da significação política desses termos se torna mais visível quando a eles são associadas outras expressões, favorecendo a construção de novos conceitos úteis para a reflexão acerca da contemporaneidade. A exemplo disso podemos citar as expressões: mobilidade urbana e movimento social. Em ambos os casos não estamos diante de termos pacíficos. São expressões dotadas de uma historicidade própria e que carregaram em sua construção semântica determinados desejos e anseios. Além disso, são expressões que oferecem uma leitura sintomática da sociedade.

Falar em mobilidade, para adentrarmos o conceito que orienta a estruturação deste ensaio, é dissertar sobre parte da obra do antropólogo francês Marc Augé e recuperar as muitas questões propostas pelo teórico em sua análise acerca da relação entre mobilidade e contemporaneidade. Em texto seminal sobre a questão, *Por uma antropologia da mobilidade* (2010), Marc Augé busca analisar o novo sentido que os conceitos nomadismo e mobilidade assumem na sociedade contemporânea, promovendo um exercício comparativo com as reflexões construídas por etnólogos que se ocuparam de

examinar o significado desses conceitos para grupos nômades. Além disso, o autor oferece um olhar específico para a nova relação que se constrói entre sujeito e território/lugar hoje.

A contribuição de sua leitura se fixa primeiramente na tentativa de nomeação da contemporaneidade enquanto uma sobremodernidade, ou, para citar o conceito em francês, *surmodernité*. Trata-se da abdicação da expressão pós-modernidade – que exprime a existência de uma temporalidade posterior, mas não examina a relação desta com o período que a antecede, sem afirmar se há uma ruptura ou uma continuidade – em favor de um conceito que indica a existência de um sistemático aumento das matrizes formadas na modernidade, resultando em uma sobremodernidade, conforme o próprio autor explica:

O sentido de “sobre” no adjetivo “sobremoderno” deve ser entendido como no sentido que ele possui em Freud e Althusser, na expressão “sobre-determinação”, o sentido do inglês “over”; ele designa a superabundância de causas que complica a análise dos efeitos (AUGÉ, 2010, p. 15).

Dessa forma, não restam dúvidas, para Marc Augé, de que a sociedade contemporânea apresenta as marcas da modernidade de forma ampliada e potencializada. Não se trata de uma simples continuidade, mas sim de uma reafirmação das matrizes e dos paradoxos da modernidade.

A partir desses dois conceitos – mobilidade e sobremodernidade –, o antropólogo francês irá traçar uma atenta leitura acerca dos movimentos de população, enquanto turismo transnacional, deslocamentos em favor de rotinas profissionais ou fluxos migracionais que resultam na dispersão de povos. Esses movimentos de população e seus atos de movência têm como principal característica a desterritorialização e a construção de um novo modelo relacional com o território e o lugar. Na construção teórica de Augé, são ofertadas algumas noções-chave para a compreensão da mobilidade da sobremodernidade, como fronteira, urbanização, migração, viagem e utopia. Essas noções seriam formas de ancoragem e objetos de investigação, resultando em uma leitura prismática da sociedade contemporânea.

É importante ressaltar que *Por uma antropologia da mobilidade* (2010) é a segunda investida teórica do autor na reflexão acerca da mobilidade e contemporaneidade. A leitura produzida por Marc Augé revisita questões e

reflexões construídas pelo antropólogo em seu trabalho anterior, *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade* (1994). Nesse estudo é apresentada uma tese simples e clara: uma das principais marcas da contemporaneidade é a produção de espaços não identitários. Ou, para citar o conceito utilizado por Augé, que por sua vez é emprestado de Michel de Certeau, a contemporaneidade produz não lugares. Tal classificação surge como uma oposição ao conceito de lugar, como o próprio autor examina: “Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar” (1994, p. 73). O conceito passa a ser aplicado para a compreensão da intensificação de uma experiência de fluxo e não pertencimento, típica da supermodernidade, que passa a ser vivenciada no constante trânsito de sujeitos em aeroportos, hotéis, autoestradas, *shopping centers* e grandes lojas de departamentos. Na leitura de Augé, a supermodernidade nos revela

um mundo onde se nasce numa clínica e se morre num hospital, onde se multiplicam, em modalidades luxuosas e desumanas, os pontos de trânsito e as ocupações provisórias (as cadeias de hotéis e os terrenos invadidos, os clubes de férias, os acampamentos de refugiados, as favelas destinadas aos desempregados ou à perenidade que apodrece), onde se desenvolve uma rede cerrada de meios de transporte que são também espaços habitados, onde o frequentador das grandes superfícies, das máquinas automáticas e dos cartões de crédito renovado com os gestos do comércio “em surdina”, um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero [...] (AUGÉ, 1994, p. 74).

A acuidade da leitura de Augé nos leva a uma concordância imediata com os pressupostos formados pelo autor. A efemeridade, o sentido provisório e a individualidade solitária surgem como elementos que se opõem a uma marca sólida e rígida da experiência moderna. A metáfora de uma modernidade líquida, tal qual a elaboração de Bauman, surge como uma imagem capaz de reforçar o sentido fugidio ofertado pela análise de Augé. Contudo, é evidente a carga negativa que o pesquisador emprega para descrever e ler a relação que passa a ser estabelecida entre sujeitos e esses novos lugares produzidos pela supermodernidade. Ainda que os não lugares sur-

jam como oposições aos lugares identitários e históricos da modernidade, isso não significa que a produção de identidades não possa ser amparada em suas edificações.

Mobilidade, movimento e movência são traços característicos da sobremodernidade, conforme observa Marc Augé, mas podem igualmente surgir como uma espécie de ferramenta teórica que possibilita uma nova experiência de leitura da sociedade e em particular da cidade. Em oposição a um modelo de leitura fundamentado pela fixação frente ao objeto, no qual se busca a construção de um olhar que possa colocar o objeto em destaque, enquadrando-o, Massimo Di Felice nos oferece, no livro *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar* (2009), um modelo distinto de observação que se baseia no ato de transitar pela cidade dentro de um ônibus. Ver e vivenciar a cidade por meio da janela de um ônibus passa a ser, nas palavras do autor, uma nova forma de relacionar-se com a paisagem urbana, com a metrópole:

Sem dúvida, o ônibus é o meio de transporte mais popular e mais comum de uma metrópole. Para um estrangeiro, não há modo melhor para conhecer a cidade do que andar de ônibus, deixando-se levar nos muitos percursos que a atravessa com suas várias linhas e permite, através de seus vidros, um olhar estratégico e privilegiado (FELICE, 2009, p. 196).

A afirmação de Felice não está baseada somente em uma perspectiva teórica; a percepção da cidade por meio de uma janela de ônibus é igualmente uma proposta metodológica adotada pelo pesquisador para a composição de seu estudo. No livro, o autor parte do conceito de habitar como um conceito estratégico para abalizar as transformações da paisagem urbana e da relação entre sujeito e espaço, ofertando à análise uma estrutura linear que favorece a construção de um complexo quadro da leitura do habitar enquanto prática comunicativa. O ato de transitar pela cidade de ônibus, observando-a de sua janela, é, nas palavras do autor, um dos muitos modelos de habitar exotópico, uma forma de ligação, e relação, com o território mediado por tecnologias da modernidade, principalmente a eletricidade. O ônibus, nessa perspectiva, surge como um suporte para a edificação de um novo modelo de relação com o território urbano e, principalmente, de repre-

sentação da cidade. A importância dessa mediação é indicada pelo próprio autor, que a utilizou como método no desenvolvimento de sua pesquisa na cidade de São Paulo:

Desde a minha chegada à metropoletrônica paulistana, a coisa que mais fiz foi andar de ônibus, um pouco em razão das enormes distâncias que separam os lugares e que obrigam a trocar mais vezes de linhas, e um pouco porque, com o intuito de realizar uma pesquisa na metrópole, esse foi o melhor meio para conhecer as ruas, os bairros e os novos lugares. Cheguei a considerá-la quase uma técnica de pesquisa, no mesmo nível das entrevistas e da observação – o “andar de ônibus” revelou-se uma prática insubstituível para o diálogo com o ambiente metropolitano (FELICE, 2009, p. 196-197).

“Andar de ônibus”, expressão popular que designa o deslocamento no transporte coletivo pelas ruas e avenidas da cidade, passa a constituir também uma forma de diálogo com o ambiente urbano, uma forma de interagir com a cidade. Seja pela vista privilegiada, que coloca o passageiro a uma altura e distância que permite a observação a partir de um enquadramento específico da paisagem urbana, seja pela própria interação com outros passageiros, também pertencentes ao espaço urbano, Felice destaca que “era como se a cada parada subisse um pedaço de paisagem no ônibus” (2009, p. 197). O ônibus que corta a cidade não transita apenas pelo território, este também faz parte da paisagem e consome os espaços que frequenta. Não há uma separação estanque entre os elementos. Nessa perspectiva, o urbano não está apenas no lado de fora do veículo, o que pode ser visto pela janela. Pois, conforme o próprio autor argumenta, “a megalópole não era apenas a arquitetura; não estava apenas lá fora, e sim em cada lugar, dentro do ônibus e até dentro de mim” (p. 193).

A janela do ônibus passa a oferecer duas possibilidades de compreensão do urbano, duas funcionalidades, a primeira como moldura móvel que enquadra a realidade urbana que se ergue nos limites exteriores do veículo e, por outro lado, a janela passa a servir como uma espécie de espelho que reflete no interior do próprio ônibus o emaranhado de vivências humanas. Ambos os movimentos são produzidos pelo olhar, seja quando este se direciona para o exterior e busca uma forma de compreensão da arquitetura,

que se apresenta fugidia devido à velocidade em que o veículo corta a cidade, seja quando o olhar está voltado para o interior do ônibus e se fixa nos passageiros, criando uma forma de comunicação. O ato de mover-se pela cidade, observando-a de dentro de um ônibus, é um traço característico da contemporaneidade e, igualmente, uma possibilidade de interação teórica com a cidade.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papyrus, 1994. (Coleção Travessia do Século).

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Tradução de Bruno César Cavalcanti e Rachel Rocha de A. Barros. Maceió: Edufal; São Paulo: Unesp, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 2**: morar e cozinhar. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endilich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.

FELICE, Massimo Di. **Paisagens pós-urbanas**: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar. São Paulo: Annablume, 2009. (Coleção Atopos).

NÃO LUGAR

Cristiane P. dos Santos Bourguignon

VER : Entrelugar · Espaço · Literatura de Viagem · Lugar · Mobilidade · Viagem.

O termo foi construído pelo antropólogo francês Marc Augé para designar os novos espaços que estão sendo produzidos pelo período atual – denominado por ele de “supermodernidade” –, marcados pela presença do excesso e pela ausência de significação. Segundo Augé (2012, p. 36), o “encolhimento” do mundo e a “superabundância” do espaço levam à produção de “não lugares”, por exemplo: os locais de grande circulação, tais como aeroportos, rodoviárias, estações de metrô, salas de espera; os meios de transporte, como aviões e trens de grande velocidade; os grandes centros comerciais, como hipermercados e *shopping centers*; e ainda os campos de refugiados, os quais funcionam como espaços de transição ou espaços de permanência provisória.

Em Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, encontramos explicações a respeito do conceito augeano de não lugar, destituído de representações simbólicas que remetam à identidade ou à história. Para Bauman, repetindo Augé, um *shopping center* seria um exemplo de não lugar. Os “templos de consumo” são espaços que existem por si mesmos, lugares “ostensivamente públicos” e não civis, pelo fato de que não civilizam as pessoas, mas “desencorajam a idéia de ‘estabelecer-se’, tornando a colonização ou domesticação do espaço quase impossível”, bem ao contrário de lugares interditórios que possuem a função de interdição e proibição de acesso (BAUMAN, 2001, p. 116, 119). Ainda segundo o pensador polonês, o comportamento em público nos não lugares deve seguir ordens simples e fáceis de aprender (geralmente escritas em placas e sinalizações), que, por conta da simplificação, não ensinam nem propagam civilidade ou relações que possibilitem humanidade, história ou noção de pertencimento.

Enquanto Bauman relaciona o termo “modernidade líquida” à sua explicação da contemporaneidade, Augé utiliza o conceito de “supermodernidade” (*surmodernité*), ambos mostrando um afastamento da categoria pós-modernidade, cujo uso excessivo pode causar desgaste e esvaziamento de sentido. Supermodernidade é um conceito que tenta dar conta do excesso, da superabundância dos fatos. Hoje, o ontem já se transforma em história e tudo é acontecimento, mas, devido ao excesso de eventos, nada é de fato um acontecimento, por isso a necessidade contemporânea de dar sentido ao presente (AUGÉ, 2012, p. 32).

Marc Augé coloca os “não lugares” em oposição ao lugar antropológico, que é “princípio de sentido para aqueles que o habitam” (2012, p.

51). O lugar antropológico pode ser criador de identidade, pois se refere ao lugar de origem, concreto ou simbólico, que pode ser um lugar histórico. Augé relembra a obra de Michel de Certeau para situar o termo “não lugar” como uma ausência de lugar, principalmente quando afirma que “existem espaços onde o indivíduo se experimenta como espectador, sem que a natureza do espetáculo lhe importe” (AUGÉ, 2012, p. 80). Tal fenômeno pode ser percebido melhor quando pensamos na situação do viajante, cujo espaço experimentado enquanto viaja seria “o arquétipo do *não lugar*” (2012, p. 81). Já para Certeau (1998, p. 201-202), a compreensão de lugar está na ordenação, porque indica uma estabilidade, um lugar seria uma configuração instantânea de posições no mundo e que, ao ser vivenciado, remete a uma área determinada. Contudo, os não lugares da supermodernidade de Augé (a estrada, o supermercado, o aeroporto) são espaços de passagem, e não de permanência e estabilidade.

Marc Augé argumenta ainda que os não lugares “criam tensão solitária”, referindo-se à condição de isolamento a que eles nos remetem: “A mediação que estabelece o vínculo dos indivíduos com o seu círculo no espaço do não lugar passa por palavras, até mesmo por textos” (2012, p. 87). Como também apontou Bauman (2001), tais textos são normalmente frases imperativas, informativas ou proibitivas colocadas em espaços onde se supõe que as pessoas deverão interagir somente com os textos e não umas com as outras. O não lugar nos coloca em um espaço que “cria solidão” e que nos deixa sem identidade (AUGÉ, 2012, p. 95).

A pesquisa antropológica, seguindo as propostas de Augé, deveria estar mais atenta a esse novo objeto de pesquisa que se apresenta na supermodernidade, o não lugar, onde se encontram novas e diferentes relações humanas, ou, como podemos arriscar, não relações. Estamos expostos aos não lugares e, por consequência, às não relações.

Para o dicionário etimológico, “lugar” pode significar qualquer sítio ou paragem, cidade, vila ou aldeia; o termo remete à parte do espaço que está ocupada por um corpo qualquer. Etimologicamente, lugar origina-se do grego *lóchos* e do latim *locus*, lugar para as emboscadas, espaço ocupado, localidade, posição (CUNHA, 2010, p. 395). O significado de “não lugar” poderia estar presente na negativa ou na antítese de “lugar”, na recusa do que estaria representando um espaço determinado: seria, portanto, um espaço sem significação.

Na literatura, podemos encontrar em obras de Julio Cortázar e de Jorge Luiz Borges alusões a possíveis não lugares surgindo nas galerias, nas passagens e autopistas de Cortázar e nos labirintos de Borges.

Escritor argentino considerado o mestre do conto curto, Julio Cortázar descreve, em seu conto “La autopista del Sur”, um enorme e duradouro engarrafamento na rodovia entre Fontainebleu e Paris, onde os viajantes começam a se conhecer e a estabelecer relações com o passar dos dias. Esses personagens não têm nome, vão sendo identificados pelos carros que ocupam. A enorme demora faz com que eles fiquem sem água e sem alimento, mas permite também que estabeleçam vínculos e se ajudem mutuamente, uma inesperada humanização em meio ao caos. Porém, quando a rodovia é desbloqueada, as relações se desfazem e tudo volta ao normal, como se os personagens não tivessem vivido nada juntos. Nesse conto, Cortázar interrompe o conceito de não lugar geralmente atribuído ao trânsito e à estrada, pois, ao estabelecerem relações sociais legítimas, ainda que temporárias, as pessoas parecem ressignificar a rodovia e a própria subjetividade.

A produção escrita de Cortázar apresenta outros exemplos possíveis de não lugar, como o elevador presente no conto “Carta a una señorita en Paris”, em que o protagonista vomita coelhinhos vivos dentro de um elevador; ou como o metrô, elemento que aparece no conto “Vestiário” para transportar o personagem metafóricamente no tempo; e, ainda, como a galeria, que funciona como passagem no tempo e no espaço e está presente no conto “Manuscrito hallado en un bolsillo” (CORTÁZAR, 2008). Num elevador e num metrô não há como acompanhar o deslocamento do espaço ao longo do tempo, sendo possível perder a noção de tempo e espaço por ausência de referências externas, como a luminosidade do sol, por exemplo. Para Cortázar, o metrô e a galeria podem representar a incomunicabilidade e a solidão experimentadas na multidão enquanto fenômenos da cidade contemporânea; por isso, poderiam ser considerados como não lugares.

Já em *Les autonaves de la cosmoroute* (*Os autonaves da cosmopista*), livro de não ficção, de 1983, escrito por Cortázar em coautoria com sua esposa francesa e parceira de viagem, Carol Dunlop, há o relato da jornada de um mês que os dois fizeram pela estrada que liga Paris a Marseille, na França. O livro de viagens mostra as características específicas de um lugar feito para passar, e não para permanecer, tanto que eles precisaram pedir autorização às autoridades para ficarem na estrada e ali pernovernarem dentro

da Kombi que dirigiam (não era permitido a um carro ficar naquela rodovia por mais de dois dias). Com esse livro, Cortázar e Dunlop nos mostram que uma rodovia/autopista foi projetada para ser um não lugar. Porém, se alguém “permanece” nela, acompanhado de outra pessoa, a estrada passa a ter uma outra significação e uma outra representação.

Em alguns contos da obra *Ficções*, de Jorge Luis Borges, podemos encontrar exemplos de não lugares na construção de labirintos em sonhos, livros e espelhos, ou em espaços físicos imaginados pelo escritor. Um exemplo claro está no conto “A Biblioteca de Babel”, com sua biblioteca infinita e feita de galerias intermináveis, escadas em espiral e infinitas passagens, formando labirintos onde vivem e morrem os bibliotecários-personagens. Em Borges, os labirintos são mais temporais do que espaciais. O labirinto em Borges pode estar se apresentando como um não lugar, porque funciona como passagem e transição que se relaciona ao infinito, inesgotável e interminável, remetendo ao conceito de real lacaniano, inalcançável e indizível. O labirinto correlato ao real lacaniano pode ser um representante de não lugar, uma vez que esse real “é o que retorna sempre ao mesmo lugar”; o real é “feito de cortes” e, ainda, é “aquilo que nos escapa”, conforme uma síntese simplificada dos escritos e seminários de Lacan (1985, 1998, 2007). Borges escreve:

O Universo (que os outros chamam a Biblioteca) compõe-se de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no centro, cercado por balaustradas baixíssimas. De qualquer hexágono veem-se os andares inferiores e superiores: interminavelmente (BORGES, 1999, p. 91).

Um não lugar augeano, explicado por Bauman e compreendido via Lacan, poderia ser um local ou espaço que permitisse ao indivíduo experimentar o real lacaniano, aquilo que é impossível de ser descrito ou alcançado (LACAN, 2007), sem referenciais identitários ou de significações que o localizem, que o situem ou que o personifiquem.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Tradução de Carlos Nejar. São Paulo: Globo, 1999.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Mariza Romero. Petrópolis: Vozes, 1998.

CORTÁZAR, Julio. **Cuentos completos**. Buenos Aires: Punto de Lectura, 2008.

CORTÁZAR, Julio; DUNLOP, Carol. **Les autonautes de la cosmoroute: voyage intemporal Paris-Marseille**. Paris: Gallimard, 1984.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23: o sinthoma**. Tradução de Sérgio Laia. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

NÔMADE, NOMADISMO

Stelamaris Coser

VER : Deslocamento · Des-Re-Territorialização · Estado-Nação ·
Estrangeiro · Exílio · Fronteira · Globalização · Império · Lugar ·
Migração · Não Lugar · Viagem.

Paul Zumthor (2005, p. 32)

O cigano e o judeu errante são imagens clássicas do nômade, figuras indesejadas e temidas, relegadas a espaços marginais ou ao eterno caminhar. O cigano é nômade “mesmo quando não está viajando”, já que o viajar é “elemento vital” de sua identidade, como afirma Liégeois (1986, apud CHALIAND; RAGEAU, 1995, p. 99). Seu oposto seria o camponês fixado na terra ou o profissional urbano, ambos conectados a espaços fixos e reconhecidos: casa, família, propriedade, igreja, cidade, Estado. No contexto bíblico o nomadismo decorre da punição divina ao pecado de Caim, que, por lutar contra o irmão Abel, é condenado a vagar pelo deserto. Segundo o pensador francês Michel Onfray (2009, p. 11-12), estabelece-se a “gênese da errância: a maldição; genealogia da eterna viagem: a expiação”, legado que continua pairando sobre o momento contemporâneo na exploração capitalista que pune trabalhadores temporários, migrantes e nômades, constantemente marginalizados, sem emprego fixo ou moradia digna.

O nomadismo tem sido utilizado, sobretudo por alguns setores no âmbito teórico europeu, como metáfora positiva da mutabilidade que permite escapar à padronização asfixiante. Para Deleuze (1991, p. 37), o pensamento deve ser uma “potência nômade” capaz de “abalar o modelo do aparelho de Estado, o ídolo ou a imagem” que tentam atrofiar seu curso. Sempre em devir, move-se com “a velocidade dos nômades” pelo meio, na estepe, “entre as grandes florestas e os grandes impérios” (1991, p. 41). Onfray, por sua vez, valoriza a viagem libertadora e lúdica que implica “recusar o emprego do tempo laborioso da civilização em proveito do lazer inventivo e alegre” e, assim, escapar à “cronometragem da existência” (2009, p. 14). Ele insere o percurso nômade no âmbito do sagrado, associado a crenças e divindades do mundo antigo:

Partir, ir atrás dos pastores, é experimentar um gênero de panteísmo extremamente pagão e reencontrar o rastro dos deuses antigos – deuses das encruzilhadas e da sorte, da fortuna e da embriaguez, da fecundidade e

da alegria, deuses das estradas e da comunicação, da natureza e da fatalidade – e romper as amarras com os entraves e as servidões do mundo moderno (ONFRAY, 2009, p. 14).

Reportando-se a Simmel, Durand, Benjamin e Foucault, entre outros, o sociólogo francês Michel Maffesoli (2001) associa o nomadismo e a errância, frequentemente usados como sinônimos, ao impulso humano por liberdade e movimento. O “desejo de errância” dionisíaco que tipifica o momento pós-moderno reflete a rejeição à mesmice domesticada e à estabilidade lucrativa, ao “compromisso de residência que prevaleceu durante toda a modernidade” (2001, p. 22). Para o autor, interessa ao Estado e às instituições normalizar pessoas e funções para fins “de gestão e de produtividade”, e é na modernidade que “a uniformização e o controle atingem seu ponto culminante” (p. 25). A efervescência contemporânea parece comprovar o esgotamento do modelo e a expansão de uma revolução silenciosa e profunda, “um novo espírito do tempo”, a favor de uma relação mais aberta, lúdica e carinhosa com a vida e o mundo (p. 28). A ênfase no prazer, na paixão e na aventura reforça a ideia de que “a evasão se torna uma necessidade quando tudo se esclerosou ou se codificou” (p. 136).

A retrospectiva da longa história nômade da humanidade permite a Maffesoli (2001) desconstruir a oposição estrada *versus* estabilidade e apontar que, a começar com os judeus e o próprio Cristo, o nomadismo é positivo, necessário e vai conduzir à solidez e à permanência. Iniciação comum nas tradições religiosas mais duradouras, a aventura da viagem se encontra “na própria estrutura da natureza humana”, com motivação essencialmente religiosa e filosófica, como atesta a busca do Graal, da fusão completa, da Terra Prometida (p. 37). Na Idade Média, o comportamento instável, errante e devasso dos nômades possibilitou trocas comerciais e misturas étnicas, impulsionou a criatividade e, eventualmente, um novo equilíbrio. O judeu, “protótipo do errante” (p. 87), representa “a figura emblemática da marcha da peregrinação ou da iniciação”, onde a queda é apenas “um momento de um processo infinito tendente à reintegração na plenitude” (p. 156). Ao valorizar tanto o nomadismo quanto o Outro temido e indesejado, o autor lembra que, em sua longa história de dispersão, o judeu é o estrangeiro que contribui com ensinamentos e inovações por toda parte. Enfim, ainda que possa parecer irresponsável ou individualista, o ideal de “pôr-se a caminho” promove solidariedade e igualdade através da rejeição a estruturas sociais injustas e da abertura de núcleos estagnados ao desconhecido.

A contemporaneidade mostra valores e forças desse antigo legado de inquietude e vitalidade individual e social, como também a inevitável carga de sofrimento. Ao ressaltar a ambivalência humana entre o desejo do ilimitado, de outro lugar, e a necessidade do familiar, da permanência, Maffesoli conclui que “a dialética enraizamento-errância permanece atual” e exige constante negociação entre espaços, limites e distâncias no “período de transição” em que vivemos (2001, p. 83, 108). Se o deserto é a “metáfora do nomadismo” clássico, as megalópoles pós-modernas são o cenário de um novo fluxo de tribos, consumidores e trabalhadores (p. 153). Na realidade, diz o sociólogo, “na base de toda estruturação social” persiste a “tensão entre um lugar e um não-lugar” (p. 87). O movimento constante e a fragmentação do tempo/espaço estão evidentes também nas “viagens” estimuladas por novas tecnologias, como a navegação na Internet, jogos eletrônicos e outros recursos utilizados pelo cinema, TV e celulares. Longe de ser algo inusitado ou ameaçador, o nomadismo continua sendo “elemento central para compreender a constituição da vida social” e promover a relação complementar entre movimento e estabilidade (p. 147).

Segundo o economista francês Jacques Attali (2003, p. 13), o nomadismo marca toda a história dos seres vivos e da espécie humana, na qual o sedentarismo seria “apenas um breve parêntese”¹. Ao longo dos séculos e nas várias etapas em direção à mundialização, a circulação e a experimentação dos nômades trouxeram grandes invenções e civilizações, mas também foram causa de guerras e conflitos. Attali considera que a dizimação de indígenas nas Américas e a repressão totalitária dos anos 1960-1970 contra hippies, dissidentes e pacifistas foram reações violentas ao nomadismo. Se hoje o sedentarismo parece esgotar-se, o nomadismo apresenta uma divisão perversa: de um lado, “infranômades” exilados, migrantes e trabalhadores miseráveis e economicamente explorados, que “são e serão os motores principais da História, da economia e da política”; do outro, “hipernômades” influentes e poderosos, empresas com estrutura dinâmica e versátil (como circos ou companhias de teatro) que dominam o mundo real e virtual do “hiperimpério” (2003, p. 32). Lembrando a queda do Império Romano, Attali (p. 35) sublinha a necessidade de uma “reinvenção de modos de vida” que equilibre virtudes nômades e sedentárias.

Para o filósofo francês da cibercultura Pierre Levy (1998, p. 15), o nomadismo é “um espaço invisível de conhecimentos, saberes, potências de

1 Tradução da autora sempre que a fonte citada estiver em língua estrangeira.

pensamento em que brotam e se transformam qualidades do ser, maneiras de constituir a sociedade”, inclusive as novas tecnologias no campo da comunicação. No Brasil, a informação na contracapa de *Saberes nômades* (LINS, 1997), entre outras publicações, enfatiza a pluralidade fértil do “pensamento nômade, sem fronteiras,” que opera “um exercício de desconstrução” atento a “singularidades” e busca “a experimentação em vez da representação, a produção do sensível em lugar da reprodução”.

A experiência empírica pode impulsionar reflexões que expandem a noção de nomadismo. Nascido em Genebra, Suíça, o escritor e professor medievalista Paul Zumthor declarou em entrevista que as repetidas mudanças de casa, escola e trabalho (França, Estados Unidos e Canadá, entre muitas viagens outras) contaminaram seu modo de ser e fazer: “Durante meio século nomadizei tanto formas de atividade quanto formas de escrita” (2005, p. 34). Por sua vez, a teórica feminista Rosi Braidotti tem dupla cidadania, italiana e australiana, estudou na Austrália e na França, trabalha na Universidade de Utrecht, Holanda, e adota o conceito de “subjetividade nômade” para referir-se à “simultaneidade de identidades complexas e multidimensionadas” que nos habita (2002, p. 10). Embora reconheça que, na prática, o “sujeito nômade é um mito, ou ficção política”, Braidotti argumenta que, se usado imaginativamente, o conceito permite a movimentação “através de categorias estabelecidas e níveis de experiência” e possível saída “da crise política e intelectual destes tempos pós-modernos” (2002, p. 10). Mais eficaz que as abordagens convencionais sobre identidade, a “figura iconoclasta e mítica” do nômade remete a Nietzsche e ao abandono de classificações fixas, pois fala de “transições e passagens” e não de “destinos pré-determinados ou terras natais perdidas” (p. 10). Na percepção da autora, mais importante que a mobilidade relacionada ao “ato de viajar”, o nomadismo é um estado subversivo que implica um “tipo de consciência crítica que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e comportamento codificados” (p. 10)².

2 Braidotti refere-se também a teóricos que preferem outros conceitos apesar de defenderem “subjetividades móveis”, como Zygmunt Bauman (que rechaça as “figurações nômades” por não serem “radicais o suficiente” nem romperem com padrões estabelecidos, já que “sempre retornam e tendem a seguir rotas preestabelecidas”) e James Clifford (que desconfia de exageros pós-modernos e apropriações descabidas do nômade, preferindo “imagens de *viagem*, que são historicamente fixadas e consequentemente palpáveis (agentes, fronteiras, guias, documentos, visto, etc.)”) (2002, p. 12).

No desapego à fixidez e ao estabelecido, Rosi Braidotti descreve o nomadismo como “forma de intransitividade nascente” que “marca um conjunto de transformações, sem produto final” (2002, p. 14). Criando mapas para sua sobrevivência, os sujeitos nômades compartilham locais fixos com o espírito de “visitar”, recebendo e tratando o outro com respeito e cuidado, bem diferente do “modo consumista da apreensão de ‘outro’, na posição-sujeito de turista” (p. 14). Particularmente interessada em questões de gênero, a autora defende a aplicabilidade da “consciência nômade” ao campo feminista “pela desconstrução da ideia falocêntrica e eurocêntrica de uma consciência triunfante” e dominadora, e por abarcar “o itinerário político específico das feministas que apóiam multiplicidade, complexidade, anti-essencialismo, anti-racismo e coalizões ecológicas” (p. 14-15). Nesse sentido, elas “visam desfazer as estruturas de poder, que sustentam as oposições dialéticas dos sexos, enquanto respeitam a *diversidade* das mulheres e a *multiplicidade dentro* de cada mulher” (p. 15, grifos no original). A autora ressalta os três níveis de diferença sexual que necessariamente perpassam a construção da subjetividade feminina: as diferenças entre homens e mulheres; a diversidade dentro da categoria mulher (raça, etnia, classe, nacionalidade, preferência sexual, faixa etária etc.); e, por fim, as fases e transformações no interior de cada mulher. Segundo Braidotti (1994), a subjetividade nômade produz entrelaçamento e mobilidade entre os níveis, contrapondo-se às classificações binárias e identidades homogêneas.

Por outro lado, críticos como Caren Kaplan (1996) problematizam o uso repetido da imagem do nômade, do exílio e do deserto no discurso cultural euro-americano, tanto moderno quanto pós-moderno, pós-colonial e/ou pós-estruturalista. Reconhecendo a força propulsora de Baudrillard e Deleuze-Guattari nessa tendência, Kaplan defende maior contextualização histórica e a consciência da posição de poder ocupada pelo sujeito teorizante, de forma a evitar a mistificação ou romantização em metáforas que remetem ao imaginário imperialista e colonial.

A literatura e a música antecipam variações da experiência nômade apontadas pelos teóricos. Nos “romances de estrada” como *On the road*, do escritor *beat* Jack Kerouac (publicado originalmente em 1957), explorações erráticas ocorrem tanto para dentro quanto para fora do herói sem rumo, ansioso por algo indefinível e inalcançável. Ecos bíblicos ressoam ao longo da narrativa de Kerouac (1972; 1997), registrando tanto a procura da luz,

do infinito, quanto as dúvidas sobre a destinação e o objetivo da viagem: “Where you going?”, “Whither goest Thou?” (1972, p. 25, 114)³, “pra onde você tá indo?” , “Onde pensais que ides?” (1997, p. 40, 152).

Em contexto brasileiro, Vinicius de Moraes (1933) compara o homem solitário ao “Judeu errante” que dá título a seu poema e é fadado a “seguir eternamente a estrada / [...] Sem fé na redenção, sem crença em nada / [...] Sofrendo a dor de caminhar sozinho”. Na música popular, a voz forte de Luiz Gonzaga (1953) transmite o lamento do nordestino expulso da terra: “Minha vida é andar por esse país / Pra ver se um dia descanso feliz”. Em meio às grandes crises e transformações mundiais da década de 1960, os jovens compositores Bob Dylan (1965) e Caetano Veloso (1967) registram a liberdade desafiadora do nomadismo ao som de guitarras roqueiras e acordes híbridos que desestabilizam padrões convencionais em seus países. Questionava Dylan, em tons de *blues*: “How does it feel / To be on your own / With no direction home / Like a complete unknown / Like a rolling stone?”⁴, enquanto Caetano celebrava o verão tropical em versos lúdicos: “Caminhando contra o vento / Sem lenço e sem documento / no sol de quase dezembro / Eu vou...”.

REFERÊNCIAS

ATTALI, Jacques. **L'homme nomade**. Paris: Fayard, 2003.

BERND, Zilá. Nomadismo. In: _____ (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Litteralis, 2010. p. 301-315.

BÍBLIA. N.T. John, ch. 13, v. 36. **English. King James Bible** (KJV 1611). Disponível em: <http://www.kingjamesbibleonline.org/1611_John-13-36/>. Acesso em: 20 set. 2016.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. Tradução de R. Barbosa; revisão Marie-France Dépêche. **Labrys: Estudos fe-**

3 Esta pergunta se encontra em John, 13:36, na tradução para a língua inglesa da *Bíblia Sagrada* feita pela igreja anglicana (versão original 1611), e conhecida como *King James Bible* (BÍBLIA, 2016). No latim, a pergunta “Quo vadis?” só aparece em versões apócrifas do Novo Testamento.

4 A canção de Dylan e sua metáfora (“a pedra que rola”) foram comentadas por Maffesoli (2001) e também por Bernd (2010), em suas elaborações sobre o conceito de nomadismo.

ministas, Brasília, n. 1-2, p. 1-16, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2010.

BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic subjects**: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University Press, 1994.

CHALIAND, Gérard; RAGEAU, Jean-Pierre. **The Penguin Atlas of Diasporas**. Translated by A. M. Berrett. New York: Penguin, 1995.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos** [1977]. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DYLAN, Bob. Like a Rolling Stone. In: _____. **Highway 61 revisited**. New York: Columbia, 1965. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1.

GONZAGA, Luiz ; CORDOVIL, Hervé. A vida do viajante. In: GONZAGA, Luiz. **Para xaxar/A vida do viajante**. São Paulo: Victor, 1953. 1 disco sonoro 78.

KAPLAN, Caren. Becoming nomad: poststructuralist deterritorializations. In: _____. **Questions of travel**: postmodern discourses of displacement. Durham: Duke University Press, 1996. p. 65-100.

KEROUAC, Jack. **On the road** [1957]. Harmondsworth: Penguin, 1972. (Penguin Modern Classics).

KEROUAC, Jack. **On the road – Pé na estrada**. Tradução de Eduardo Bueno. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

LEVY, Pierre. Prólogo: o planeta nômade. In: **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 1998. p. 11-18.

LINS, Daniel (Org.). **Cultura e subjetividade**: saberes nômades. 5. ed. Campinas: Papirus, 1997.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas [1997]. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MORAES, Vinicius de. Judeu Errante. In: _____. **O caminho para a distância**. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933. Disponível em: <<http://www.viniciusdemoraes.com.br/pt-br/poesia/poesias-avulsas/judeu-errante-0>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

ONFRAY, Michel. **Teoria da viagem**: poética da geografia. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

VELOSO, Caetano. **Alegria, alegria**. São Paulo: Philips, 1967. 1 disco sonoro 45.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e nomadismo**: entrevistas e ensaios [1990]. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz. Cotia: Ateliê, 2005.

OCIDENTALISMO, PÓS-OCIDENTALISMO

Haydée Ribeiro Coelho

VER : Cosmopolitismo · Estado-Nação · Globalização · Império ·
Orientalismo · Pós-Colonialismo, Colonialidade · Transnacional.

As reflexões sobre o ocidentalismo e o pós-ocidentalismo estão intrinsecamente relacionadas. Para a discussão dos dois conceitos, é importante situá-los no contexto histórico latino-americano; evidenciar as relações entre ocidentalismo, capitalismo e globalização; mostrar a desconstrução dos termos “oeste” e “europeu”, abordando o cosmopolitismo em relação ao ocidentalismo e ao cosmopolitismo vernacular; e, finalmente, focalizar o pós-ocidentalismo à luz do conceito denominado de “gnose liminar”.

“Nuestra América y Occidente”, de Roberto Fernández Retamar, constitui um texto paradigmático para o estudo do ocidentalismo e pós-ocidentalismo. Publicado em meados dos anos 70, integra o livro *Calibán y otros ensayos: nuestra América y el mundo*. Como o Ocidente é discutido no texto de Roberto Fernández Retamar? O crítico parte do sentido de América Latina, que “inclui não só os povos de filiação latina como também outros, como os das Antilhas de língua inglesa ou holandesa, bem distantes de tal filiação, e, evidentemente, os grandes enclaves indígenas” (1979, p. 123)¹. Para mostrar a vinculação entre a América Latina e o Ocidente, o poeta cubano se vale de autores e textos de intelectuais europeus e latino-americanos.

Com base em *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Retamar mostra que Hegel utiliza o termo Ocidente, relacionando-o ao “coração da Europa”, ao “homem europeu”, à “humanidade europeia” e ao “mundo germânico” (1979, p. 124)². Na Rússia, em meados do século XIX, falava-se em “ocidentalistas”, no sentido de modernizadores, em oposição aos “entraves feudais”. A esses sentidos acrescenta-se a relação entre ocidentalismo e capitalismo, foco central do desenvolvimento de “Nuestra América y Occidente”. Para tal objetivo, Retamar recorre ao texto de Leopoldo Zea, no âmbito da América Latina. O intelectual mexicano afirma: “chamo de mundo ocidental ou Ocidente o conjunto de povos que, na Europa e na América, concretamente os Estados Unidos da América do Norte, realizaram os ideais culturais da Modernidade que se

1 Todas as traduções de fragmentos de textos, retirados de obras escritas em espanhol, são de minha autoria.

2 No original de Retamar: “La expresión apenas se insinúa en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel, quien prefiere hablar allí de ‘el corazón de Europa’” (I, p. 28), “el hombre europeo” (I, p. 28), “la humanidad europea” (I, p. 209), “cuando no de el mundo germánico” (II, cuarta parte). Roberto Fernández Retamar utiliza o livro de Hegel na tradução realizada por José Gaos (Madrid, 1953).

fizeram patentes a partir do século XVI” (ZEA, 1955, p. 8, apud RETAMAR, 1979, p. 126). Nesse contexto, a referência a Karl Marx não ocorre por acaso. Em *O capital*, o filósofo alemão já focalizara o descobrimento como “cruzada de extermínio, escravização e sepultamento nas minas da população aborígene, o começo da conquista e o saque das Índias Orientais, a conversão do continente africano em lugar de caça de escravos negros” (MARX, p. 656, apud RETAMAR, 1979, p. 126).

Ao desvelar o caráter ideológico do capitalismo associado ao Ocidente, Retamar comenta, entre vários textos, as contribuições de Aimé Césaire, Franz Fanon e José Martí para o tema. Em *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire denuncia o racismo e a legitimação da “ação colonizadora pelos evidentes progressos materiais realizados em certos domínios sob o regime colonial” (1977, p. 28) e, ainda, a racionalidade ocidental, cuja lógica buscou se sobrepor à de outras culturas (1977, p. 58). Nascido na Martinica, de ascendência francesa e africana, Franz Fanon escreveu sobre a descolonização e a psicologia da colonização. Defendeu o “espelhismo negro” (FANON, 1964, p. 63, apud RETAMAR, 1979, p.28-36) em oposição àquele dos brancos. Em *Nuestra América*, José Martí salientava a importância de se ensinar a história da América e não a dos “arcontes da Grécia” (MARTÍ, 1963, p. 18, apud RETAMAR, 1979, p. 130).

O autor de *Calibán y otros ensayos* mostra ainda que, apesar de José Martí apresentar um pensamento avançado, a reflexão crítica sobre o Ocidente, na América Latina, só foi superada pelo pensamento marxista-leninista representado por José Carlos Mariátegui, Julio Mella e Rubén Martínez Villena. A denominação de pós-ocidentalismo decorre dessa forma de conhecimento da realidade cultural e política da América Latina.

No capítulo “De Drácula, Occidente, América y otras intervenciones”, com base em textos literários de épocas diferentes, Retamar retoma alguns dos sentidos de Ocidente já evidenciados em textos anteriores, para destacar outros atores políticos que entram em cena com o desenvolvimento do capitalismo. Nessa direção, primeiramente, desvela aspectos ideológicos da lírica de Garcilaso de La Vega e da narrativa de Bram Stoker. Em relação à obra do poeta espanhol, a crítica incide sobre o fato de ele dedicar uma de suas odes latinas a Juan Ginés de Sepúlveda, filósofo do século XVI que apoiou ações predatórias nas colônias, realizadas pelos espanhóis. No primeiro parágrafo do romance *Drácula*, do autor irlandês Bram Stoker, por

outro lado, Retamar salienta o trânsito do personagem Jonathan Harker do oeste para o leste, marcado pelo anúncio do terror.

Além do que já se observou, constata-se que os exemplos literários mencionados no capítulo de autoria do crítico cubano exercem várias funções: mostrar que os países ligados ao capitalismo e ao ocidentalismo, no contexto contemporâneo, passaram a ser “paleocidentais”, ou seja, ficaram marginalizados em relação ao desenvolvimento capitalista contemporâneo, e, ainda, refletir historicamente sobre o capitalismo do passado em relação ao presente. Este último aspecto se apoia no seguinte comentário:

Se Garcilaso tivesse tido uma grande surpresa ao saber que seu mundo ia ser paleocidental, provavelmente a de Stoker não teria sido menor diante do destino que esperava para o Império Britânico, pois também ele acredita viver em uma espécie de fim da história (RETAMAR, 2000, p. 360).

O autor de *Para uma teoria de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones* observa que o capitalismo não abarca o

conjunto da Europa, apenas a sua região *occidental*, e nem toda ela, pois a parte mais ocidental desse continente, Portugal e Espanha, países que foram os mais adiantados na expansão europeia transatlântica, ficaram relegados, ao não conhecerem o desenvolvimento capitalista, como zonas paleocidentais (RETAMAR, 2000, p. 358, grifo do autor).

Retamar também admite que em “nenhum caso houve coincidência absoluta entre a realidade do capitalismo e a situação geográfica” (2000, p. 359). Apesar de o crítico cubano terminar o capítulo “De Drácula, Occidente, América y otras invenciones” utilizando o termo “transnacionalista”, calcado na obra de Enrique Dussel, ele não trata da relação entre Europa, Ocidente e globalização, o que será destacado a seguir.

As mudanças do capitalismo, no início do novo milênio, são discutidas por Fernando Coronil. Assim, em “Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo”, são focalizados: a natureza e o ocidentalismo, a globalização e o ocidentalismo e, ainda, riqueza e globalização – aspectos que envolvem o “globocentrismo”. Para o antropólogo venezuelano, a “imagem da globalização traz à mente o sonho de uma humanidade não

dividida entre Oriente e Ocidente, Norte e Sul, Europa e seus outros, ricos e pobres” (CORONIL, 2005, p. 55).

O “globocentrismo” contrasta com o “eurocentrismo” e aparenta ser um “efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado” (2005, p. 64), por isso se utiliza de estratégias representacionais que incluem:

- 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis, mas mais concentrados;
- 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade à subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais (CORONIL, 2005, p. 64).

A contribuição de Coronil, apresentada de forma sucinta, tem conexão com as ideias que se seguem. Em relação às posições teóricas comentadas até o momento, é possível afirmar que o Ocidente está relacionado ao capitalismo e ao colonialismo, e que a racionalidade ocidental foi marcada pela ideia de superioridade em relação a outras culturas. A modernização ocidental está associada ao capitalismo e, contemporaneamente, ao “globocentrismo”, que se mostrou aparentemente como “efeito de mercado” e não como um projeto político ocidental. O pós-ocidentalismo, proposto pelo cubano Roberto Fernández Retamar, e a reflexão crítica sobre a globalização, segundo o antropólogo venezuelano Fernando Coronil, servem de elo para o estudo das interfaces entre o ocidentalismo e o cosmopolitismo, o pós-ocidentalismo e o campo de conhecimento denominado por Walter Mignolo de “gnose liminar”.

Em “Inflexões subalternas nos cosmopolitismos vernaculares”, Sneja Gunew se propõe a desconstruir os termos “oeste” e “europeu”. Problematisa o termo “Europa”, mostrando que a União Europeia “passa a incluir aqueles que eram marginalizados por estarem, até então, localizados fora daquilo que é visto tradicionalmente como parte da ‘Europa’” (GUNEW, 2009, p. 23). Orienta seu texto no sentido de refletir sobre os “cosmopolitismos vernaculares” como “ferramentas úteis para o ensino das imbricações do global e do local” (p. 23). A autora evidencia que o europeu foi identificado com a “brancura”, com o Ocidente, com a Europa, com o racionalismo, com o universalismo e, ainda, com a modernidade. Apoiando-se em Robins Cheah,

mostra que “o cosmopolitismo crítico tem sido usado para reconfigurar as relações entre os nacionalismos e a globalização e para contra-atacar o crescimento das várias formas de fundamentalismo ao redor do mundo” (p. 23). Para descrever de que maneira a “europeização” foi enfocada na literatura do início do século XIX, vale-se do romance *Frankenstein* de Mary Shelley (1818). À luz da contemporaneidade, a descrição das histórias (contidas na obra da autora inglesa), envolve

considerações sobre as tentativas de se enquadrar a diferença cultural por meio de uma variedade de termos que vão do multiculturalismo ao transculturalismo, até atingir, progressivamente, o cosmopolitismo que é sustentado pelo orientalismo e pelo ocidentalismo (GUNEW, 2009, p. 25-26).

Depois de refletir sobre o europeu como “um significante flutuante nas colônias de assentamento” (2009, p. 26) e considerar até mesmo a condição de seus pais, migrantes de origem anglo-celta que foram para a Austrália, Sneja Gunew aborda o cosmopolitismo em relação ao ocidentalismo e ao cosmopolitismo vernacular. Opondo-se aos relatos de globalização, que dizem respeito à fachada ideológica assumida por capitais (como Budapeste e Sófia) de países do leste europeu que se integraram à União Europeia, Gunew fundamenta-se na obra de Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*, tomando como base o tropo da contaminação. Sob essa perspectiva, Gunew recorre também ao *Drácula*, de Bram Stoker, que foi visto pelo holandês Van Helsing como “uma curiosa mistura de racionalismo científico e superstição folclórica” (GUNEW, 2009, p. 33), e se aprofunda nos comentários sobre o romance do australiano Christos Tsiolkas, intitulado *Dead Europe*.

Se, no texto de Roberto Fernández Retamar (2000), o parágrafo inicial do romance *Drácula* é utilizado para assinalar o temor e a estranheza sentidos pelo personagem Jonathan Harker em relação à sua passagem do Oeste para o Leste europeu, no ensaio “Inflexões subalternas nos cosmopolitismos vernaculares” (2009), de Sneja Gunew, as ideias de tensão, confronto, fricção e contaminação substituem o jogo de oposição entre as localizações geográficas. Com base em considerações de Walter Mignolo, a autora observa que “o conceito de cosmopolitismo vernacular identifica as responsabilidades e os contextos globais, ao mesmo tempo que reconhece que eles estão sempre enraizados em interesses locais e são por eles permeados” (2009, p.

37). Apoiando-se no estudo de Shu-mei-Shi, Gunew distingue o cosmopolitismo vernacular do metropolitano, mostrando que o “primeiro desafia o elitismo do segundo e opera, tanto globalmente quanto intranacionalmente, em países que são vistos como marginalizados” (p. 37-38).

As questões relativas ao local e ao global, presentes no texto de Sneja Gunew, foram abordadas por Walter Mignolo, que as insere em um âmbito mais amplo ao propor uma epistemologia (“gnose liminar”) que vai “além das disciplinas e da geopolítica do conhecimento, embutidas nos estudos de área; a partir e para além dos legados coloniais; a partir e para além das divisões de gênero e prescrições sexuais; e a partir e para além dos conflitos raciais” (MIGNOLO, 2003, p. 139-140). Como se pode observar, o campo de conhecimento exposto pelo crítico argentino é vasto e complexo. Para os objetivos da discussão sobre ocidentalismo e pós-ocidentalismo, é importante mostrar como esses termos estão incorporados ao debate sobre a “razão pós-ocidental”. Para isso, é necessário estabelecer, inicialmente, uma diferença entre os conceitos de pós-ocidentalismo, pós-colonialismo e pós-orientalismo. O primeiro termo está presente na “história local das Américas” e se encontra nos textos de Retamar, Gruzinski, Dussel e Coronil. Já o segundo é utilizado por Barker, Hume, Iversen, Adam e Tiffin, Chambers e Curti, críticos culturais que se voltam para a comunidade britânica e o colonialismo britânico. E o pós-orientalismo está relacionado às histórias locais do chamado “Oriente Médio”, tendo Said, Behdad e Lowe como seus representantes.

Ao se reportar à perspectiva cubana do pós-ocidentalismo, Walter Mignolo assinala que o termo foi introduzido por Roberto Fernández Retamar. Apesar disso, defende que, teoricamente, o “pós-ocidentalismo” poderia ter sido vinculado ao conceito de “colonialismo interno” (segundo Pablo González Casanova e Rodolfo Stavenhagen) e à “teoria da dependência”, ou seja, o autor cubano poderia ter buscado, no interior do discurso produzido nas margens, a explicitação do pós-ocidentalismo, ao invés de formulá-lo “como categoria marxista, embora incorporado à história colonial da exploração ameríndia e do tráfico de escravos africanos” (MIGNOLO, 2003, p. 154).

Teorizando o pós-ocidentalismo e o colonialismo, o que permite “um descentramento de práticas teóricas em termos da política dos locais geoistóricos”, Mignolo (2003, p. 155) destaca, além das ideias de Roberto Fernández Retamar, o pensamento de José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel, Leopoldo Zea e Edmundo O’ Gorman, no âmbito das respostas

vindas das margens do Ocidente. Ao focalizar a distribuição “ocidental de conhecimento”, ele assinala as ligações entre “o lugar da teorização (*ser de, vir de e estar em*) e o lócus da enunciação” (p. 165, grifos do autor).

Os comentários apresentados fazem parte dos argumentos utilizados pelo crítico para a conceituação de “razão pós-ocidental”, que está diretamente associada a outra concepção teórica, “razão subalterna”, explicitada com base na inversão da dialética senhor/escravo (segundo Hegel, em *A fenomenologia do espírito*) e em análise de Paul Gilroy. Nessa direção, Mignolo, ao formular um novo campo de conhecimento (“gnose liminar”) baseado na “razão subalterna” e “pós-ocidental”, acredita que poderá contribuir para outra racionalidade no âmbito filosófico, social, cultural e político.

O debate sobre o ocidentalismo e o pós-ocidentalismo apresenta diversos caminhos. Este estudo corresponde a um deles. A necessidade de síntese impediu um maior aprofundamento de algumas das questões teóricas expostas na abordagem realizada. Para maior detalhamento, as referências bibliográficas nortearão novas leituras.

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Souza. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 55-68. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624095004/7_Coronil.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2016.

GUNEW, Sneja. Inflexões subalternas nos cosmopolitismos vernaculares. **Aletria**: Revista de Estudos de Literatura, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 21-42, jan./jun. 2009.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RETAMAR, Roberto Fernández. De Drácula, Occidente, América y otras invenciones. In: SKLODOWSKA, Elzbieta; HELLER, Ben A. (Ed). **Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos**. Universidad de Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. p. 353-366. (Serie Críticas).

RETAMAR, Roberto Fernández. Nuestra América y Occidente. In: RETAMAR, Roberto Fernández. **Calibán y otros ensayos: nuestra América y el mundo**. Habana: Arte y Literatura, 1979. p.122-176.

ORIENTALISMO

Adelia Miglievich-Ribeiro

VER : Cosmopolitismo · Estado-Nação · Exotismo · Ocidentalismo ·
Pós-Colonialismo.

O conceito de “orientalismo”, em sua apropriação crítica, ganha destaque a partir da obra de mesmo nome publicada pela primeira vez em 1978 por Edward Said, na qual o crítico literário expõe as representações do Oriente que, sob essa rubrica, historicamente recriam, ao mesmo tempo que estigmatizam, as civilizações humanas consideradas a “alteridade” da Europa. Seu suposto é o de que “nem o termo Oriente nem o conceito ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos do esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro” (SAID, 2007b, p. 13), de modo que o binômio Oriente *versus* Ocidente tem servido drasticamente a uma irreal compreensão do mundo em sua fértil complexidade, rebaixando culturas inteiras à subumanidade, ignorando sua diversidade interna e, não menos, seus intercursos com aquele chamado também equivocadamente de Ocidente como se fosse um bloco monolítico.

Said, em sua obra *Orientalismo* (2007b), alimenta sua esperança no ofício intelectual em se opor a ficções tais como as que apartam os ocidentais (“nós”) do “outro” (o Islã) e justificam um “choque de civilizações” que mobiliza mentes e corações para ações e reações de medo, ódio e asco, que em nada promovem a razão e a razoabilidade, mas provocam um cenário perversamente naturalizado de aniquilamentos.

Nascido em Jerusalém, em 1935, Edward Said leva em seu nome sua condição híbrida. Membro de família cristã numa Palestina de maioria muçulmana, viu a dissolução de sua terra com a fundação do Estado de Israel, o que fez seus pais migrarem para o Egito. O pai, tendo lutado na Primeira Guerra Mundial ao lado dos Estados Unidos, ganhara, desde 1920, o que Said chama de “armadura”: a cidadania norte-americana que lega para os filhos. Said diz que não saberia afirmar se a primeira palavra por ele mesmo pronunciada teria sido em árabe ou inglês; fato é que, tendo sua vida inteira estudado em colégios de língua anglo-saxã nos países árabes, nem por isso se percebeu menos árabe, ao contrário. Deve-se dizer que sua mãe, apesar do marido e prole de cidadania norte-americana e de ser filha de pastor batista fundamentalista, após a queda da Palestina tornou-se ela própria uma “não pessoa”, na medida em que é usurpada em sua nacionalidade. Recusando-se a residir pelos dois anos exigidos nos Estados Unidos para ter o passaporte norte-americano mais duradouro, acaba por obter, de algum modo improvável, o passaporte libanês, ainda que seu local de nascimento fosse Nazaré, tendo preferido os rigores da vida em Beirute ao conforto de Washington

ou Nova Iorque. Sobre a mãe viúva e ainda sem ter obtido o mesmo passaporte do marido, Edward Said narra a ameaça de deportação que ela sofre já próxima da morte, em estado de coma e sob tratamento numa clínica nos Estados Unidos (SAID, 2004). Não é irrelevante a menção à biografia de Said para a compreensão de sua radical crítica ao orientalismo:

De muitas maneiras, o meu estudo do Orientalismo foi uma tentativa de inventariar em mim o sujeito oriental, os traços da cultura cuja dominação tem sido um fator tão poderoso na vida de todos os orientais. É por isso que para mim o Oriente islâmico teve de ser o centro da atenção (SAID, 2007b, p. 57).

Said tornou-se professor de literatura na Universidade de Columbia. Sua especialidade nunca foi, entretanto, o campo dos estudos orientalistas dos quais se tornou severo crítico, mas os estudos em literatura comparada, cujas raízes remontam à Alemanha da passagem do século XVIII para o XIX, tendo ainda sido fortemente influenciado por Vico, filósofo e filólogo napolitano. De Vico, apreendeu a relevância da capacidade exclusivamente humana para o autoconhecimento que o levaria a uma melhor compreensão da alteridade e ao reconhecimento do multiculturalismo como um passo a mais para seu humanismo autocrítico. Herder, Wolf e Goethe ajudaram-no, nessa perspectiva, a propor a crítica ao humanismo que se transformara em erudição desengajada “de dentro do humanismo” (SAID, 2007a, p. 29). Com efeito, Said mantém-se fiel ao que considera a principal lição humanista – a de que o mundo é feito pelos seres humanos –, ao mesmo tempo que se afasta dos abusos etnocêntricos que levemente retiraram do humanismo seu cosmopolitismo, transformando-o numa falaciosa doutrina sobre a superioridade ocidental (europeia e/ou norte-americana). Como humanista, Said expõe sua crítica ao orientalismo e ao ocidentalismo, um binarismo moderno que asfixia o humanismo, sobrepondo a beligerância à compreensão e ao intercâmbio intelectual.

Os terríveis conflitos reducionistas que agrupam as pessoas sob as rubricas falsamente unificadoras como “América”, “Ocidente” ou “Islã”, inventando identidades coletivas para multidões de indivíduos que na realidade são muito diferentes uns dos outros, não podem continuar

tendo a força que têm e devem ser combatidos; sua eficácia assassina precisa ser radicalmente reduzida tanto em eficácia como em poder mobilizador [...]. Mais do que no choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento trabalho conjunto de culturas que se sobrepõem, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor. Acontece que esse tipo de percepção mais ampla exige tempo, paciência e indagação crítica, construídos a partir da fé em comunidades voltadas para a interpretação, tão difíceis de manter num mundo que exige ação e reação instantâneas (SAID, 2007b, p. 25-26)

A ficção sob o nome de “orientalismo” é tão evidente que sequer existe consenso entre os ditos estudiosos do Oriente acerca do que se pode incluir sob essa denominação. Segundo Said, parece que os norte-americanos tendem a se referir ao chamado Extremo Oriente, principalmente à China e ao Japão, porém os europeus mencionam um Oriente adjacente, “seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro” (2007b, p. 27-28), e, talvez por isso mesmo, mais imaginário do que realista. Desde a Antiguidade, o Oriente se tornou para os europeus “um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias” (p. 27). O orientalismo, de um conjunto de descrições e relatos de viagens, aprofundava seu papel de servir como ponto de partida para teorias elaboradas cujo discurso produzido, no sentido foucaultiano, legitimava a “superioridade ocidental”, mais especialmente da Grã-Bretanha e da França, e, posteriormente, dos Estados Unidos da América.

A força da divisão do mundo entre Oriente e Ocidente na imaginação ocidental resultava, pois, de um pesado e ininterrupto investimento atravessando gerações com impacto desde a literatura até os debates político-econômicos. Gramsci (1982) chamou de “consenso” o resultado do êxito de uma liderança cultural numa dada sociedade de forma a deter sua direção ou hegemonia. Em seus termos, estamos autorizados a dizer que a durabilidade das ideias europeias a manter o “Oriente” como “inferior” e “atrasado” traduzia um poder hegemônico difícil de ser enfrentado. As representações acerca do Oriente islâmico tomam conta do campo de embates político-e-

conômico-ideológicos, palco de sangrentos conflitos, exemplificados, entre outros, na luta entre o sionismo israelense e os árabes com seus efeitos não apenas sobre os judeus norte-americanos, mas sobre a cultura liberal em geral na reprodução do maniqueísmo que opõe os autoproclamados Estados democráticos aos “árabes malvados” (SAID, 2007b, p. 58). O maniqueísmo é reforçado no racismo presente nos estudos orientalistas criadores e mantenedores dos estereótipos culturais a exigir uma consistente análise de discurso motivada por razões éticas: “O nexos de conhecimento e poder que cria o ‘oriental’ e o oblitera como ser humano não é para mim uma questão exclusivamente acadêmica. Mas é uma questão intelectual de importância muito óbvia” (2007b, p. 59). Para Said (p. 437), o termo “orientalismo” conseguiu o feito de “registrar a sedutora degradação do conhecimento” posto que acrítico, aliando-se a interesses político-econômico-bélicos apoiados na falsa oposição Oriente *versus* Ocidente, sustentada, por sua vez, em credos raciais, isto é, no racismo.

Em seu inventário do orientalismo, Said retoma desde as narrativas bíblicas até as epopeias modernas. Registra, de modo peculiar, como vários escritores se dedicaram a imaginar a “mulher oriental” como dançarinas eróticas atrás de véus. Cita, por exemplo, Gustave Flaubert, no século XIX, fascinado pelo Egito, cujas figuras femininas são fartamente presentes em suas narrativas de viagem. Não somente Cleópatra, Salomé e Ísis, mas sobretudo Kuchuk Hanem, célebre dançarina e cortesã egípcia que o escritor francês encontrou em Wadi Halfa, servem-lhe de protótipo para apresentar o feminino oriental em seus escritos. Kuchuk é, para Flaubert, dona de uma “indiferença emocional”, símbolo da “sexualidade luxuriante e ilimitada das mulheres orientais”, “estéril”, “corruptora”, “sem prole” (SAID, 2007b, p. 260). A associação feita quase uniformemente entre o Oriente e o sexo fala da “ameaça sexual”, do desejo ilimitado, do sexo licencioso, do escapismo da fantasia sexual em oposição a uma sociedade europeia que cada vez mais vinculava o sexo a uma teia de obrigações legais, políticas e econômicas. As possessões coloniais – além do benefício econômico para as metrópoles – eram talhadas, por isso, para receber “os filhos teimosos da burguesia europeia”, “as populações supérfluas de delinquentes, pobres e outros indesejáveis”, onde se poderia viver irresponsável e legitimamente as experiências sexuais temidas ou proibidas na Europa, na visão de Flaubert (SAID, 2007b, p. 263).

Orientalismo, a obra, é, portanto, o estudo humanístico de Said sobre as limitações cognitivas de um pensamento que se propôs e ainda se propõe dominador. Acaba sendo, também, um tipo de manifesto do *status* subalterno e da crítica multicultural que funda aqueles que serão chamados de estudos pós-coloniais. É nítido, portanto, que o pós-colonial de Said não venha convergir com “os áridos formalismos e relativismos dos anos recentes” (2007a, p. 13), nem deixe de se mostrar como resistência a um pseudo-humanismo (ocidental ou liberal) de cunho etnocêntrico a criar hábitos totalizadores que ocultam seu provincianismo. O pós-colonialismo defendido por Said denuncia os maus usos do humanismo sem descartá-lo, ao contrário, aprofundando seu sentido de “humano”, qual seja, o da “mundanidade”: o mundo como autocriação humana, híbrido, tenso, diverso, múltiplo, inacabado. *Orientalismo* parte da denúncia da imperfeição de todas as representações e, sobretudo, de seu imbricamento com questões de poder, posição e interesses. Said recusa-se a substituir um orientalismo por outro; repudia quaisquer essencialismos e fetiches. Conhecer realmente a humanidade é poder narrar também suas iniquidades e disparidades, existentes em todas as sociedades, sem exceção.

Said faz de Immanuel Wallerstein (2007) seu aliado ao retomar a crítica ao eurocentrismo como sinônimo de universalismo. Wallerstein destacara-se como um dos maiores críticos da globalização capitalista e da política internacional dos Estados Unidos, juntamente a Noam Chomsky e Pierre Bourdieu, ao sustentar que, em nome de um falso universalismo – o “universalismo europeu” – conceitos como “democracia” e “direitos humanos” foram fetichizados e postos acima de princípios tais como soberania e autodeterminação dos povos, a serviço, na verdade, de interesses econômicos e bélicos das potências mundiais hegemônicas. O “direito à ingerência”, inconciliável com o sistema jurídico dos países de democracia avançada, foi paradoxalmente apropriado por essas mesmas nações para reiterar seu poder geopolítico. Esta é a retórica: o universalismo europeu, ou ocidentalismo, protege o mundo da “barbárie” oriental.

O crítico literário (2007b) admite sua proximidade com os primeiros estudos pós-coloniais – Anwar Malek, Samir Amin, C. L. R. James –, os quais, em distinção das tendências pós-modernas que marcam, a exemplo, a obra de Lyotard, não acentuam o desaparecimento das grandes

narrativas de emancipação e esclarecimento, distanciando-se de qualquer inclinação relativista. O pós-colonial de que Said bebe também recusa a excessiva ênfase no local e no contingente, reabilitando as análises históricas sem nivelá-las ao nível do pastiche e do consumismo. O pós-colonial de Said realiza um sério trabalho revisionista das teses ocidentalistas sobre o “Oriente”, expande o foco acadêmico, inclui nos currículos universitários os olhares e as escritas subalternas, quer dos não europeus, dos não brancos, das mulheres. Said chama ainda atenção para a despreziosa e efetiva revolução na historiografia proposta, por exemplo, pelo Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, liderado por Ranajit Guha, cujo objetivo imediato é a elaboração de uma história contemporânea nas ex-colônias com destaque ao papel das elites locais e das massas pobres das cidades e dos campos.

Um dos desenvolvimentos mais interessantes nos estudos pós-coloniais foi uma releitura das obras culturais canônicas, não para rebaixá-las ou difamá-las, mas para reinvestigar algumas de suas pressuposições, indo além do controle sufocante de alguma versão da dialética binária do senhor-escravo (SAID, 2007b, p. 465).

A obra *Orientalismo* investe na reformulação de experiências históricas baseadas na separação geográfica dos povos e das culturas possibilitada pela crença em essencialismos e seus derivados: a história unilinear, os padrões homogêneos, os modelos dicotômicos que, ao invés de dar inteligibilidade ao real, produzem representações fortemente ideológicas que embaçam a tal grau as realidades que acabam por invisibilizá-las, ao negar sua complexidade, hibridismos, conflitos, indefinições, ignorando margens, deslocamentos, trânsitos, superposições, mimeses, ironias.

O orientalismo constituiu-se, pois, num campo de conhecimento que precisa ser radicalmente criticado, uma vez que é legitimador do imperialismo, do belicismo e da subalternização dos povos e culturas a um único modelo civilizacional, tão fictício como a alteridade por ele inventada. Duvidar das categorias “Oriente” e “Ocidente” em efeitos teóricos e pragmáticos inclui-se no empenho intelectual cunhado por Raymond Williams, lembrado por Said, de “desaprender o modo dominador inerente” (SAID, 2007b, p. 60).

REFERÊNCIAS

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

SAID, Edward. **Fora do lugar**: memórias. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

ORIGEM, COMEÇO

Heloisa Toller Gomes

VER : Deslocamento · Desvio · Estado-Nação · Exotismo · Nômade ·
Rastro.

A identidade do sangue age como cadeia,
fôra melhor rompê-la. Procurar meus parentes na Ásia,
onde o pão seja outro e não haja bens de família a preservar.

Carlos Drummond de Andrade, “Como um presente”

Na trilha aberta por Nietzsche, Jacques Derrida foi um dos filósofos contemporâneos que se dedicaram a uma releitura radical (“desconstrutora”, para utilizar um dos conceitos básicos derrideanos) da filosofia ocidental. No ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, no entanto, observamos que Derrida sugere cautela quanto à suposta liberação diante da metafísica: “[...] a passagem para além da filosofia não consiste em virar a página da filosofia” – o que afinal acaba sendo filosofar mal, diz ele – mas “em continuar a ler *de uma certa maneira* os filósofos” (DERRIDA, 1971, p. 243).

Uma das problemáticas interpretativas cruciais, nessa releitura assim empreendida da metafísica e da cultura ocidental no sentido amplo, tem a ver com a questão da *origem* (sempre buscada, embora inatingível ou impalpável) e com a noção do *começo*, este, recorrente e mais situável, através dos tempos, na dinâmica das civilizações e das vidas humanas. Com a ajuda da poesia, aqui remetemos “origem” e “começo” à ocupação de espaços e territórios.

A diferença entre começo e origem, explica Silviano Santiago em sua análise de Carlos Drummond de Andrade (1976), faz sentido dentro do pensamento nitzscheano e implica uma ruptura em relação à(s) forma(s) de se encarar o fenômeno interpretativo. Tal diferença é também apontada por Michel Foucault, no ensaio “Nietzsche, Freud, Marx”. Foucault escreve: “Negação da ‘Robinsonada’, dizia Marx; a distinção tão importante, em Nietzsche, entre o começo e a origem; e o caráter sempre inacabado do processo regressivo e analítico, em Freud” (FOUCAULT, 1967, p.188, tradução minha).

A questão será ricamente trabalhada pela poesia de Carlos Drummond de Andrade (1908-1987), a que voltaremos mais tarde, juntamente com a breve abordagem de dois poemas de outros autores brasileiros. De momento, cabe sinalizar que Nietzsche não propõe uma análise dos valores na sua atualidade, ou conforme dados pela nossa cultura, mas sim a busca “da origem do valor e do valor de origem”: “o valor desses valores”, diz Nietzsche. Ele preocupa-se em investigar “o mistério de como *os ideais* são

manufaturados neste mundo” (NIETZSCHE, [s. d.], p.viii, 30, tradução minha a partir da tradução inglesa). A tal movimento do conhecimento, Nietzsche vai dar o nome de genealogia (SANTIAGO, 1976, p. 101).

A interpretação postulada por Nietzsche – na verdade, uma “interpretação da interpretação” – não se dirige, pois, à busca da origem ou à aceitação do começo. Em seu lugar, a filosofia nietzschiana “afirma o jogo e procura superar o homem e o humanismo” (DERRIDA, 1971, p. 249). O nome do homem, esclarece Derrida na mesma linha interpretativa, seria “o nome desse ser que, através da história da Metafísica ou da onto-teologia, isto é, da totalidade da sua história, sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo” (1971, p. 249). Mas, constatada a ausência da origem, é justamente o pensamento do jogo que se apresenta, na e através da “*afirmação* nietzschiana, a afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa” (p. 248).

Para os poetas, a questão tende a ser sofrida, pois remete ao paradoxo da Palavra diante da infinitude a que se propõe, *vis-à-vis* ao alcance e aos entraves do gesto de nomear: à complexidade de se nomear a problemática espacial e temporal – o “onde” e “quando” se dá a trajetória familiar e social. Carlos Drummond de Andrade, na série de poemas precisamente intitulada “Origem”, afirma:

O nome é bem mais do que nome:
o além-da-coisa, coisa livre de coisa, circulando.
E a terra, palavra espacial, tatuada de sonhos,
cálculos.
 (“A palavra e a terra”, 1967, p. 325)

Na angústia de se perder (n)a origem – aqui, pelo Nome – a poesia drummondiana exclama:

Retiro ficava longe
Do oceanomundo.
Ninguém sabia da Rússia
Com sua foice.
 (“Memória - Fazenda”, 1967, p. 326)

Silviano Santiago auxilia a presente reflexão enlaçando o seu texto ensaístico à poesia de Drummond, sempre em torno de nosso tópico de interesse, o espaço-tempo. E fazendo a necessária ressalva quanto à utopia. Ele escreve: “Toda e qualquer utopia poderia ser escrita sobre a tábula [rasa] em palavra independente de terra e de sangue, independente de qualquer indicação de dívida para com a origem” (SANTIAGO, 1976, p. 103).

Mas, já que não se podem “inaugurar novos antepassados em uma nova cidade”, como desejaria fazer a utopia de Drummond (“Como um presente”, 1967, p. 184), é preciso arcar com a impossibilidade da utópica inscrição da origem – a não ser nos sonhos e nas artes. Levando-se em conta o(s) complexo(s) começo(s) revistos e revisitados, nos territórios em que viaja a memória, chegamos assim ao espaço do jogo, conforme dramatizado na poesia afro-brasileira de que falamos. Vemos, em nossa leitura, tal movimento como que balizado potencialmente, em sua realização poética, pela ideia do jogo nietzscheano.

A poesia afro-brasileira, ao valorizar um legado histórico e cultural menosprezado pelo eurocentrismo dominante, é capaz de jogar com a problemática da origem e do começo, sempre vinculando-a à questão do deslocamento África-Brasil, desde o passado escravista aos dias de hoje. Dois poemas podem exemplificar as intrincadas relações de origem/comoço, a partir, necessariamente, do tratamento do trabalho escravo e seus sucedâneos.

O poema “Vozes mulheres”, de Conceição Evaristo (nascida em 1946), recolhe e reconstitui as experiências de sucessivas gerações de mulheres, sempre seguindo a linha matrilinear. O eu poético se apresenta ali como uma daquelas “vozes mulheres” que soam e ecoam – do navio negreiro aos labirintos das favelas urbanas, dos “versos perplexos/com rimas de sangue e fome” às ressonâncias projetadas para o amanhã, na voz libertária da filha. Os acontecimentos são reescritos pela perspectiva dos que configuram a parte negligenciada da história oficial, mas que afirmam a própria positividade na “fala e ato de agora”, diz o poema, no exercício (no jogo) de um provocador contradiscurso. “Vozes mulheres” ressalta o falar que redime, e as mulheres que o poema invoca rejeitam o silenciamento secularmente imposto em elos (cadeias) familiares, ativando o jogo nutriente da palavra (EVARISTO, 1990, p. 32-33).

Essas vozes murmuradas transmitem, encadeadas, uma vasta memória de resistência a abarcar todo um cabedal de ensinamentos e estratégias

de sobrevivência. Vínculos cheios de significação reivindicam, no poema, o tempo negado. Os subterrâneos da história ocultam aquilo que o poema retoma e recupera: as narrativas das mulheres negras em suas revoluções minuciosas, invisíveis, persistentes. Vozes aparentemente submissas tramam o tecido discursivo de uma genealogia feminina, investida na figura da Mãe.

Já o poema “Sou negro”, de Solano Trindade (1908-1973), também levanta a questão do trabalho escravo, dessa vez através da dupla linhagem, masculina e feminina, remontando ao encadeamento com o espaço africano – com o “sol da África”:

Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço
plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro maracatu.
(TRINDADE, 1997, p. 123).

O último verso citado confere ao poema um diferencial próprio. Ao acentuar o agenciamento da criatividade negra (“fundaram o primeiro maracatu”), o poema interliga determinada e emblemática família à instauração, em solo nacional, da cultura afro-brasileira. Como “Vozes mulheres”, o texto trabalha o motivo da família negra e remete à ancestralidade africana através das gerações. E, similarmente, os dois poemas mantêm a linguagem coloquial e a oralidade fundadora enquanto pedras angulares da narração poética.

No poema de Trindade, a rebeldia é mais direta, o ânimo, menos introspectivo e a ação, mais aguerrida do que no poema de Conceição Evaristo. Em sua reescrita da história do Brasil, “Sou negro” rejeita um dos estereótipos mais conhecidos, o da submissão negra – sempre por meio de figuras ancestrais e do eixo da territorialidade: “Depois meu avô brigou como um danado/ nas terras de Zumbi”.

O território deixa, assim, de ser a nação branca, europeizada, para transmutar-se poeticamente “nas terras de Zumbi”. Africaniza-se a herança, põem-se em questão os marcos oficiais, reguladores, mitificados pelo saber etnocêntrico, apontando-se para identidades afro-brasileiras (na polissemia das “cadeias”) em que se tecem começos outros. Sempre encadeados pela

“identidade do sangue”, como no poema de Drummond, em nossa epígrafe acima. Esses começos realçam legados que se entrelaçam, através dos jogos inesgotáveis da palavra. Em sua positividade, o jogo alegre da palavra instaura, revigora e harmoniza o anseio pelas origens inalcançáveis, o caminhar desde dolorosos começos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. Como um presente. In: _____. **A rosa do povo**. p.182-185. A palavra e a terra; Origem. In: _____. **Lição das coisas**. p. 323-325. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro: José Aguilar Editora, 1967. p.321-356.

DERRIDA, JACQUES. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. **A escritura e a diferença**. Tradução de M. Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-249.

EVARISTO, Conceição. Vozes mulheres. In: _____. **Cadernos negros 13 – poemas**. São Paulo: Quilombhoje, 1990.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: _____. **Nietzsche**. Paris: Fondation Royaumont, 1967. p. 182-190.

NIETZSCHE, Friedrich. The Genealogy of Morals. In: _____. **The philosophy of Nietzsche**. New York: The Modern Library, s/d. p 1-193.

SANTIAGO, Silviano. **Carlos Drummond de Andrade**. Petrópolis: Vozes, 1976.

TRINDADE, Solano. Sou negro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 25, p.123, 1997.

PERIFERIA, PERIFÉRICO

José Eduardo Ferreira Santos

VER : Estado-Nação · Metrópole.

Periferia. [Do gr. *periphéeria*, ‘circunferência’, pelo lat. tard. *peripheria*.] S.f. 1. Superfície ou linha que delimita externamente um corpo; contorno, âmbito: periferia de uma praça, de uma cidade. [...] 5. *Fig.* Contorno; vizinhança, proximidade. 6. O conjunto de países subdesenvolvidos, em oposição aos desenvolvidos, estes vistos como o centro do sistema econômico mundial. 7. *Urb. Bras.* Numa cidade, a região mais afastada do centro urbano, em geral carente em infra-estrutura e serviços urbanos, e que abriga os setores de baixa renda da população (FERREIRA, 1999, p. 1.545).

Das muitas acepções relacionadas aos termos periferia/periférico, sobressaem-se, no âmbito das ciências humanas, as relacionadas a proximidade/distância e às dimensões territoriais, econômicas e sociais. Propõe-se, neste texto, discutir os termos periferia/periférico em suas implicações, origens, o modo como a acepção foi utilizada inicialmente – e como as ciências humanas têm discutido a questão no Brasil, levando em conta as periferias existentes nas grandes cidades e suas dinâmicas complexas.

Lyotard (1996, p. 23) descreve a periferia como “o cinturão em grego, nem campo nem cidade, outro lugar, que não é mencionado no registro das situações”. Peter Burke, analisando os conceitos de centro e periferia, diz:

Processos de centralização política constituem objeto tradicional de estudo. Já o conceito de “periferia” tornou-se conhecido em tempos relativamente recentes, em consequência de debates entre economistas dedicados ao estudo do desenvolvimento, como Raúl Prebisch, Paul Baran e André Gunder Frank, nas décadas de 1950 e 1960 [...]. Os modelos de centro-periferia também foram empregados em outras áreas, de política e cultura (BURKE, 2002, p. 113-114).

Milton Santos, que, na década de 1960, com seus alunos, estudou os bairros do Subúrbio Ferroviário de Salvador, apresenta uma gênese da periferia através da economia e da geografia. De modo esclarecedor o autor mostra como essa noção geográfica torna-se caracterizada enquanto espaço marginalizado e empobrecido a partir de aspectos sociais e econômicos:

O empobrecimento da periferia provoca a formação de uma verdadeira *periferia dentro do pólo*.

A noção de periferia estava até aqui carregada da noção de distância, que constitui, de longe, o fundamento da maior parte das teorias espaciais e locacionais. A essa noção de periferia, dita “geográfica”, é preciso opor uma outra, a de periferia socioeconômica, se levarmos simultaneamente em consideração os lugares tornados marginais ao processo de desenvolvimento e, sobretudo, os homens rejeitados pelo crescimento. Estes homens formam a periferia social dentro do pólo econômico e, se o modelo de crescimento continuar a ser o que é, estão arriscados, por longo tempo ainda, a encontrar aí a sua única residência possível.

O aumento das riquezas não impede o da pobreza, e isto num único ponto do espaço (SANTOS, 2007, p. 81-82, grifo do autor).

A descrição dos termos periferia/periférico pode ser analisada a partir da territorialidade presente no Brasil através de definições em relação à realidade socioeconômica, quando relacionando esses conceitos em sua relação com a distância dos subúrbios e das favelas. A periferia e o subúrbio fazem parte da história das cidades; *favela* é a denominação brasileira desses conjuntos de habitações, assim identificadas a partir do início do século XX (ZALUAR; ALVITO, 2004; VALLADARES, 2005; SANTOS, 2010). A periferia, geralmente localizada nos subúrbios, onde estão as favelas, indica categorias de habitações precárias, caracterizadas pela pobreza, afastadas ou incrustadas nos centros das grandes cidades, acentuadamente diferentes da cidade formal, planejada, com saneamento básico e acesso a serviços. Santos (2008) analisa a periferia levando em consideração os estigmas presentes em sua definição e em relação aos seus moradores:

Quase sempre que se fala de “periferia” parece estar presente a identificação de um tipo específico de espaço urbano a uma forma de comportamento coletivo de seus moradores. Além de indicar distância, essa referência aponta para aquilo que é precário, carente, desprivilegiado em termos de infra-estrutura urbana e serviços públicos. A periferia também pode ser vista em certas circunstâncias como lugar sinistro e de delinquentes, possuindo, inclusive, uma densa concentração de propriedades negativas ou estigmatizantes (SANTOS, 2008, p. 142).

Ainda de acordo com Elisângela Santos, habitar em um território considerado marginal pressupõe a elaboração de “estratégias individuais de circulação, aceitação e reconhecimento, onde formas de interações sociais são regidas por uma ordem estabelecida que exige certos tipos de comportamento” (SANTOS, 2008, p. 143), conforme indicaremos mais adiante em relação às estratégias de mobilização e às lutas por direitos que caracterizam esses contextos.

Situada às margens ou no entorno das grandes cidades, a periferia é uma realidade geográfica, urbanística e humana, cujas peculiaridades podem ser caracterizadas como diferentes modos de habitação diante da cidade dita “formal”. Caldeirão de mudanças, a periferia fervilha em novas elaborações em sua dinâmica constante. Em diversas partes do Brasil as periferias mostram-se, diante do descaso histórico dos poderes públicos, com histórias de lutas e mobilizações, afirmando as suas identidades com novas elaborações urbanísticas, culturais, convivendo ao mesmo tempo com diversas situações de adversidade, riscos e violências.

Na formação das grandes cidades brasileiras havia o centro – geralmente utilizado como espaço para o comércio, moradia e acúmulo de riquezas – e o subúrbio – aqui entendido como o lugar do afastado –, sendo que existiam também os espaços presentes nos centros que também eram estigmatizados e olhados com desconfiança, como os cortiços, causando estranheza aos setores mais ricos da população. Não foram poucos os casos em que as populações pobres foram expulsas desses espaços centrais das cidades através de demolições, incêndios ou removidos para áreas periféricas, pois, por mais que as distâncias entre centro e periferia se tornassem tênues, havia a necessidade de separá-las da cidade formal.

José de Souza Martins traça uma gênese dessa relação cidade e subúrbio analisando o caso de São Caetano, em São Paulo, e indicando, a partir da categoria do morador, quem habitava um e outro território:

Desde o século XVIII, quando se começa a empregar a palavra *subúrbio* para designar os confins da cidade de São Paulo ou a zona rural que lhe era imediatamente próxima, ela já indica uma concepção da unidade da cidade e do seu contorno. Foi a categoria de *morador* que definiu o sujeito dessa espacialidade e o núcleo do modo de pensar a cidade e seus arredores. Era o *poder* e seus agentes, os *homens bons*, os limpos de sangue e sem

mácula de ofício mecânico, e a hierarquia estamental de seus privilégios que definiam o modo de ver e conceber a cidade e sua gente e nela o lugar de cada um. A cidade o era a partir da ideia de que nela se encontravam os que decidiam e mandavam (MARTINS, 1992, p. 7, grifos do autor).

É interessante perceber também que, nos subúrbios, a dupla habitação dos fazendeiros era predominante, indicando uma dicotomia entre o mandar e o trabalhar, processo que posteriormente vai sendo modificado com o afastamento dos fazendeiros e pessoas de posses, relegando as áreas periféricas aos trabalhadores e famílias pobres:

A dicotomia colonial da cidade e seu subúrbio separava o mandar e o trabalhar [...]. No passado colonial, a dominação da cidade sobre o seu subúrbio se deu através da dupla moradia dos fazendeiros, no campo e na cidade. Embora o subúrbio fosse o lugar do trabalhar, e na cidade se acumulassem as obras resultantes das possibilidades econômicas nelas criadas, e não só nele, mas certamente não na cidade, nada impedia que o *produto do produto* também se materializasse no subúrbio (MARTINS, 1992, p. 9, grifo do autor).

Com o avanço da modernidade e o inchaço das grandes cidades com populações que vieram do interior do país, as periferias – os subúrbios – que eram habitadas por famílias mais abastadas foram sendo abandonadas e receberam em seus territórios essas populações consideradas “excedentes”, que as habitaram, sem recursos e desprovidas das ações dos poderes públicos, contando somente com a sua capacidade de gerar novas formas de sociabilidade em meio às adversidades.

Contudo, ao contrário do que se pode pensar, a vida na periferia sempre teve uma intensa dinâmica cultural, educativa e de mobilização comunitária, contrapondo-se às situações de violência, pobreza e tráfico de drogas. Tomo como exemplo a favela de Novos Alagados, localizada no Subúrbio Ferroviário de Salvador, na Bahia, e conhecida internacionalmente por conta das palafitas. Essa localidade já na década de 1970 promoveu uma radical mudança na visibilidade da periferia por contar com uma sólida rede de mobilização comunitária, enfocando a luta por direitos humanos, educação, cultura e reivindicação de melhorias para a periferia da cidade de Salvador (SANTOS, 2005).

Na Bahia, por exemplo, o subúrbio não era o lugar da pobreza e da violência que se tornou nas últimas décadas. Sua origem remonta a antes da colonização portuguesa, com a existência de grande população indígena que habitava o território por conta do grande potencial de riquezas naturais existentes, lá havendo as condições necessárias para a vida: águas de rios e mares, manguezais, florestas, sambaquis e toda uma geografia exuberante. Descrito desde o século XVI por Gabriel Soares de Sousa e Frei Vicente do Salvador e séculos depois por Wanderley Pinho e Teodoro Sampaio, o Subúrbio Ferroviário de Salvador tem uma história invisível e das mais marcantes na periferia. No século XIX, fazendas que se tornaram grandes latifúndios acabaram, com a derrocada dos proprietários, vendidos para operários e inicia-se a construção de bairros periféricos.

Em 1939, impulsionada pela descoberta de petróleo na área do Lobato, antigo Cabrito, surge a favela sobre palafitas denominada Alagados e, com o surgimento de centros industriais como o Polo Petroquímico de Camaçari e o Centro Industrial de Aratu (CIA), os territórios da periferia tornam-se bairros-dormitório. Na década de 1970, com a abertura da Avenida Afrânio Peixoto, conhecida como Suburbana, surge a favela de Novos Alagados, já referida neste texto.

Por sua natureza dinâmica, a periferia e, em particular, suas favelas são inclassificáveis, pois sua arquitetura e seus modos de vida operam constantemente novas elaborações culturais e estéticas, a exemplo do que Jacques (2001) apontou nas favelas cariocas. Nas últimas décadas, as populações das periferias no Brasil têm sido colocadas em evidência, não somente por conta das contradições sociais existentes, mas também pela sua produção artística, cultural e política, apontando para novas formas de atuação que vêm chamando a atenção dos governos, pautando a emergência de novas políticas públicas.

Cada vez mais os termos periferia e periférico têm-se mostrado insuficientes para dar conta das contradições existentes nas grandes cidades brasileiras, desiguais e excludentes, assinalando a novidade das elaborações humanas, artísticas e culturais presentes nesses territórios que precisam ser conhecidas, respeitadas e visibilizadas pela sua produção e não somente pelas mazelas sociais. Nesse sentido, a relação centro-periferia mostra-se híbrida e inclassificável por conta das fronteiras simbólicas que são cons-

tantemente modificadas, entre novas conquistas e antigos estereótipos nas relações de proximidade e distância, o que indica a necessidade de uma mudança de foco em relação às populações da periferia, possibilitando o seu pleno direito de pertença à cidade.

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. **História e teoria social**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt e Ronei de Venâncio Majer. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JACQUES, Paola Berenstein. **Estética da ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

LYOTARD, Jean-François. **Moralidades pós-modernas**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1996.

MARTINS, José de Souza. **Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo: São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha**. São Paulo: Hucitec; São Caetano do Sul: Prefeitura de São Caetano do Sul, 1992.

SANTOS, Elisângela Silva dos. A cultura da violência na vida cotidiana de um bairro periférico. In: ESPINHEIRA, G. (Org.). **Sociedade do medo**. Salvador: Edufba, 2008.

SANTOS, José Eduardo Ferreira. **Cuidado com o vão: repercussões do homicídio entre jovens de periferia**. Salvador: Edufba, 2010.

SANTOS, José Eduardo Ferreira. **Novos Alagados: histórias do povo e do lugar**. Bauru: Edusc, 2005.

SANTOS, Milton. **Economia espacial: críticas e alternativas**. Tradução de Maria Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Edusp, 2007.

VALLADARES, Lícia do Prado. **A invenção da favela:** do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.

PERTENCIMENTO

Sara Novaes Rodrigues

VER : Deslocamento · Diáspora · Estado-Nação · Exílio · Fronteira ·
Globalização · Lugar · Origem, Começo.

Pertencimento, o mesmo que “pertença” (HOUAISS; VILLAR, 2000, p. 2.197), ou ato de pertencer. Termo que, entre outras conotações, designa um sentimento, uma vontade do sujeito de estar bem com seus pares, de fazer parte do grupo em que está inserido, de sentir-se aceito no ambiente em que vive. “O senso de pertencimento é definido como a experiência de envolvimento pessoal num sistema ou ambiente de forma a sentir-se parte integral de tal sistema, ou ambiente” (HAGERTY; PATUSKY, 1992)¹. Em sua crônica “Pertencer”, Clarice Lispector expressa o desejo que o ser humano tem de se sentir ajustado a seu meio:

Só tenho um corpo e uma alma. E preciso de mais do que isso. Com o tempo, sobretudo os últimos anos, perdi o jeito de ser gente. Não sei mais como se é. É uma espécie toda nova de ‘solidão de não pertencer’ começou a me invadir como heras num muro. [...] A vida me fez de vez em quando pertencer, como se fosse para me dar a medida do que eu perco não pertencendo. E então eu soube: pertencer é viver (LISPECTOR, 1984, p. 110).

O homem, como ser gregário, social, precisa do outro para se conhecer e interagir com o mundo. As relações com as alteridades lhe são necessárias, assim como o é o entendimento de que o respeito pelas diferenças é o caminho para a preservação das individualidades e identidades que compõem a raça humana. Vê-se no verbete “Pertencimento”, escrito por Ana Lúcia Amaral no *Dicionário de direitos humanos* (2006), que o “sentimento de pertencimento pode ser reconhecido na forma como um grupo desenvolve sua atividade de produção, manutenção e aprofundamento das diferenças” e pelo modo como esse grupo imprime significado às suas relações sociais.

Nos dias de hoje, época em que a velocidade dos meios de comunicação interliga os países do mundo e descaracteriza, de maneira sutil, as marcas subjetivas de fronteiras, o termo ganha destaque nas discussões sobre deslocamentos, diásporas, pátria, e outros assuntos afins. Como consequência, o conceito torna-se amplamente usado em várias áreas de conhecimento – literatura, antropologia, história, direito, arquitetura, psicologia, etc. – para falar da necessidade/dificuldade de ajustamento do indivíduo ao lugar que habita ou onde se encontra transitoriamente, como se vê no exemplo:

1 Todas as referências no original em inglês foram traduzidas livremente pela autora.

Atente-se para o fato de que, se é instigante reconhecer a atualidade da temática do sentimento de pertencimento – o mesmo podendo ser aplicado às da inclusão e da emancipação –, é instigante indagar sobre o que a motiva e, sobretudo, sobre o que objetiva o pertencer no contexto de uma sociedade tão desigual quanto globalizada e que ao mesmo tempo está em sua causa e é a sua busca. Pertencer a quê? Incluir-se no quê? Enraizar-se onde? Essas são indagações importantes, fazendo pressupor que a necessidade da busca do pertencimento é tão complexa como a da objetivação que fundamenta essa mesma necessidade (SOUZA, 2010).

A contemporaneidade traz mudanças muito rápidas, fazendo com que a vida hoje seja muito diferente do que era há poucos anos. As pessoas se sentem menos ligadas umas às outras e isso faz com que o senso de pertencimento passe a ser mais desejado por sua própria promessa de segurança. As questões que a vida contemporânea suscita, tais como as mencionadas na citação anterior, demandam respostas que representariam uma esperança de estabilidade. Também é via senso de pertencimento que as pessoas estigmatizadas por seus estereótipos ou grupos sociais enfrentam as dificuldades face à sociedade, como mostra o estudo de Walton e Cohen (2007) sobre grupos marginalizados em ambientes acadêmicos:

Sugerimos que, em ambientes acadêmicos e profissionais, os membros de grupos socialmente estigmatizados são menos seguros a respeito de suas ligações sociais e por isso, mais sensíveis às questões de pertencimento social. Chamamos isso de *incerteza de pertencimento*.

Na visão do antropólogo Pierre Ouellet, a cultura é intensamente afetada pela globalização, que dilui os contornos geográficos antes considerados garantia de pertencimento a um determinado local: “Se tudo o que se passa no mundo é agora parte da minha cultura, não há como defini-la como esfera de pertença”, uma vez que aquela noção de território que julgávamos o nosso, “perde todo o seu sentido e a sua pertinência” (2012, p.16).

Stuart Hall (2003) considera que a globalização traz três possíveis consequências para a identidade nacional: desintegração, como efeito da homogeneização da cultura; reforço, através da resistência à modificação das fronteiras; e declínio, já que novas identidades “híbridas” vão surgin-

do. Ainda em Stuart Hall, vemos que as identidades culturais não estão “impressas em nossos genes”, mas pensamos nelas “como se fossem parte de nossa natureza essencial” (2003, p. 47). Na verdade, as identidades são, para Hall, comunidades imaginadas, construídas no discurso (p. 50). Ainda que dentro desse espaço chamado nação existam grupos de classes, gêneros e raças diferentes, é esse discurso que os representa e os coloca como “pertencendo à mesma e grande família nacional” (p. 59), sem esquecer que “[a]s nações modernas são, todas, híbridos culturais” (p. 62, grifos no original).

Para a literatura, o próprio fato de ser parte de um grupo imprime diferença naquilo que um autor escreve. Entretanto, ao mesmo tempo que delimita os escritos em gêneros, escolas, formas, etc., a literatura entrelaça os textos e faz deles um todo que se abriga sob sua denominação. Diante da surpresa de uma namorada para quem enviava poemas famosos que falavam de amor, por exemplo, F. Scott Fitzgerald escreveu: “Isto faz parte da beleza de toda a literatura. Você descobre que seus anseios são anseios universais, que você não está sozinho e isolado dos outros. Você pertence” (apud GRAHAM, 1958, p. 260).

Em textos que tratam de conflitos étnicos, a vontade de pertencer se evidencia. Muitas vezes esse desejo perdura por longo espaço de tempo, influenciando os temas e linguagem usados. Caryl Phillips, por exemplo, no prefácio de uma antologia que organizou, escreve que “para os escritores britânicos não nascidos [na Grã-Bretanha], a questão de pertencer surge em seus trabalhos de modos diferentes”; seus textos demonstram que eles “buscam entender de que modo pertencem às Ilhas” (1996, p. 5).

O desejo de preservação da cultura de origem abre espaço para obras carregadas de cor local, de histórias calcadas nas lutas por independência política e sugeridas pelos desníveis sociais que fatalmente trazem preconceitos e estereótipos na esteira das mudanças. As obras de autores afro-americanos, latinos e “chicanos” nos Estados Unidos são exemplos de escritos que refletem essa sensação de desajustamento à cultura do país que os abriga.

Aqueles que chegam a novos territórios alimentam-se da sensação de ainda pertencer a um lugar real onde, acreditam, tudo é mais belo e melhor, como Gonçalves Dias expressou em seu poema “Canção do exílio”, escrito em julho de 1843, quando ainda se encontrava em Coimbra estudando Direito: “Nosso céu tem mais estrelas,/ Nossas várzeas têm mais flores,/ Nossos bosques têm mais vida,/ Nossa vida mais amores”. E é justamente

esse idealismo que leva um escritor, seja ele poeta ou romancista, à busca pelo vocabulário mais “autenticamente” regional, o que o leva, muitas vezes, a ambientar suas histórias em locais que um dia foram importantes para ele e marcaram sua vida. O fato de pertencer ou não a um determinado povo/grupo acaba por revelar escolhas que o autor faz para suas personagens: raça, etnia, religião, política, etc. Escritores que, por uma determinada razão, se deslocam para terras estrangeiras trazem para seus trabalhos suas próprias interpretações e, assim, suas produções muitas vezes influenciam as crenças e sistemas de valores de seus compatriotas.

Embora os movimentos modernistas encenassem a validação de um entrelaçamento de culturas, para nenhum dos grandes escritores da época “a ideia do sujeito fragmentado, ou a sensação de não pertencimento, foi fonte de grande conforto; ela vinha, geralmente, acompanhada de um sentimento de recuo e até mesmo de terror” (AHMAD, 2000, p. 129), não muito diferente da contemporaneidade, apesar de toda visibilidade e “possibilidade de expressão pública” dada ao tema pela mídia (SOUZA, 2010, p. 32). Apesar de todos os avanços alcançados, hoje “essas buscas [ainda] suscitam a quebra tradicional de fronteiras entre o local e o global, o público e o privado, o comum e o individual e a comunidade e a sociedade, gerando tanto hibridismos quanto novas formas de tensão e de conflito” (2010, p. 129). Conclui-se, assim, que o pertencimento a uma determinada cultura ou identidade nacional, ainda que seja apenas um construto linguístico, continua importante sobretudo para aqueles que se veem, por uma ou outra razão, forçados a viver fora de seus grupos de origem. Nas obras, essa angústia muitas vezes infiltra-se pelos interstícios da produção artístico-literária, o que demanda do crítico uma atenção maior ao lugar de onde o autor expressa seus temores, crenças e anseios, para maior compreensão das razões que norteiam a escrita.

REFERÊNCIAS

AHMAD, Ajjaz. *In theory*: classes, nations, literatures. New York: Verso, 2000.

AMARAL, Ana Lúcia. Pertencimento. In: DICIONÁRIO de direitos humanos. 2006. Disponível em: <<http://escola.mpu.mp.br/dicionario/tiki-index.php?page=Pertencimento>>. Acesso em: 10 fev. 2013.

COSTA, Claudia de Lima. Situando o sujeito do feminismo: o lugar da teoria, as margens, e a teoria do lugar. **Travessia: Revista de Literatura**, Florianópolis, n. 29/30, p. 123-160, ago. 1994/jul. 1995; 1997.

DIAS, Antônio Gonçalves. Canção do exílio. In: FUNDAÇÃO Biblioteca Nacional. **Domínio público [portal]**. Disponível em: <<http://www.dominio-publico.gov.br/download/texto/bn000100.pdf>>. Acesso em: 11 mar. 2014.

GRAHAM, Sheila; GEROLD, Frank. **Beloved infidel: the education of a woman**. New York: Henry Holt and Company, 1958.

HAGERTY, B. M.; PATUSKY K. Developing a measure of sense of belonging. **Nursing Research**, n. 44, p. 9-13, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8. ed. Tradução de Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LISPECTOR, Clarice. Pertencer. In: _____. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 110-111.

OUELLET, Pierre. As palavras migratórias [L'ésprit migrateur]. Tradução de Luciano P. Moraes. **Cadernos PPGL/Furg**, Rio Grande, n. 7, junho 2012. (Série Traduções).

PHILLIPS, Caryl (Ed.). **Extravagant strangers: a literature of belonging**. New York: Vintage Books/Random House, 1996. (Edição eletrônica Kindle para Amazon.com).

SOUZA, Mauro Wilton de. O pertencimento ao comum mediático: a identidade em tempos de transição. **Significação**, São Paulo, n. 34, p. 31-52, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/68112>>. Acesso em: 12 fev. 2013.

WALTON, Gregory M.; COHEN, Geoffrey L. A question of belonging: race, social fit, and achievement. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 92, n. 1, p. 82-96, 2007. Disponível em:<[http://lmcreadinglist.pbworks.com/f/Walton+%26+Cohen+\(2007\).pdf](http://lmcreadinglist.pbworks.com/f/Walton+%26+Cohen+(2007).pdf)>. Acesso em: 07 abr. 2013.

PÓS-COLONIALISMO, COLONIALIDADE, DESCOLONIAL

Júlia Almeida

VER : Estado-Nação · Globalização · Lugar · Migração.

Definições anteriores de *pós-colonialismo* se inscrevem necessariamente nesta iniciativa de redizer esse termo e seus derivados, a partir do que propõem os estudos pós-coloniais. Partimos de uma distinção inicial de Boaventura de Sousa Santos (2002) que nos permite diferenciar dois sentidos principais de *pós-colonialismo*: um sentido histórico, que se refere ao período que sucede a independência das colônias, sobre o qual se debruçam estudos políticos, sociológicos e econômicos no intuito de determinar os processos de construção de novos estados; e um sentido crítico, como conjunto de “práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial tal como foi escrita pelo colonizador e tenta substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado” por meio de estudos culturais, linguísticos e literários (SANTOS, 2002, p. 13)¹. Seria no âmbito desse segundo conjunto de práticas discursivas (que não deixa de ser uma crítica aos silêncios e essencializações do primeiro) que enunciam os estudos pós-coloniais ou crítica pós-colonial, nas suas várias vertentes contemporâneas.

Diversos autores buscaram um entendimento de *pós-colonial* e *pós-colonialismo* a partir de uma reflexão sobre os sentidos do prefixo “pós”. Ella Shohat (1992) alinha o termo a outras correntes filosóficas, estéticas e políticas que compartilham do prefixo “pós” como “movimento para além de”, entre elas o pós-estruturalismo e o pós-modernismo: “o prefixo ‘pós’ faria menos sentido com o que vem ‘depois’ e mais com o que segue, o que vai mais além e se distancia criticamente de um certo movimento intelectual – de uma crítica anti-colonial terceiro-mundista” (1992, p. 108).

Kwame Anthony Appiah (1992, p. 208) refina esse sentido de “ir além” do prefixo “pós” como o gesto de “abrir espaço para si”; no caso do pós-colonialismo, o gesto de abrir espaços para além do colonialismo e de suas narrativas legitimadoras, em nome de uma ética para com as vítimas dos Estados coloniais – no que o pós-colonialismo teria algo a ensinar ao pós-modernismo. Também Walter D. Mignolo (1996) contrasta pós-colonialismo e pós-modernismo: o primeiro criticaria a modernidade a partir das histórias e heranças coloniais, enquanto o segundo o faria a partir da narrativa hegemônica da história ocidental (MIGNOLO, 1996, p. 2).

Essas definições, embora não coincidam totalmente no modo como configuram os sentidos do prefixo e do termo, entendem a expres-

1 A tradução de textos em original inglês é de responsabilidade da autora.

são “pós-colonial” menos como um “depois” no sentido cronológico e mais como uma reconfiguração da produção teórica e intelectual que, a partir do final dos anos 70, potencializa lugares de enunciação não eurocêntricos. Teóricos imigrados para a Inglaterra e Estados Unidos, como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall e Paul Gilroy, ao desconstruírem as práticas discursivas do colonialismo inglês, ativam possibilidades de compreensão do que, nas palavras de Edward Said, seria “o modo como a dominação cultural tem operado [...] no processo do que Raymond Williams chamou de ‘desaprender’ o ‘modo dominante inerente’” (SAID, 2007, p. 60).

A partir de leituras de Frantz Fanon (2005, publicação original de 1961), volta-se o foco para a formação de um sujeito prensado pelas sujeições da situação colonial (raça e gênero, sobretudo): “o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro”, ou do oriental, de quem Said irá “historicizar o caos da identidade” (BHABHA, 2007, p. 76 e 78, respectivamente). Sujeito cindido em seu lugar histórico de enunciação, do qual o migrante nas metrópoles contemporâneas carregará as marcas de obliteração. A colonização, como processo de subjetivação traumático, inscrito nas malhas discursivas dos textos eurocêntricos – “o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas” (2007, p. 81) –, e o gesto pós-colonial como um desaprender das práticas discursivas eurocêntricas, um convite à “descolonização das paisagens mentais” (CARVALHO, 2013), que encontra ecos e ressonâncias em várias partes do mundo, inclusive na América Latina, onde uma razão pós-colonial, segundo Walter Mignolo, interroga desde a colonização as heranças coloniais (1996).

O trabalho na América Latina hispânica nesse campo, sob a rubrica de uma *opção descolonial* ou um pensamento *descolonial*, pauta o processo epistêmico de desconexão do eurocentrismo, entendido como “hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias da modernidade; os seja, modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 301). A descolonialidade não só revela a lógica da modernidade, ao mostrar sua dependência silenciada da colonialidade – que inclui os processos econômicos desde o século XVI até a industrialização e toda sua ambientação cultural –, como procura desaprender “os efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais” (2008, p. 313); uma desobediência epistêmica em relação às maneiras eurocêntricas

de saber que os povos indígenas dos Andes e os quilombolas no Brasil mostrariam como “aprender a desaprender”, considerando toda uma genealogia de pensamento fundamentada nas línguas não imperiais que se cruzaram no continente latino-americano.

Em “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade”, Boaventura de Sousa Santos (2002) detalha esse debate no tempo-espaço de língua portuguesa, defendendo que devemos nos dar conta das tonalidades dos diferentes modos de colonização e de críticas pós-coloniais (o que ele chama de pós-colonialismo *situado*), inclusive da condição periférica do colonizador português e da crítica pós-colonial em português. Propõe que as diferenças se reflitam num projeto comparado, começando, por exemplo, pelo refinamento de categorias como hibridação, em que teríamos a tarefa de distinguir tipos mais ou menos emancipatórios, considerando ser a miscigenação uma prática do colonialismo português e uma aposta da crítica pós-colonial inglesa contra a “pureza” racial do colonialismo inglês. Sem que se distingam modos de “imposição cultural, assimilação forçada, cooptação política, mímica cultural”, corre-se o risco, com o termo, de legitimar formas de hibridização não-dialógicas e a própria violência colonial (SHOHAT; STAM, 2006, p. 81).

Também em um projeto comparado, José Jorge de Carvalho (2013) considera que estaria no texto periférico e não no texto do colonizador, como na crítica produzida em língua inglesa, o objeto de tematização de um projeto sensível à condição colonial no Brasil. Nossa tarefa, em sua proposição, seria a de ouvir e inscrever as vozes de nossas populações ainda não inscritas no cânone, na medida em que são elas que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade. Heloisa Toller Gomes (2006) considera cinco eixos para os estudos pós-coloniais brasileiros, em uma pauta que começa por “questões de representação e autorrepresentação”, revisita os “caminhos culturais desviantes e alternativos”, enfrenta a “questão racial” e conduz à reavaliação dos dispositivos que “que interpretam a formação da nação e descrevem a identidade brasileira enquanto povo”, revelando a condição utópica da nação hoje².

2 Desdobramentos desses eixos e outras perspectivas podem ser encontrados em *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (ALMEIDA; MIGLIEVICH-RIBEIRO; GOMES, 2013).

O debate pós-colonial, nas suas várias possibilidades, reacende, assim, ao lado dos estudos culturais e dos estudos étnico-raciais, entre outras áreas, os anseios de desvelamento e superação das heranças coloniais inscritas nas dobras das práticas discursivas e não discursivas de nossa contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (Org.). **Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de Fernando R. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis, Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna: para uma teoria da subalternidade e do luto cultural. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; GOMES, H. T. (Org.). **Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2013. p. 55-99.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Heloisa Toller. Crítica pós-colonial em questão. **Revista Z Cultural: Revista Virtual do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufjf.br/critica-pos-colonial-em-questao-de-heloisa-toller-gomes/>>. Acesso em: 15 out. 2011.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras**, Niterói, n. 34, p. 287-325, 2008.

MIGNOLO, Walter. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (Org.). **Cultura y tercer mundo**. v. 1. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996. p. 99-136. Disponível em: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2014.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism and inter-identity. **Luso-Brazilian Review**, Madison, v. 39, n. 2, p. 9-43, win. 2002.

SHOHAT, Ella. Notes on the “post-colonial”. **Social Text**, Durham, n. 31-32, p. 99-113, 1992.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

PÓS-NACIONAL

Silvana Mandolessi

VER : Estado-Nação · Globalização · Migração · Transnacional.

O pós-nacional se refere aos diversos modos pelos quais o Estado-Nação como estrutura política e o nacionalismo como ideologia motivadora estão sendo corroídos na época contemporânea. Mais que certezas capazes de descrever adequadamente o cenário contemporâneo, o termo faz referência a um debate em curso que se interroga sobre a viabilidade do Estado-Nação e do nacionalismo hoje. Isso significa discutir, também, a vantagem de manter o ideal do Estado-Nação como garantidor da democracia, da liberdade e da justiça social, ou, ao contrário, o interesse de que a nação seja substituída por estruturas políticas – sociais e culturais – alternativas, a serem desenvolvidas no futuro.

Vivemos em uma era marcada pelos processos de globalização. Embora a globalização seja um fenômeno ambíguo quanto a seu caráter positivo ou negativo (PENSKY, 2001; HOLTON, 2005), existe consenso a respeito de que determinados processos e atores do contexto globalizado têm deteriorado o Estado-Nação. Entre eles pode-se destacar:

1. a globalização econômica, particularmente a crescente mobilidade do capital, tem reduzido a capacidade dos Estados para controlar a “economia nacional” e garantir a assistência fornecida pelo marco do Estado-Nação. O capital flexível é capaz de abandonar mais facilmente os custos sociais no momento em que os Estados são cada vez mais vigiados em suas políticas macroeconômicas por instituições financeiras globais, que reduzem sua margem de ação;
2. o incremento ocorrido nos fluxos migratórios tem como resultado sociedades culturalmente mais diversas e complexas. Ainda que a migração esteja longe de ser um fenômeno novo, ela ocorre agora em um novo contexto: diferentemente das gerações anteriores, “os migrantes são competentes no uso da mídia e capazes de trazer consigo suas culturas” (TAMBINI, 2001, p.199)¹;

1 No original: “migrants are media literate and able to bring their cultures with them”.

3. ao mesmo tempo, os Estados possuem novos meios de controle que os eximem de políticas de assimilação mais estritas; já não necessitam “governar através da cultura”. Uma cultura que, por outro lado, também tem experimentado processos de desnacionalização, vendo drasticamente reduzida sua capacidade de assimilação da diferença cultural e linguística. As novas tecnologias permitem que os migrantes continuem ligados à sua cultura de origem, de maneira que é possível habitar virtualmente um espaço ainda que se esteja fisicamente em outro;
4. a aparição de ameaças ou “perigos globais”, tais como a degradação ambiental, as mudanças climáticas e as redes globais de terrorismo ou narcotráfico, tem um âmbito que ultrapassa o marco do Estado-Nação e contra eles o Estado não pode lutar individualmente. As soluções diante desses problemas só podem ser efetivas se forem planejadas por meio de alianças supranacionais;
5. a existência de instituições transnacionais (o Banco Mundial, o FMI), de blocos regionais (a União Europeia, o Mercosul, ou o Nafta) ou de instituições e discursos de Direitos Humanos globais desafiam o monopólio do Estado-Nação sobre os direitos e a tomada de decisões. A integração europeia se transformou, para muitos, no exemplo privilegiado de uma instituição transnacional que mina o monopólio nacional sobre as práticas de cidadania, promovendo um novo tipo de cidadania pós-nacional (WEINER, 1997; MEEHAN, 1997).

Em consequência desses fatores, a relevância do Estado-Nação tem sido severamente questionada. No prólogo a *The postnational constellation*, obra de Jürgen Habermas (um dos principais contribuidores para a popularização do termo), Pensky afirma que os fenômenos próprios da globalização têm progressivamente privado o Estado-Nação clássico de seu poder soberano, do qual ele depende para cumprir suas funções, entre estas a de assegurar a paz interna e defender as fronteiras, estabelecer condições justas para o mercado interno, arrecadar impostos e definir orçamentos a fim de as-

segurar um padrão social mínimo e reparar as desigualdades. De acordo com Habermas, ao minar cada uma das capacidades próprias do Estado-Nação, “a globalização desafia de modo fundamental a relevância do Estado-Nação como um modelo político continuado” (PENSKY, 2001, p. xiii)².

Apesar do diagnóstico seguro de Habermas, existe um debate em curso em relação a dois aspectos. Em primeiro lugar, até que ponto a nação foi/está sendo *realmente* minada por esses fatores? Em segundo, supondo que seja esse o caso, o que deveríamos fazer? Deveríamos tratar de defender a nação, ou é possível – ou mesmo desejável – esquecer a nação para abrir espaço a novas formas de pertencimento e participação política?

Sobre o primeiro aspecto, desde a década de 1990 vem crescendo o número de autores que afirmam que vivemos em uma era “pós-nacional”, na qual o Estado-Nação foi superado como a unidade política mais relevante (HELD, 1995; SOYSAL, 1994; HABERMAS, 2001; TAMBINI, 2001). Esses autores sustentam também que a erosão da soberania política é acompanhada pela diminuição da identidade nacional. O conceito de cidadania é progressivamente dissociado do de “cidadania nacional”. De acordo com Yasemin Soysal:

Um conceito novo e mais universal de cidadania se desenvolveu no período pós-guerra, cujos princípios de organização e legitimação se baseiam mais na integridade da pessoa universal do que no pertencimento nacional. Numa extensão cada vez maior, direitos e privilégios antes reservados para os cidadãos de uma nação são codificados e expandidos como direitos pessoais, minando a ordem nacional da cidadania (SOYSAL, 1994, p. 1)³.

Na mesma linha, Tambini distingue entre diferentes modos de “cidadania pós-nacional”: a “cidadania pós-nacional”, a “cidadania europeia” e a “cidadania multicultural”⁴. Os três modos representam, em diferentes

2 No original: “globalization fundamentally challenges the relevance of the nation-state as a continued political model”.

3 No original: “A new and more universal concept of citizenship has unfolded in the post-war era, one whose organizing and legitimating principles are based on universal personhood rather than national belonging. To an increasing extent, rights and privileges once reserved for citizens of a nation are codified and expanded as personal rights, undermining the national order of citizenship”.

4 No original: “postnational citizenship”; “European citizenship”; “multicultural citizenship”.

graus de empirismo, um desafio ao vínculo íntimo entre nação e identidade. É necessário recordar também, como afirma Tambini, que o modelo do Estado-Nação, ou seja, “o ideal de culturas, Estados e direitos homogêneos em lugar nenhum foi plenamente realizado” (TAMBINI, 2001, p. 202)⁵. Ao invés de tentar adaptar a pluralidade ao modelo de uma identidade unitária, as nações podem escolher o caminho inverso, propugnando o reconhecimento de sua diversidade, como comprova a recente constituição “plurinacional” criada pelo governo de Evo Morales na Bolívia.

Um número crescente de autores, no entanto, coloca em dúvida que estejamos vivendo uma era pós-nacional. Embora seja certo que tem havido uma intensificação e um aprofundamento das redes globais, isso não resulta necessariamente no ocaso ou na decadência do Estado-Nação. Como afirmam Breen e O’Neill (2010), entre os argumentos levantados pelos críticos do pós-nacionalismo, observa-se “que, historicamente, a expansão do Estado-Nação e a do capitalismo transnacional andaram juntas, e os dois mantiveram “uma relação mais simbiótica ou complementar do que oposta”. Acrescente-se que “o capitalismo transnacional é em grande parte o produto de Estados-Nação ocidentais poderosos” e ainda que “o capitalismo como sistema econômico necessita para seu bom funcionamento da existência de sociedades estáveis, culturalmente unificadas” (BREEN; O’NEILL, 2010, p. 4-5)⁶.

A existência de blocos regionais exerce um impacto na soberania dos países membros, mas não debilita forçosamente os Estados nacionais: a União Europeia continua sendo, apesar de tudo, “uma associação entre Estados-Nação, uma rede inter-*nacional* de interação” (MANN, 1997, p. 486)⁷. No tocante à pluralização da identidade, embora ela certamente debilite as noções exclusivistas de nacionalidade, não tem que ser necessariamente às custas da identidade nacional *per se*. É significativo que muitos dos que ressaltam as identidades plurais globais não rechacem a identidade

5 No original: “the ideal of homogeneous cultures, states and rights, was nowhere fully realized”.

6 No original: “As regards capitalism, critics of postnationalism observe that historically the rise of the nation-state and of transnational capital have gone hand in hand, that the two stand in a symbiotic or ‘complementary’, rather than opposed, relationship (Holton, 1998, p. 7). This is not only because transnational capitalism is itself largely the product of powerful Western nation-states, but also because capitalism as an economic system requires for its smooth functioning the existence of stable, culturally unified societies (Hirst and Thompson, 1999; Mann, 1993, 1997)”.

7 No original: “an association between nation-states, an inter-*national* network of interaction”.

nacional, o Estado-Nação e inclusive o próprio nacionalismo. Em vez disso, defendem a transformação interna dos Estados-Nação e uma concepção de nacionalidade mais inclusiva e mais plural.

Para muitos autores, não só existe ampla evidência de que a cidadania nacional não está sendo substituída por modos alternativos de cidadania, mas também que isso não seria desejável, caso viesse a ocorrer. A cidadania nacional continua representando a melhor garantia dos direitos civis, políticos e sociais. O centro do argumento dos defensores do nacionalismo é que somente a nação pode ser a base efetiva, o suporte real, da democracia. Os pós-nacionalistas tendem a banalizar a importância de direitos sociais arduamente conseguidos que só a cidadania nacional pode garantir. A nação é o fundamento da liberdade e da democracia, uma vez que foi por meio da nação que o *demos*, o povo, se fundou (GREENFELD, 1992). A participação democrática genuína requer a existência de uma esfera pública, e não pode existir uma esfera pública no âmbito transnacional.

Portanto, o desaparecimento do Estado-Nação é uma ameaça concreta aos direitos sociais adquiridos e à tomada de decisões que, com esse desaparecimento, acabaria nas mãos de uma elite burocrática. O exposto acima demonstra que existe um escasso consenso sobre se estamos ou não em uma era pós-nacional. Como sustentam Breen e O'Neill no prólogo a *After the nation?*:

Um balanço da questão parece demonstrar que ainda não estamos em tal época, e que em vez disso o que estamos testemunhando é uma disputa entre entendimentos muito diferentes a respeito do presente e visões do futuro cujo resultado permanece incerto (2010, p. 7)⁸.

Ainda que poucos autores subscrevam a tese de que o Estado-Nação tenha perdido toda a relevância no momento presente, a maioria dos participantes nesse debate concorda que o nacionalismo e o Estado-Nação não poderão manter-se idênticos a suas formas conhecidas até agora. Os rumos

8 No original: "It would appear on balance that we are not yet in such an age, that what are witnessing instead is a contest of very different understandings of the present and visions of the future whose eventual outcome remains uncertain".

das formações políticas ainda por vir marcarão a vigência e o sentido exato de uma era pós-nacional.

Tradução do espanhol por Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé

REFERÊNCIAS

ARCHIBUGI, Daniele. **The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy.** Princeton: Princeton University Press, 2008.

BREEN, Keith; O'NEILL, Shane. **After the nation? Critical reflections on nationalism and postnationalism.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

GREENFELD, Liah. **Nationalism: five roads to modernity.** Cambridge: Harvard University Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **The postnational constellation: political essays.** Translated, edited and with an introduction by Max Pensky. Cambridge: MIT Press, 2001.

HELD, David. **Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance.** Stanford: Stanford University Press, 1995.

MANN, Michael. Has globalization ended the rise and rise of the Nation-State? **Review of International Political Economy**, v. 4, n. 3, p. 472-96, 1997.

MEEHAN, Elizabeth. Political pluralism and European citizenship. In: LEHNING, Percy; WEALE, Albert (Ed.). **Citizenship, democracy and the new Europe.** London: Routledge, 1997. p. 69-85.

PENSKY, Max. Editor's introduction. In: HABERMAS, Jürgen. **The postnational constellation: political essays.** Translated, edited and with an introduction by Max Pensky. Cambridge: MIT Press, 2001. p. vii-xvii.

SOYSAL, Yasemin Nuhoğlu. **Limits of citizenship: migrants and post-national membership in Europe.** Chicago: Chicago University Press, 1994.

TAMBINI, Damián. Post-national citizenship. **Ethnic and Racial Studies**, v. 24, n. 2, p. 195-217, 2001.

WEINER, Antje. Making sense of the new geography of citizenship: fragmented citizenship in the European Union. **Theory and Society**, v. 26, n. 4, p. 529-560, 1997.

RASTRO, TRAÇO

Fabíola Padilha

VER : Deslocamento · Distância · Espaço · Fronteira · Mobilidade ·
Origem, Começo.

A noção de *trace* – rastro, traço –, tendo em vista as reflexões propostas pelo pensamento de Jacques Derrida, carrega tanto um problema de tradução do termo para o português, que evocaria de imediato a facilidade sedutora do “falso cognato” ao ser traduzido por “traço”, como uma reconsideração de seu alcance semântico no âmbito da própria língua francesa. O pensador argelino abarca, no bojo de suas formulações teóricas, a rentabilidade de uma possível confluência dos vocábulos *trait* (traço) e *trace* (rastro), este último podendo ainda significar “vestígio, impressão ou qualquer marca em geral” (NASCIMENTO, 1999, p. 137).

Partindo da ideia de “rastro imotivado”, concebida como decorrência da leitura que empreende do *Curso de linguística geral* de Saussure, no que concerne à arbitrariedade dos signos, Derrida põe em xeque o fonologismo da teoria linguística saussuriana, ao deter-se na função gráfica do sistema de signos e reconhecer aí um “jogo de diferenças” que se revelaria em seus traços, e não unicamente em sua matéria sonora. Escapando ao binarismo que opõe e hierarquiza fala e escrita, binarismo que pode ser recuado a Platão e a Rousseau, por exemplo, Derrida define a arquiescrita (*archi-écriture*) como sendo um operador textual capaz de surpreender traços de oralidade na escrita, bem como traços de escrita no discurso oral. Da ordem do indecível, a arquiescrita estabelece a “origem possível da linguagem enquanto origem re-marcada do signo em geral” (NASCIMENTO, 1999, p. 138). O prefixo acoplado à escrita – *arkhê*, em grego – não remete a uma identidade que seria autoevidente ou a uma suposta essência primigênia, mas surge desde sempre rasurado, dando a ver sua ínsita ambivalência: fala e escrita, numa rede de incessantes remissões mútuas, apartada do horizonte ontoteleológico. Assim, a origem assoma desde sempre dividida, configurando-se como rastro que incorpora sua dupla condição de existência: entre presença e ausência, com a ressalva de que o rastro, para Derrida, assoma como *possibilidade* de inscrição, não havendo pois nenhuma garantia de sua permanência no tempo e no espaço, uma vez que o rastro correria “sempre o risco de um apagamento posterior” (NASCIMENTO, 1999, p. 138):

O rastro não é somente a desapareição da origem, ele quer dizer aqui [...] que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi retroconstituída a não ser por uma não-origem, o rastro, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de rastro do esquema

clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não-rastro originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de rastro originário ou de arqui-rastro. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo rastro, acima de tudo não há rastro originário (DERRIDA, 1999, p. 75).

A irrupção do rastro, como advento imotivado do grama e do grafema, representa a *différance*¹, termo pertencente também à categoria dos indecidíveis, que, com a substituição do “e” da palavra *différence* (diferença, em francês) pelo “a”, na vogal tônica, institui, por sua vez, uma alteração apenas perceptível no registro escrito, inexistente portanto na sua realidade fônica, na pronúncia de ambas as palavras. Apontando, ao mesmo tempo, para “adiar”, “dilatar”, “procrastinar”, sentidos contemplados pelo termo “temporizar”, em português, e para “ser outro”, “ser diferente”, “divergir”, “discordar”, a *différance* implica “a plena convergência da temporização e do espaçamento” (NASCIMENTO, 2004, p. 55). A interdependência entre tempo e espaço suspende “a concepção ocidental de que os ‘diferentes’ têm que ser necessariamente opositivos e hierarquizados” (NASCIMENTO, 2004, p. 55). Sob essa perspectiva, o rastro isenta-se de ser pensado como presença absoluta, inscrevendo-se como marca relacional, que comporta traços do passado e avulta como abertura para o futuro:

A différence é o que faz com que o movimento da significação seja apenas possível se cada elemento dito “presente”, aparecendo na cena da presença, se relacionar com outra coisa diferente dele próprio, guardando em si a marca do elemento passado e logo se deixando escavar pela marca de sua relação com o elemento futuro, o rastro não se relacionando menos com o que se chama futuro do que com o que se chama passado, e constituindo o que se chama presente pela relação mesma com o que não é ele: de forma alguma ele, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991, p. 32).

1 Para um melhor entendimento da noção de *différance*, recomendo a leitura do capítulo “A *différance*: a temporização, a temporalização e o espaçamento” do livro de Evando Nascimento (1999), a quem este verbete deve muito.

Guardadas as devidas diferenças, a noção de rastro/traço, de Derrida, encontra pontos de contato com a ideia de origem (*Ursprung*), de Walter Benjamin². A qualidade política do rastro, no interior das reflexões de Benjamin, pressupõe a faculdade de revisão da historiografia tradicional, no que esta preserva (e perpetua) da cadeia de acontecimentos que privilegiam a trajetória dos vencedores, a expensas do sofrimento e da barbárie sofridos pelos vencidos, relegados a uma anonímia silente.

Como Derrida, Benjamin igualmente rejeita a polarização da presença e ausência do rastro, concebendo-o no limiar do paradoxo, e, com isso, tensiona e abala as bases de sustentação do pensamento cartesiano ou positivista. As forças capazes de operar essa reversão do *continuum* histórico advêm do saber melancólico, fundado na ausência do objeto perdido e jamais recuperado, e obtido por meio de sua atividade contemplativa. Em seu texto “A interpretação do rastro em Walter Benjamin”, Jaime Ginzburg atribui ao saber melancólico a propriedade de impulsionar “movimentos propositivos” (GINZBURG, 2012, p. 108)³. O fragmento, o resíduo, seriam, desse modo, o elemento privilegiado de observação, proporcionando a percepção de um horizonte que ultrapassaria as dimensões mesmas do objeto contemplado, tornando-o assim “chave de conhecimento” histórico do que o pretérito “recalcou” e do que o futuro potencialmente reserva:

Em um universo de eterna fugacidade, um rastro é uma chave de conhecimento. Ele está ambigualmente em ausência e presença. Sendo um resto, ele já não é mais o que foi vivido. Sua presença é indicação de uma convergência entre o que está ausente e o que está diante dos olhos. Tratar um objeto como rastro implica admitir que ele tem mais de um significado possível. Além de sua presença imediata, nele se encontra uma cifra, que pode ser tomada como condição para entender o que houve ou supor o que haverá (GINZBURG, 2012, p. 112).

2 Essa aproximação, inclusive, já foi realizada por diversos estudiosos, tais como Evando Nascimento (2010), JeanneMarie Gagnebin (1978), Bettine Menke (1970) e Samuel Weber (1969).

3 Em meu estudo *Expedições, ficções: sob o signo da melancolia* (2007), também trato a afecção melancólica como uma força propulsora, nesse caso, implicada no processo de reconfiguração do sujeito pós-cartesiano. Em consonância com essa positividade outorgada à afecção, nesse estudo, procuro traçar a noção de “melancolia afirmativa”, no rastro, em especial, do pensamento de Nietzsche, Benjamin e Derrida.

Essa “ambiguidade constitutiva” do rastro, no limiar da presença e ausência, associa-se ao empreendimento típico do alegorista, que, de forma análoga à tarefa do melancólico, se reveste de uma dupla determinação, traduzida pela palavra alemã *Trauer-spiel* (luto e jogo): por um lado, o enfrentamento de um mundo de escombros, de ruínas, dominado pelo luto decorrente da falência do sentido último, e, de outro lado, a possibilidade incontínua de atribuição de novas significações, “para quem ousa inventar novas leis transitórias e novos sentidos efêmeros” (GAGNEBIN, 2004, p. 38). Coexistem nessa dupla determinação da alegoria o desejo de infinito e a certeza da precariedade das coisas: “A alegoria instala-se de forma mais estável nos momentos em que o efêmero e o eterno mais se aproximam” (BENJAMIN, 2011, p. 241).

A possibilidade de ressignificação do objeto pelas mãos do alegorista implica a constatação do caráter arbitrário da alegoria:

Se um objeto, sob o olhar da melancolia, se torna alegórico, se ela lhe sorve a vida e ele continua a existir como objeto morto, mas seguro para toda a eternidade, ele fica à mercê do alegorista e dos seus caprichos. E isto quer dizer que, a partir de agora, ele será incapaz de irradiar a partir de si próprio qualquer significado ou sentido; o seu significado é aquele que o alegorista lhe atribuir. Ele investe-o desse significado, e vai ao fundo da coisa para se apropriar dele, não em sentido psicológico, mas ontológico. Nas suas mãos, a coisa transforma-se em algo diverso, através dela ele fala de algo de diverso e ela torna-se para ele a chave que lhe dá acesso a um saber oculto que ele venera na coisa como seu emblema (BENJAMIN, 2011, p. 195-196).

Ao discorrer sobre o saber melancólico, Jeanne Marie Gagnebin examina a semelhança entre os verbos *grübeln* (significando sonhar, ruminar, matutar) e *graben* (cavar), bem como o parentesco destes com o substantivo *grab* (túmulo), para assinalar a potência letal da alegoria, que

[...] cava um túmulo tríplice: o do sujeito clássico que ainda podia afirmar uma identidade coerente de si mesmo, e que, agora, vacila e se desfaz; o dos objetos que não são mais os depositários da estabilidade, mas se decompõem em fragmentos; enfim, o do processo mesmo

de significação, pois o sentido surge da corrosão dos laços vivos e materiais entre as coisas, transformando os seres vivos em cadáveres ou em esqueletos, as coisas em escombros e os edifícios em ruínas (GAGNEBIN, 2004, p. 39).

A noção de rastro, tendo na mira os postulados tanto de Derrida como de Benjamin, talvez pudesse ser acionada para pensarmos, por exemplo, o mecanismo ambivalente de construção do sujeito nas narrativas autoficcionais. Se por um lado as escritas autobiográficas/biográficas percorrem os rastros de si/do outro em busca da configuração mistificadora de uma totalidade autoevidente, escopo que, por sua vez, gera na recepção a expectativa de apreensão dessa totalidade, por outro lado, a autoficção, ao incorporar em sua tessitura traços de empiricidade numa narrativa que se assume como ficcional, tornando indecidíveis as divisas vida e obra, turva assim a constituição de um eu cartesiano e erige, em seu lugar, um sujeito que só pode se oferecer ao leitor sob a égide da precariedade e da incompletude. É o que podemos ver numa obra como *Verão*, último volume da trilogia *Cenas da vida na província*, da qual fazem parte também os livros *Infância* e *Juventude*, de autoria do escritor sul-africano John M. Coetzee. Na história, Vincent, biógrafo do célebre e já falecido Coetzee, se lança na busca de rastros deixados pelo biografado no período que antecede o seu reconhecimento como escritor famoso. A narrativa se estrutura então em capítulos dedicados a cinco pessoas entrevistadas por Vincent, sendo a maioria mulheres, que tiveram, cada uma a seu modo, uma significativa participação na vida de Coetzee durante o período recortado.

O início e o fim desses capítulos são arrematados por notações diarísticas do autor, que recobrem cadernos tanto datados quanto sem nenhum registro preciso do tempo em que foram redigidos. Para os leitores-detetives, que procuram com lentes de aumento as confissões do autor de sua estima nas linhas de *Verão*, a frustração é irremediável, dadas as inúmeras manobras engendradas por Coetzee no esforço de impedir qualquer possibilidade de se traçar um retrato harmônico e coeso de sua figura, desenhando apenas um molde vazado, uma “história sem corpo”, como bem define uma das entrevistadas diante de um biógrafo aturdido e confuso pela falta de encadeamento lógico dos fatos contados: “Mas onde está o corpo da história?, o senhor quer saber. Não tem corpo. Não posso

contar o corpo porque não tem corpo nenhum. É uma história sem corpo” (COETZEE, 2010, p. 58). A impossibilidade de cingir um todo homogêneo recrudescer a ponto de a narrativa evidenciar o embate entre, de um lado, as tentativas inócuas do biógrafo de forjar conscientemente os contornos do retrato que pretende fabricar, apropriando-se tanto dos testemunhos fornecidos pelos entrevistados, como dos fragmentos encontrados nos Cadernos, imprimindo uma ordenação lógica ao material coligido, e, de outro lado, a resistência manifestada por parte dos entrevistados, que denunciam o falseamento da imagem que Vincent tenta a fórceps moldar, em nome dos nexos desejáveis: “Agora eu tenho de protestar. O senhor realmente está indo longe demais. Eu não disse nada nem de longe parecido com isso. Está pondo palavras na minha boca” (2010, p. 127). Numa outra passagem da narrativa, buscando responder à pergunta de um dos entrevistados (“Mas e se formos todos ficcionistas, como o senhor chama Coetzee?” [p. 234]), o biógrafo argumenta:

Claro que nós todos somos ficcionistas. Não nego. Mas o que a senhora preferiria: um conjunto de relatos independentes de uma gama de perspectivas independentes, a partir das quais a senhora pode então sintetizar um todo; ou a autoprojeção compacta, unitária, compreendida na obra dele? Eu sei qual prefiro (2010, p. 234).

Os fragmentos memorialísticos encontrados nos Cadernos não provocam menos dispersão. São escritos na terceira pessoa e privilegiam a relação desse “ele” com seu pai, a difícil convivência entre os dois que culmina num impasse em face da doença paterna, obrigando Coetzee à decisão de cuidar do pai doente ou abandoná-lo: “Um ou outro: não há um terceiro caminho” (2010, p. 275).

É bastante significativo o emprego da terceira pessoa na escrita desses Cadernos, pois o artifício representa cabalmente a inviabilidade de reconstituição retrospectiva dos eventos passados, numa somatória que daria a ver, ao fim e ao cabo, a ilusória unicidade da imagem exumada de um Eu. Lembrando Emmanuel Lévinas: “O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do Ele” (1993, p. 63), ao mesmo tempo que aponta a condição irrevogável do sujeito cindido, incapturável num Eu inteiro, mas forçosamente edificado nos interstícios entre o eu e o outro,

constituído, pois, dos rastros do outro no eu, num processo contínuo de interação subjetiva. “[O] eu é incrivelmente diviso, um tanto suspenso de si. eu sou quem não sou, mesmo e outro” afirma Evando Nascimento em seu *Retrato desnatural* (2008, p. 167).

A recolha dos rastros, como tarefa do melancólico, acarreta, como dito anteriormente, a revisão da história, num gesto a contrapelo, mas compreende também, como derivação natural desse gesto, um certo tipo de *rastreamento*, a reescrita indefinida, contra-assinada e sempre inconclusa do eu, numa operação que não cessa de incorporar o outro, componente imprescindível dos traços que se imprimem no sujeito, marcando de forma indelével sua grafia.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

COETZEE, John M. **Verão**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Margens: da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER, Sabrina; CORNELSEN, Elcio (Org.). **Limiares e passagens em Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 12-26.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Zur Gerschichtsphilosophie Walter Benjamins**. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes. Erlangen: Palm & Enke, 1978.

GINZBURG, Jaime. A interpretação do rastro em Walter Benjamin. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). **Walter Benjamin: rastro, aura e história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 107-132.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Per-
gentino S. Pivatto *et al.* Petrópolis: Vozes, 1993.

MENKE, Bettine. **Über einige Grundbegriffe des Judentums**. Berlin:
Suhrkamp, 1970.

NASCIMENTO, Evando. Benjamin e Derrida: limiares/traduições. In:
OTTE, G.; SEDLMAYER, S.; CORNELSEN, E. (Org.). **Limiares e
passagens em Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
p. 223-240.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura: “notas” de literatura e
filosofia nos textos da desconstrução**. Niterói: Eduff, 1999.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. (Co-
leção Filosofia Passo a Passo, 43)

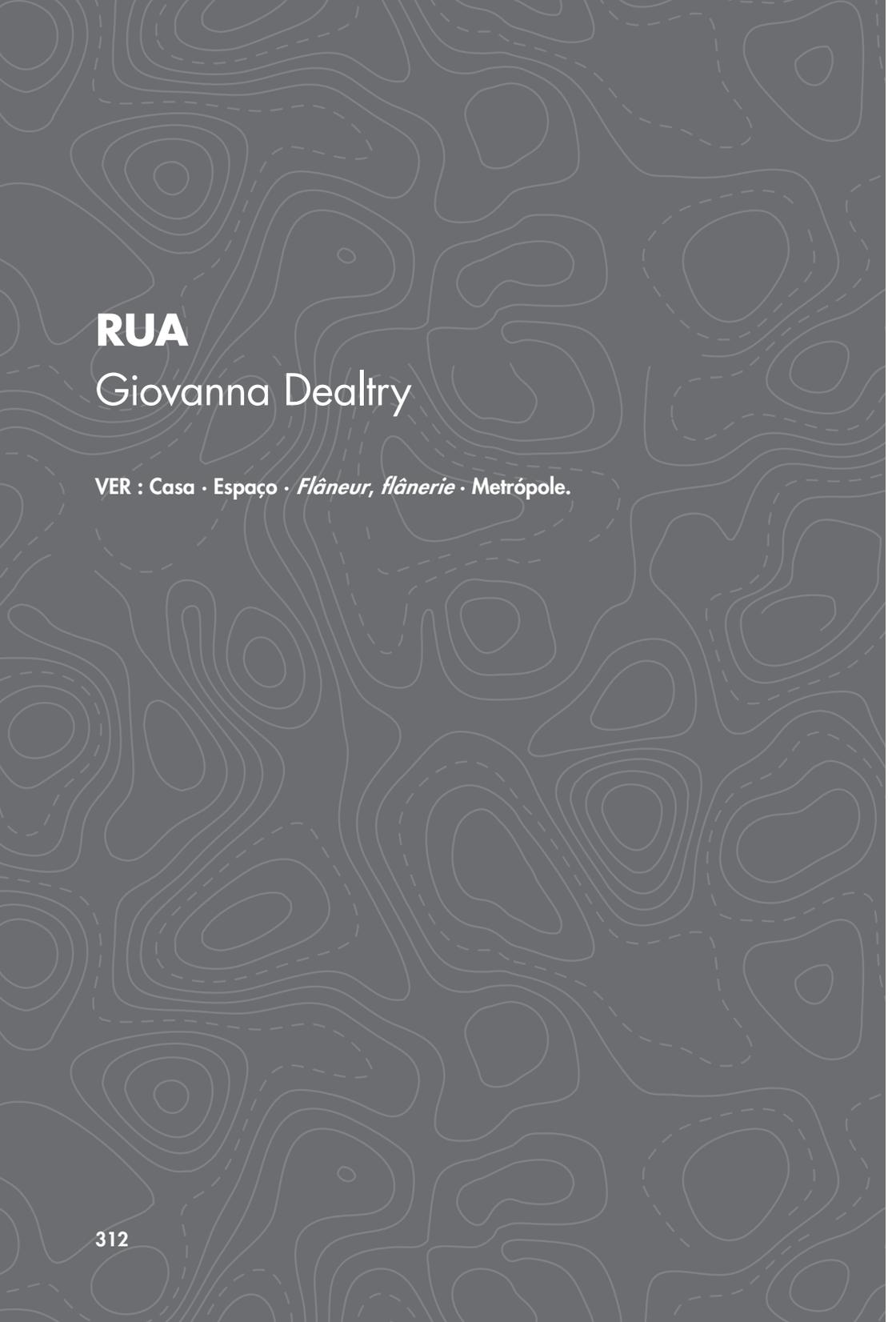
NASCIMENTO, Evando. **Retrato desnatural** (diários – 2004 a 2007).
Rio de Janeiro: Record, 2008.

PADILHA, Fabíola. **Expedições, ficções: sob o signo da melancolia**. Vitó-
ria: Flor&Cultura, 2007.

WEBER, Samuel. Lecture de Benjamin. **Revue Critique**, n. 267-268,
1969.



Claudio Bergstein
ALTIPLANO, BOLÍVIA, 2000



RUA

Giovanna Dealtry

VER : Casa · Espaço · *Flâneur, flânerie* · Metrópole.

Na Paris de meados do século XIX, o trabalhador que voltava para casa podia demorar-se um pouco mais pelas ruas da cidade. A instalação de marquises nos edifícios, a iluminação a gás, os cafés abertos até mais tarde, entre outros fatores, possibilitaram uma surpreendente mudança nos hábitos da cidade. Protegidos da chuva, em passagens não mais tão escuras, providas de atrações, o parisiense poderia permanecer por mais tempo nas ruas. A rua, como vivenciada pelos habitantes daquele momento histórico, foi uma conquista e uma imposição.

Por um lado, a modernização das cidades, o avanço do capital traduzido no crescimento da indústria e comércio, a migração de jovens do interior para as capitais e a necessidade de deslocamento das nascentes multidões de trabalhadores impõem ao homem e à mulher o ato de estar nas ruas. Afastar-se cada vez mais da casa, do espaço conhecido e familiar da vizinhança e passar a percorrer longos trajetos. Se a cena familiar anterior a certos marcos, entre eles a fixação da burguesia como classe dominante, era formada pela ideia de comunidade englobando relações de parentesco e vizinhança, a modernidade irá impor a fragmentação desses laços e o contato diário com o “outro”. O ofício, antes passado de pai para filho, tende a desaparecer em um mundo em que o capital exige cada vez mais operários, funcionários do comércio e do Estado, bancários, criados, etc.

Alguns dados dão a dimensão dessa rápida mudança ocorrida nas principais capitais europeias a partir da segunda metade do século XIX. O metrô de Londres, inaugurado em 1863, em poucos meses passa a transportar 26 mil passageiros por dia, ligando o centro da cidade às áreas periféricas. A revolução urbanística realizada pelo Barão Haussmann em Paris colocou abaixo cerca de quatro mil e quinhentos imóveis, privilegiando a construção de avenidas e a geometrização do desenho urbanístico. Como afirma Richard Sennet:

O desenho urbano do século XIX tanto promoveu a circulação de grande número de indivíduos quanto incapacitou o movimento dos grupos ameaçadores, surgidos com a Revolução Francesa. Firmados em seus predecessores iluministas, que concebiam a cidade como artérias e veias, os urbanistas modernos colocaram esse imaginário a serviço de novos usos (SENNET, 2003, p. 265).

Esses novos usos concebiam o controle do indivíduo, seja pela demarcação de itinerários prévios, seja pelo controle do próprio corpo da multidão. O atual Boulevard de Sébastopol, por exemplo, tornou-se uma verdadeira cicatriz no corpo da capital francesa. A avenida de mão única, com dois quilômetros de extensão e mais de 30 metros de largura, dirigia o trânsito em direção a estabelecimentos industriais de menor porte, impedindo, dessa forma, a vinda dos mais pobres para o centro da cidade. Diga-se ainda que, antes da reforma, essa era uma área densamente povoada e pobre, cujos habitantes ficaram isolados ou foram obrigados a se mudar.

Nesse novo cenário, o indivíduo comum passa mais tempo com desconhecidos, na rua, no trabalho ou no transporte, do que com aqueles que lhe são familiares. A casa passa a ser o ponto final de um extenuante dia de trabalho, ou, no caso do burguês, um espaço de separação da rua. A nova disposição dos ambientes familiares, em contraposição aos espaços da antiga aristocracia, ordena-se no sentido de impor limites claros entre a rua, espaço público, e o lar, reservado aos íntimos. Assim, se era comum à nobreza resolver questões de ordem pública nos aposentos íntimos, a sala de estar será, para o burguês, a fronteira máxima permitida à visita, sendo a rua ligada exclusivamente ao trabalho e ao consumo.

No entanto, se a modernidade e o capital impuseram essas novas divisões entre público e privado e fizeram da cidade espaço consagrado à velocidade, ao trânsito, a rua permaneceu como um espaço de resistência, cujo representante maior é a figura do *flâneur*. Para Walter Benjamin, como é notório, Charles Baudelaire será o emblema máximo da figura do *flâneur*. “Baudelaire amava a solidão, mas a queria na multidão”. E é justamente na rua que esses termos podem se encontrar. Ora de maneira mais harmônica, ora de forma angustiada. Assim, em visita a Bruxelas, o poeta francês impacienta-se: “Nenhuma vitrine. A *flanêrie*, que é amada pelos povos dotados de fantasia, não é possível em Bruxelas. Não há nada a ver, e as ruas são inutilizáveis” (BENJAMIN, 1995, p. 179).

Nesse ponto, fica clara como a elaboração da rua na modernidade conduz a uma dupla função. Do ponto de vista do crescimento urbano, gerado pelo avanço do capital e do Estado burguês, a rua é lugar de passagem ou de consumo de bens materiais ou mesmo simbólicos; observar a “moda”, os hábitos, serve igualmente ao controle do imaginário das populações. Paralelamente, as multidões de anônimos, o caráter movediço das ruas, as

constantes transformações próprias dos centros urbanos, dotam a rua de seu aspecto caleidoscópico, inaugurando o sentido do “novo”, que tanto será caro à modernidade.

A rua cresce no jogo cambiante entre os aspectos materiais e a multidão, os anônimos que lhe conferem vida, mas igualmente no sentido do medo do desconhecido, da solidão compartilhada. “Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis pelo poeta ativo e fecundo. Quem não sabe povoar sua solidão também não sabe estar só diante de uma multidão ocupadíssima”, conclui Baudelaire em um trecho do poema “As multidões” (1988, p. 127).

Esse mesmo fascínio pelo espaço urbano encontrará em escritores como Lima Barreto e João do Rio (pseudônimo de Paulo Barreto) seus expoentes máximos, no Brasil. O mais conhecido livro de João do Rio, *A alma encantadora das ruas* (1908), inicia-se com uma declaração de amor incondicional à rua e a tentativa de elegê-la como espaço de refúgio e proteção para os marginalizados:

Os desgraçados não se sentem de todo sem o auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para outra rua. A rua é o aplauso dos medíocres, dos infelizes, dos miseráveis da arte. [...] A rua é generosa. O crime, o delírio, a miséria não os denuncia ela. A rua é a transformadora das línguas (RIO, 1995, p. 19).

Assim, a rua é concebida com uma vida própria, uma “alma”, que resiste aos desmandos da sociedade estratificada economicamente. É o lugar do ócio, mas também das negociações informais, da prostituição, da vida boêmia, da criação dos jargões e das gírias, abrigo dos vadios e dos poetas.

Essa concepção da rua tende a desaparecer na medida em que avança o domínio do Estado e do capital sobre o indivíduo e a capacidade que este dispõe de interferência no espaço urbano. Mas, se é verdade que os fluxos das multidões tornaram a cidade refratária ao olhar, meramente lugar de trânsito, é igualmente possível observar, na contemporaneidade, o desejo de reapropriação da rua. Seja através do grafite, das tribos urbanas, das camadas periféricas que fazem da rua lugar de encontro e lazer, a rua permanece como *locus* consagrado à criação e à resistência do indivíduo.

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. **Pequenos poemas em prosa**. Tradução e introdução de Dorothee de Bruchard. Florianópolis: UFSC-aliança Francesa, 1988. (Ed. bilíngue).

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1995. (Obras Escolhidas, v. 3).

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

SENNET, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003.

TRADUÇÃO

Lillian DePaula

VER : Deslocamento · Espaço · Estado-Nação · Império · Mobilidade · Viagem.

A prática e o conceito crítico da tradução como metáfora que remete às viagens, aos deslocamentos, às práticas que ocupam um espaço maleável, aqueles situados sobre uma ponte *plástica*.¹

Caminhar pelas ruas sinuosas e estreitas, feitas de paralelepípedo, em tantas cidades nas Américas, é, por todos os lados, deparar-se com uma tradução/transformação do espaço europeu, para novos contextos que trazem consigo a marca do outro, agora com a digital do *eu tradutor*. Não é só das línguas europeias que ouvimos sons do além-mar; também nos batuques, nas metáforas, nas narrativas dos povos africanos, europeus e asiáticos; dos quatro ventos, os acentos vêm e moldam-se, pela *contaminação* do contato, em novos sotaques. Nos blocos e mais blocos de materiais concretos trazidos de lá, países europeus, para as construções de cá, vemos tecnologias em línguas e em *matérias* que, chegando em terras das Américas, transformam o outro em ainda outro, devido aos aconchegos sonoros das muitas línguas aqui em ação e das muitas organizações espaciais definidas pelo conhecimento das geografias. De modo que o movimento entre espaço e geografia transforma um em outro, outro em ainda outro, e as identidades se formam, tal como na repetição da palavra: sempre igual, mas invariavelmente *diferente*, tal qual o *aqui* e *agora* é outro, quando se volta para o *lá* e o *então*.

No rastro de outros teóricos, Sturge (2007) adota uma perspectiva que contempla a cultura como tradução, retoma a definição apresentada por James Clifford (1997) de que “[...] a própria cultura é um processo de viagens e traduções”², e a complementa: “as idéias viajam para além das fronteiras, não apenas como produtos da mídia e do comércio, mas também nos corpos dos seres humanos” (STURGE, 2007, p.12). Assim, as ideias viajam por meio de traduções verbais e não verbais às novas gerações que, ao manipularem o velho, o novo criam, antenadas ao passado por variadas perspectivas.

1 A tradução como uma ponte *plástica* é metáfora apresentada por Rezende (2013), que reflete sobre ações tradutórias como indicações de como o tradutor *vê* o seu contexto e o transforma conforme a sua leitura. Para realizar o de *lá* para o *cá*, a ponte terá que ser maleável e esticar ou reduzir os horizontes, de acordo com as funções da tradução em questão.

2 Nossa tradução para “[...] culture itself is the process of travelling and translating”.

Nada vem do nada, determina Quintiliano sobre a questão da autoria. Poderíamos encerrar nosso *nhemonguetá* (ANDRADE, 1972)³ com a *verdade* incontestável do nosso poeta romano. No entanto, urge continuar, pois a tradução envolve desdobramentos tão infinitos como são as estrelas no céu sob a estreita espreita dos nossos olhos.

Na crônica do poeta mineiro, os desdobramentos da língua tupi aparecem em versão que nos faz perguntar a respeito da língua do período da colonização, que ressurge na contemporaneidade como movimento de resistência – graças ao desejo de remanejar, reescrever e revisitar o que foi, agora sob o prisma linguístico dos falantes indígenas. Ao retomar línguas do passado, ao examinar as gramáticas das línguas indígenas e perceber o contexto, pela angulação, dessas línguas não europeias, o imaginário de povos silenciados é fisgado, nessas línguas indígenas, e rompe o silêncio, conta e traduz histórias *nunca dantes contadas*.

O passado registrado em memórias orais ou representado visualmente, em cores, em formas, em letras, ganha pernas próprias e circula pelo mundo, em repetidas representações, sempre únicas e sempre sob uma fidelidade suspeita. Em viagens e explorações, quer seja por ambientes sociais diferentes dentro de um mesmo local geográfico, quer seja por deslocamentos geográficos, nos quais continuamos no conforto do mesmo *nosso* ambiente social, levamos adiante o registro da experiência. No livro *Pilgrimages/Peregrinajes* (LUGONES, 2003), o capítulo “Recreação, ‘viagens’ pelo mundo e percepções amorosas”⁴ desloca e provoca, já no título, pela concatenação das palavras, seleção e combinação de elementos linguísticos, uma atenção maior ao dito, pois, em texto de cunho acadêmico e técnico dos dicionários, evitamos o léxico *plástico* em narrações de simples repetições, na busca pela *objetividade*.

No livro em questão, María Lugones descreve as viagens que realizamos quando visitamos espaços que não nos pertencem, e insiste que os deslocamentos e as viagens funcionam em espaços de geografias distantes, mas também, e muito frequentemente, em geografias bem próximas. Apa-

3 *Nhemonguetá* significa “conversa”, em Tupi, conforme lembra Carlos Drummond de Andrade, em crônica do mesmo nome. A crônica de Drummond foi traduzida para o inglês e publicada, ao lado da versão em português, na revista eletrônica *Tusaaaji: a Translation Review*, v. 3, n. 3, p. 111-116, 2014. Disponível em: <<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/tusaaaji/article/view/40292>>.

4 Tradução nossa para “Playfulness, ‘world’-traveling and loving perceptions”.

rentemente conhecemos o código de certos espaços melhor que de outros, e a possibilidade de efetuarmos uma tradução daquilo com o qual nos deparamos, do estranho ao familiar, depende de como as funções do tradutor são compreendidas. Depende, portanto, do *ser* tradutor que a cada instante não é só, literalmente, tocado pelo seu contexto, como também age sobre ele, motivado a interpretar e a apresentar suas traduções em ações. É mais do que certo que precisaremos de um intérprete, ou de recorrer ao tradutor-eu, inerente em cada ser, para interagir com o bairro que, apesar de usar a mesma língua que usamos, fala “diferente”.

A fala *diferente* apresenta modos distintos de *ver* e *ler* o mundo; modos distintos de traduzir o viver. As diferentes línguas, ao traduzir em palavras e em ações *certo* viver, localizam na sua gramática específica particularidades do seu mundo. Na cultura Yorubá, as relações se organizam a partir de uma hierarquia determinada pela faixa etária: os mais velhos dirigem certas funções, enquanto os mais jovens, outras. Para uma mulher Yorubá, a relação entre os gêneros que a sociedade ocidental implantou durante a colonização é uma relação de difícil tradução, pois não existe semelhante discurso ideológico na organização social Yorubá (OYEWÙMI, 1997). A mudança de um tipo de organização social ancorada em diferenças que não sejam de gênero (feminino *versus* masculino), mas nas diferentes fases que o ser humano vivencia, representa valores ideológicos bastante distintos daqueles compartilhados por relações binárias macho/fêmea.

Edward Said (1982), no artigo “Teorias que viajam”⁵, demonstra bem os atos de tradução como momentos de transformação e mudança. A mudança geográfica de impérios e de nações é permeada pelo ato de traduzir a palavra, que leva adiante o conhecimento e o poder. Palavra e palavras, que vêm em narrativas e passam de uma boca a outra. Janet Chernela (2014), ao considerar as narrativas do Alto Rio Negro na Amazônia, retoma Bakhtin para discorrer sobre a maneira como as narrativas orais agem sobre as vidas da audiência, mas – e este é o ponto que Chernela enfatiza – também a audiência age sobre a narrativa, com as suas demandas articuladas pelo contexto, na realização da história mais uma vez recontada, mais uma vez singular.

As narrativas orais viajam entre as gerações em histórias que procuram, pela repetição, ganhar mais e maior autoridade, ao ponto de narrati-

5 Nossa tradução para “Travelling theories”, artigo no livro *The world, the text, and the word* (1982).

vas similares circularem entre diferentes povos em empreendimentos que acionam a prática da tradução como algo que move conhecimento e poder (*translatio studii e translatio imperii*) de um povo a outro. Chernela (2008) argumenta que a repetição também funciona de modo a garantir e fixar o sentido do texto, ao reduzir sua autonomia. Assim, “[...] no lugar de expandir infinitamente os significados, essas narrativas limitam suas possibilidades de forma estratégica” (2008, p. 144)⁶. Mais adiante, no mesmo artigo, a autora argumenta que o controle da criação de atos passados pela repetição e transmissão de conhecimento especializado no presente é uma das formas em que o ato de significar encontra o poder (2008, p. 149). Quanto maior a intenção de manter a palavra imóvel, pela repetição sob vigilância – pensemos nos textos sagrados –, maior é a possibilidade de controlar o passado, ainda no presente.

Quando os romanos traduzem os gregos, quando o medievo incorpora os heróis de outros tempos e regiões em suas narrativas (DEPAULA, 2012), o ato ocorrido é o de tradução, de viagens, deslocamentos e apropriações, é aquele de levar algo do passado, do *lá* e *então* para o *aqui* e o *agora*. Assim caminha a humanidade. Quem se lembrar de *Giant*, com a *performance* inesquecível de James Dean, Elizabeth Taylor e Rock Hudson, talvez recorde a tradução do título para o português: de *Giant* passou para *Assim caminha a humanidade*. Adaptar para melhor agradar e informar; manipular o texto-fonte para seu público-alvo é condição *sine qua non*; é a própria condição do ato de traduzir. A escolha pela tradução literal ou pela tradução *livre* depende das intenções e ambições do tradutor.

A epistemologia da tradução, hoje, se aprofunda com as muitas *viradas* que fez nas últimas décadas. No entanto, não desconsidera o entendimento de que o ato de traduzir, sendo inerente ao ser humano, desde sempre participa do cotidiano de cada ação realizada na comunicação entre os seres. Nas diferentes décadas deste último século, tivemos as viradas linguística, hermenêutica, pós-colonial, sociológica, tecnológica e feminista, que dirigem o entendimento desse ato inerentemente humano e do seu cotidiano. Assim, pela perspectiva do teórico da tradução, em especial aquela movida pelos estudos pós-coloniais, o *texto*, verbal ou não

6 Nossa tradução para “[...] rather than expanding meaning infinitely, these narratives strategically limit their possibilities”.

verbal, apresenta um olhar específico sobre os estudos de gênero. Portanto, teóricos da tradução poderão argumentar que um texto, como este próprio texto em leitura, traduz determinada conduta quando, por exemplo, propositalmente gera o intercâmbio de diferentes vozes e gêneros, ora de distanciamento – apropriado para o texto acadêmico – ora de aproximação, dando voz à subjetividade do *sentimento*, que traduz o movimento da alteridade em questão.

O deslocamento de objetos – principalmente aqueles carregados de sentimentos representados por símbolos, imagens, sinais e vozes – problematiza nossa percepção do contexto e da realidade além do mar de cada mente. Tal qual fez o iconoclasta pintor francês Duchamp, que, ao expor um urinol sob o título *A fonte* (1917), incitou, pelo deslocamento de sua ação, a demanda de uma nova tradução, em especial para questões referentes à função da arte, à originalidade e autoria.

O deslocamento exige novas interpretações, sob novas perspectivas, de modo a esticar, o quanto mais, aquilo que está dentro de nós e que queremos expor ao outro, isto é, a nossa percepção daquilo que está além de nós e que é por nós percebido e rerepresentado conforme o dito na voz, do gesto e do movimento, nem sempre por traduções diretas e facilmente conclusivas – como o riso de uma criança em alegria. São muitas vezes *intraduzíveis*, como os verbetes compilados no dicionário *The untranslatables: a philosophical lexicon* (CASSIN, 2014), que pretende, antes de tudo, apresentar palavras que demandam sempre novas e outras traduções, de acordo com o tempo e o espaço. Busquemos o verbo *to translate* no citado dicionário. Em treze largas e densas páginas, vemo-nos diante do fato de que não é que as palavras não possuam tradução possível, mas, pelo contrário, são infinitas as possíveis traduções. Percebemos também, conforme a epígrafe escolhida por Eduardo Viveiros de Castro para abrir seu livro *A inconstância da alma selvagem*, a situação desconcertante entre as palavras e as coisas. Pela voz de Italo Calvino, Eduardo nos recorda: “De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas” (CASTRO, 2013, p. 10). Nas cidades invisíveis que povoam nossas mentes, as traduções mostram e iluminam os nossos encaminhamentos, e nossas ações se fazem mais claras pela atenção aos detalhes realçados pelas vias da tradução.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. Nhemonguetá. In: **O poder ultrajovem e mais 79 textos em prosa e verso**. 7. ed. Rio de Janeiro: Olympio, 1982.
- CASSIN, Barbara (Ed.). **Dictionary of untranslatables**: a philosophical lexicon. Translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CHERNELA, Janet. Translating ideologies. In: STARK, M. T.; BROWSER, B. J.; HORNE, L. (Ed.). **Cultural transmission and material culture**: breaking down boundaries. Tucson: The University of Arizona Press, 2008. p. 130-149.
- CHERNELA, Janet M. Discursos centrados e descentrados: antecipação de plateia em um projeto de narrativas indígenas no Brasil. In: DEPAULA, Lillian et al. (Org.). **Tradução**: sobre a quintahabilidade na língua, no outro, na arte. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2014. p. 261-278.
- CLIFFORD, James. **Routes**: travel and translation in the late twentieth century. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- DEPAULA, Lillian. **A invenção do original via tradução, pseudotradução e autotradução**. Vitória: Edufes, 2011.
- LUGONES, Maria. **Pilgrimages/Peregrinajes**: theorizing coalition against multiple oppressions. Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.
- OYEWÙMI, Oyèrónké. **The invention of women**: making an African sense of Western gender discourses. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

RIBEIRO, Patrick de Rezende. **Tradução como ponte plástica**: hibridismo e identidade em verbetes da Wikipédia. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

SAID, Edward. **The world, the text, and the critic**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

STURGE, Kate. **Representing others**: translation, ethnography and the museum. Manchester: St. Jerome Publishing, 2007.

TRANSNACIONAL

Nadia Lie

VER : Estado-Nação · Lugar · Não lugar · Pós-Nacional.

A palavra “transnacional” aparece nos anos setenta na área da política como alternativa ao conceito de “internacional”. Enquanto os estudos internacionais examinavam os contatos mediados diretamente pelo Estado-Nação (a diplomacia, os convênios, as declarações de guerra), os estudos “transnacionais” voltaram sua atenção para as formas de interação que escapavam ao controle do Estado, como as realizadas pelos organismos não governamentais (IRIYE; SAUNIER, 2009; VERTOVEC, 2009). O interesse pelas manifestações do transnacional recebe um grande impulso a partir dos anos noventa do século passado, quando uma série de eventos (sobretudo a queda do muro de Berlim e o surgimento da internet) introduz uma aceleração no processo da globalização (APPADURAI, 1996), sendo esta definida como “a intensificação da interconectividade em escala mundial”¹ (VERTOVEC, 2009, p. 54). O transnacional apresenta-se, então, como uma manifestação-chave da globalização (VERTOVEC, 2009, p. 2) e recebe a seguinte definição:

O transnacionalismo é uma condição na qual, apesar das grandes distâncias e da presença de fronteiras internacionais (e todas as leis, regulamentos e narrativas nacionais que elas representam), certos tipos de relações têm sido intensificados globalmente e agora acontecem, paradoxalmente, em uma arena de atividade comum – ainda que virtual – que se estende por todo o planeta (VERTOVEC, 2009, p. 3)².

Segundo esta definição, o transnacional remete a uma condição histórica específica que, embora suas raízes remontem ao século XVI (JAY, 2010, p. 2-3), se configura de maneira proeminente a partir de finais do século XX. Nessa acepção, é especialmente o estudo da sociedade contemporânea que vai formar o paradigma transnacional. Alguns autores inclusive consideram o transnacional como sucessor do pós-moderno, já que este se havia associado ao capitalismo tardio (JAMESON, 1984), enquanto o transnacional se vincularia mais especificamente com a revolução digital que marca a sociedade pós-industrial atual (EZRA; ROWDEN, 2006,

1 No original: “the world spanning intensification of interconnectedness”.

2 No original: “Transnationalism is a condition in which, despite great distances and notwithstanding the presence of international borders (and all the laws, regulations and national narratives they represent), certain kinds of relationships have been globally intensified and now take place paradoxically in a planet-spanning yet common – however virtual – arena of activity”.

p.1). Além de referir-se a um “objeto” de estudo (um período, uma condição histórica), o paradigma transnacional pode associar-se a uma “perspectiva hermenêutica” particular, a qual se resume da seguinte maneira:

Talvez o núcleo da historiografia transnacional resida no desafio que ela coloca à preeminência hermenêutica das nações. Sem perder de vista que as nações chegaram a ser ‘forças potentes’, o transnacionalismo as concebe como ‘frágeis, construídas, imaginadas’. A historiografia transnacional trata a nação mais como um fenômeno entre os muitos fenômenos sociais a serem estudados, do que como o próprio marco do estudo (SEIGEL, 2005, p. 63)³.

Nessa acepção, o paradigma transnacional pode referir-se a outras épocas além da contemporânea, desde que implique um questionamento da nação como marco interpretativo e que, ao mesmo tempo, enfatize que o conceito de nação continua presente no estudo, razão por que o transnacional tem sido às vezes interpretado como um corretivo frente ao “pós-nacional” (HABERMAS, 2004). A posição dos estudos transnacionais frente à nação pode ser resumida, então, da seguinte forma:

As nações não são eliminadas nesta perspectiva transnacional, mas são simbólica e politicamente reconfiguradas. São imaginadas de maneira diferente como intrínseca e externamente relacionais, incorporadas e contextualizadas, sempre implicadas em e participantes de processos e mudanças mais amplos (ASSMAN, 2014, p. 547)⁴.

O paradigma transnacional se constitui atualmente como uma forte presença em quase todas as disciplinas das ciências humanas (economia, sociologia, politicologia, geografia, religião, filosofia...) e tem afetado também os estudos culturais e literários:

3 No original: “Perhaps the core of transnational history is the challenge it poses to the hermeneutic preeminence of nations. Without losing sight of the ‘potent forces’ nations have become, it understands them as ‘fragile, constructed, imagined’. Transnational history treats the nation as one among a range of social phenomena to be studied, rather than the frame of the study itself.”

4 No original: “Nations are not elided in this transnational perspective but they are symbolically and politically recast. They are imagined differently as inherently and externally relational, embedded and contextualized, always implicated in and partaking of larger processes and changes.”

Desde a expansão da teoria crítica [critical theory] na década de setenta, nada transformou tanto os estudos literários e culturais quanto terem abraçado o transnacionalismo. Ele complicou produtivamente o paradigma nacionalista longamente dominante nessas áreas, transformou a natureza dos lugares e localizações que estudamos, e direcionou nossa atenção para as formas de produção cultural que aparecem nos espaços liminares entre as fronteiras reais e imaginadas (JAY, 2010, p. 1)⁵.

O livro *Modernity at large* (1996), no qual Arjun Appadurai examina a dimensão cultural da globalização, constitui-se um aporte inicial, porém fundamental, a este campo. Sua tese acerca da onipresença de “fluxos” [*flows*] em nossa sociedade – demográficos, financeiros, tecnológicos, midiáticos... – e acerca do caráter intrinsecamente caótico desses movimentos (evocado mediante o conceito de “disjuntivos”) serão fundamentais para o desenvolvimento do paradigma transnacional. Explica, entre outros, o interesse específico que os estudos transnacionais demonstram pelo fenômeno da mobilidade. Se isso os aproxima dos estudos da migração e da diáspora, cabe advertir que não são totalmente coincidentes, já que em princípio abarcam todas as formas que a mobilidade assume, inclusive as virtuais. Paul Jay (2010, p. 5) opina que o paradigma transnacional nos estudos literários já se anuncia a partir dos anos sessenta, quando uma série de movimentos (a desconstrução, o feminismo, o pós-colonialismo) começa a criticar o caráter supostamente universal da literatura. Não coincidem, portanto, as palavras “transnacional” e “universal”, já que o primeiro termo se insere em um movimento de contextualização do fenômeno literário, enquanto o segundo o abstrai desse contexto. Outro ponto de referência para o paradigma transnacional no contexto literário se encontra nos estudos de literatura comparada, sobretudo em suas expressões mais recentes, que sublinham o caráter dinâmico e construído dos termos da comparação (BOSCHETTI, 2010, p. 9). Ao mesmo tempo, os estudos transnacionais são mais radicais em sua interrogação do marco nacional (com frequência um pressuposto implícito no comparatismo literário) e na contextualização (geralmente interdisciplinar) dos fenômenos literários que estudam.

5 No original: “Since the rise of critical theory in the 1970s, nothing has reshaped literary and cultural studies more than its embrace of transnationalism. It has productively complicated the nationalist paradigm long dominant in these fields, transformed the nature of the locations we study, and focused our attention on forms of cultural production that take place in the liminal spaces between real and imagined borders.”

É preciso ressaltar que, no paradigma transnacional, o nacional e o transnacional mantêm uma relação complexa e estão longe de constituir um par dicotômico ou complementar (HIGBEE; LIM, 2010, p. 12). Assim, é perfeitamente concebível que um produto “nacional” resulte de forças em nível global, como o demonstra o chamado Cinema Novo Argentino, que nasceu em grande parte de financiamento estrangeiro. Na mesma linha, Paul Julian Smith (2012) propõe conceber os produtos transnacionais do cinema latino-americano contemporâneo mediante uma perspectiva deleuziana, que consiste em ver o nacional e o global, assim como outros aspectos da obra (como seu gênero e seu “conteúdo”), como vários platôs [*plateaux*] que formam um arcabouço [*assemblage*] complexo e dinâmico. De maneira geral, o paradigma transnacional é fortemente marcado pelas teorias pós-estruturalistas, que insistem na complexidade das relações que se estudam, e os processos de negociação (mais do que de causalidade e previsibilidade) que implicam. Outra particularidade importante concerne às unidades que se vinculam ao paradigma transnacional. Embora a ideia do transnacional se associe espontaneamente a unidades maiores do que a nação, o paradigma “[...] examina unidades que transcendem e atravessam as fronteiras nacionais, unidades que são tanto maiores quanto menores que o Estado-Nação” (SEIGEL, 2005, p. 63)⁶. Diferentes formas do local (desde uma região particular até um bairro específico) participam na redefinição do nacional, na mesma medida em que as unidades supranacionais o fazem. Por essa razão, o termo “transnacional” rivaliza às vezes com “translocal”, que omite a referência à nação (BRICKELL; DATTA, 2011).

O objetivo básico dos estudos transnacionais consiste em

ir além da identificação nacional, suas apostas e interesses, e explorar novas formas de pertencimento e identificação cultural em um mundo caracterizado por fluxos migratórios e populações dispersas e deslocadas, com trajetórias históricas diferentes (ASSMAN, 2014, p. 547)⁷.

6 No original: “[...] examines units that spill over and seep through national borders, units both greater and smaller than the nation-state”.

7 No original: “[...] go beyond national identification, investments and interests and explore new forms of belonging and cultural identification in a world characterized by streams of migration and dispersed and displaced populations with different historical trajectories”.

Um conceito-chave nesse contexto é o da rede ou *network*, que atinge um auge particular sob formato digital (cf. *cybercommunities*). Ao mesmo tempo, essas novas comunidades também estabelecem uma nova relação entre a identidade cultural e o lugar físico, no sentido de que os conceitos de identidade e lugar tendem a dissociar-se – uma possibilidade que já tinha sido percebida no caso das culturas diaspóricas e de migração. Ao mesmo tempo, a intensificação da mobilidade faz com que o transnacional se identifique frequentemente com o surgimento de novos tipos de lugares marcados pela figura do trânsito e do movimento (como os “não lugares” de Augé, 1992), como também com uma condição contraditória: a de estar simultaneamente “aqui e lá”, ao mesmo tempo “em movimento e sedentário” (BRICKELL; DATTA, 2011). A categoria do espaço – concebido como múltiplo e dinâmico – constitui então um ponto central de atenção (CRANG et al.). Por outro lado, o impacto do transnacional é observado também no campo dos estudos da memória [*memory studies*], onde deu origem a novos termos tais como “memória viajante” [*travelling memory*] (ERLL, 2011) e “memória multidirecional” [*multidirectional memory*] (ROTHBERG, 2009) – dois conceitos que destacam o caráter dinâmico e intercultural das lembranças coletivas.

O paradigma do transnacional está em pleno desenvolvimento. Duas tendências atuais são o aparecimento de terminologias específicas para distinguir entre as muitas formas que o transnacional assume, especialmente no cinema (HJORT, 2010; SHAW, 2013), e a atenção dada ao *groundedness* da transnacionalidade: a maneira como ela se enraíza em contextos concretos apesar da onipresença de fluxos e movimentos (BRICKELL; DATTA, 2011). Outro foco de atenção diz respeito à dimensão política do transnacional: no mundo policêntrico ou descentrado que a transnacionalidade pressupõe, tornaram-se mais complexas e talvez menos fáceis de identificar as relações de força, que no entanto continuam presentes. A atenção a esse aspecto, assim como a outro vinculado a ele – de agência [*agency*] – constitui um desafio importante para os que atualmente estudam o transnacional (NEWMAN, 2010, p. 7).

No âmbito do latino-americanismo, os estudos desenvolvidos até agora destacam um interesse especial nos aspectos materiais da cultura – *e.g.* as coproduções internacionais (entre outros, VILLAZANA, 2009; DENNISON, 2013), a globalização do mercado editorial (POHL, 2000)

–, bem como nos novos mapas identitários que se articulam nessas obras culturais e que vão desde a afirmação de comunidades pan-hispânicas até sua negação ou a proposta de alternativas (D'LUGO, 2008; HOLMES, 2012; LIE; MANDOLESSI; VANDEBOSCH, 2012). No campo dos estudos da memória, o paradigma transnacional foi confrontado criticamente com o mundo hispânico e latino-americano em um número da revista *European Review*, que dedica atenção, entre outros temas, à presença do Holocausto na literatura mexicana e à migração terminológica do conceito de “desaparecido” entre a Argentina e a Espanha (LIE; MAHLKE; MANDOLESSI, 2014). Finalmente, no tocante ao nível artístico propriamente dito, tem-se atentado para a circulação de novos estereótipos do “hispânico” em narrativas cinematográficas (FALICOV, 2013) e para o aparecimento de novos tipos de filmes no cinema latino-americano transnacional (chamados filme de festival, *genre movie* e *prestige block buster* por Smith (2012)). Ao mesmo tempo, a poética artística do transnacional parece vincular-se também a temas favoritos como a errância e o deslocamento, bem como a estruturas narrativas tipo quebra-cabeças (ex. o filme *Babel*, de 2006) e a gêneros específicos (ex. o *road movie*) – aspectos que devem merecer uma atenção maior nos anos vindouros, assim como todo o setor da criatividade artística, já que, como lembra um dos críticos: “O fluxo transfronteiriço globalizou a criatividade da mesma maneira que o fez com o mundo das finanças” (SMITH, 2012, p. 74)⁸.

Tradução do espanhol por Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota, 1996.

ASSMAN, Aleida. LIE, Nadia; MAHLKE, Kirsten; MANDOLESSI, Silvana (Ed.). Transnational memory in the Hispanic world. With an afterword by Michael Rothberg. **European Review**, Cambridge University Press, v. 22, n. 4, p. 546-556, 2014. Special Issue.

8 No original: “The transborder flow has globalized creativity as much as it has finance”.

AUGÉ, Marc. **Non-lieux**: introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Seuil, 1992.

BOSCHETTI, Anna. Pour un comparatisme réflexif. In: _____. (Ed.). **L'espace culturel transnational**. Paris: Nouveau Monde, 2010. p. 7-51.

BRICKETT, Katherine; DATTA, Ayona (Ed.). **Translocal geographies**: spaces, places, connections. Farnham: Ashgate, 2011.

CRANG, Philip; JACKSON, Peter; DWYER, Claire. **Transnational spaces**. London, New York: Routledge, 2004.

DENNISON, Stephanie (Ed.). **Contemporary Hispanic cinema**: interrogating the transnational in Spanish and Latin American film. London: Tamesis Books, 2013.

D'LUGO, Marvin. Across the Hispanic Atlantic: cinema and its symbolic relocations. **Studies in Hispanic Cinemas**, v. 5, n. 1-2, p. 3-7, 2009.

ĐUROVIČOVÁ, Nataša; NEWMAN, Kathleen (Ed.). **World cinemas, transnational perspectives**. New York: Routledge, 2010.

ERLL, Astrid. Travelling memory. **Parallax**, v. 17, n. 4, p. 4-18, 2011.

EZRA, Elizabeth; ROWDEN, Terry. General introduction: what is transnational cinema? In: EZRA, E.; ROWDEN, T. (Ed.). **Transnational cinema**: the film reader. New York: Routledge, 2006. p. 1-12.

FALICOV, Tamara. Ibero-Latin American co-productions. In: DENNISON, Stephanie (Ed.). **Contemporary Hispanic cinema**: interrogating the transnational in Spanish and Latin American film. London: Tamesis, 2013. p. 67-88.

HABERMAS, Jürgen; PENSKY, Max. **The postnational constellation**: political essays. Cambridge: Polity Press, 2004.

HIGBEE, Will; LIM, Song Hwee. Concepts of transnational cinema: towards a critical transnationalism in film studies. **Transnational Cinemas**, v. 1, n. 1, p. 7-21, 2010.

HOLMES, Amanda. Introduction: identity maps of Hispanic cinema. **Revista de Estudios Hispánicos**, v. 37, n. 1, p. 1-8, otoño 2012. Número especial: "Cruzando fronteras e identidades en los cines hispánicos" (Ed. A. Holmes).

HJORT, Mette. On the plurality of cinematic transnationalism. In: ĐUROVIČOVÁ, Nataša; NEWMAN, Kathleen (Ed.). **World cinemas, transnational perspectives**. New York: Routledge, 2010. p. 12-33.

IRIYE, Akira; SAUNIER, Pierre-Yves (Ed.). **The Palgrave dictionary of transnational history**. Basingstoke: Palgrave, 2009.

JAMESON, Fredric. Postmodernism or the cultural logic of late capitalism. **New Left Review**, n. 146, p. 59-92, jul./ago. 1984.

JAY, Paul. **Global matters: the transnational turn in literary studies**. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

LIE, Nadia; MANDOLESSI, Silvana; VANDEBOSCH, Dagmar. The transnational in Hispanic studies. In: D'HAEN, Theo (Ed.). **A world history of literature**. Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2012. p. 71-79.

LIE, Nadia; MAHLKE, Kirsten; MANDOLESSI, Silvana (Ed.). Transnational memory in the Hispanic world. With an afterword by Michael Rothberg. **European Review**, Cambridge University Press, v. 22, n. 4, 2014. Special Issue.

NEWMAN, Kathleen. Notes on transnational film theory: decentered subjectivity, decentered capitalism. In: ĐUROVIČOVÁ, Nataša; NEWMAN, Kathleen (Ed.). **World cinemas, transnational perspectives**. New York: Routledge, 2010. p. 3-11.

ROTHBERG, Michael. **multidirectional memory**: remembering the Holocaust in the age of decolonization. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SEIGEL, Micol. Beyond compare: comparative method after the transnational turn. **Radical History Review**, n. 91, p. 62-90, 2005.

SHAW, Deborah. Deconstructing and reconstructing transnational cinema. In: DENNISON, Stephanie (Ed.). **Contemporary Hispanic cinema**: interrogating the transnational in Spanish and Latin American film. London: Tamesis, 2013. p. 47-65.

SMITH, Paul-Julian. Transnational cinemas: the cases of Mexico, Argentina and Brazil. In: NAGIB, Lucía; PERRIAM, Chris; DUDRAH, Rajinder (Ed.). **Theorizing world cinema**. London: Tauris, 2012. p. 63-76.

VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. New York: Routledge, 2009.

VILLAZANA, Libia. **Transnational financial structures in the cinema of Latin America**: Programa Ibermedia in Study. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2009.

VIAGEM

Enric Bou

VER : Globalização · Império · Literatura de Viagem ·
Pós-Colonialismo, Colonialidade.

A palavra viagem se origina do latim *viaticum* (em catalão *viatge*), que deriva de *via*, caminho. A viagem é o deslocamento que acontece a partir de um ponto até outro ponto relativamente distante do primeiro, com a utilização de qualquer meio de transporte. Também se entende como viagem todo um período composto de várias deslocações, com estadas mais ou menos longas em alguns destinos. A viagem pode ser local, regional, nacional ou internacional. Pode-se entender a viagem não só no sentido físico, no espaço-tempo, mas também no sentido metafórico, como expressão de estar absorto, de aprofundar-se em si mesmo, ou de estar alterado pelo uso de algum tipo de droga. Em todos os momentos, as viagens têm ajudado a criar pontes e facilitado a influência mútua entre culturas distantes, embora essa influência raramente tenha sido de igual para igual. As descobertas geográficas dos séculos XV e XVI viriam depois estabelecer as bases do colonialismo que perdurou até o século XX.

Viajar significa deslocar-se a uma certa distância, dentro ou fora do próprio país. A viagem implica o afastamento de um lugar familiar e a exploração de um lugar novo e desconhecido, diferente do lugar de residência habitual. Essa diferença pode ser lida em termos de enriquecimento e conhecimento do Outro em novas culturas, ou como ameaça, ou, ainda, como enriquecimento para a própria identidade. A viagem está diretamente conectada a questões de imperialismo, diáspora, multiculturalismo, nacionalismo, identidade, gênero, globalização, colonialismo e pós-colonialismo. Também põe em jogo conceitos como transculturação, noções de centro e margem, fronteira, hibridismo, localização e deslocamento.

A viagem é uma experiência que tem sido associada a transformações, mudanças e afastamento. O viajante se afasta de seu espaço conhecido e adentra o domínio da aventura. As viagens, sempre de grande intensidade, são de tipos diversos: por motivos de peregrinação religiosa ou artística – os turistas contemporâneos –, com uma missão quase sagrada; os exploradores medievais e renascentistas; os viajantes ilustrados do romantismo, ou os atraídos pelo cientificismo do século XIX, para explorar novos mundos e demonstrar teorias das ciências naturais e empíricas; as viagens motivadas por perseguições políticas e religiosas, por exílio ou diáspora.

Os viajantes modificam a sua existência através do conhecimento de outros mundos (GINGRAS, 1988, p. 1.293, p. 1.304; LÖSCHBURG, 1977). Paul Fussell indicou as diferenças entre a “exploração”, a “viagem” e o “turismo”

para distinguir três momentos e três classes sociais que se haviam dedicado à viagem. No Renascimento, a nobreza explorava; no século XIX e princípios do XX, a burguesia viajava; e no período posterior à Segunda Guerra Mundial, dominado pelas classes média e trabalhadora e pela popularização da experiência da viagem, pratica-se o turismo (FUSSELL, 1980, p. 39). O turista da segunda metade do século XX se parece cada vez mais com uma espécie de peregrino laico, que parte em busca de relíquias ou de anunciadas promessas: a busca do exotismo em países do terceiro mundo, a sacralização da arte nos museus de maior renome, o sol nas praias do *jet-set* ou mesmo nas de outra categoria. Na viagem, é importante a saída, a passagem por algum lugar e o retorno, momentos que, segundo Leed (1991), têm significados distintos: a saída pode relacionar-se com o heroísmo e o anseio pela fama, a passagem produz alteração da mente e da identidade, e a chegada se associa à conquista e ao erotismo.

A evolução das viagens ao longo dos séculos foi relacionada ao progresso na cartografia e no transporte. Na Antiguidade, o estabelecimento de rotas comerciais e as campanhas militares impulsionaram o desenvolvimento da viagem. Nas civilizações do Mediterrâneo, o deslocamento era feito por terra (a pé, a cavalo, em carruagens) ou por mar (barcos a remo ou a vela). Os fenícios faziam viagens comerciais, enquanto no império romano as viagens tinham objetivos militares. Com o estabelecimento de rotas comerciais, como as do âmbar ou do estanho, e de campanhas militares, como as de Alexandre Magno, foi possível alcançar um bom conhecimento geográfico dos territórios compreendidos entre o Oceano Índico e o Mar Báltico.

Na Idade Média, ampliam-se as rotas comerciais (em especial para a busca de especiarias, de seda, de ouro e de pedras preciosas) entre o mundo árabe e o cristão. Destacam-se os viajantes solitários como Marco Polo (século XIII) e Ibn Battuta (século XIV). Destaca-se também a peregrinação, que expressa uma ideia inerente ao cristianismo: entender a vida como uma viagem. Assim, os cristãos concebem a existência como uma passagem para a outra vida, a eterna. As peregrinações foram muito habituais na Idade Média, um período de intensa espiritualidade.

No Renascimento, destacam-se os viajantes transoceânicos. Nos séculos XVI e XVII, inicia-se uma grande competição internacional para a descoberta novos territórios, impulsionada pelas necessidades comerciais e pelos novos impérios em expansão. Foi a época dos grandes navegantes espanhóis e portugueses, como Juan Sebastián Elcano e Fernão Magalhães.

Ao final do século XVIII começaram as viagens de exploração científica da Idade Moderna. O inglês James Cook viajou pelo Pacífico, e o alemão Alexander von Humboldt, pela América Latina. Também se destaca o catalão Domingo Badía, conhecido como Alí Bey, que explorou o norte da África e o Oriente Médio. Durante o século XIX, Charles Darwin viajou pela América do Sul e pelas ilhas do Pacífico, e David Livingstone fez importantes descobrimentos na África. Em princípios do século XX (1911), o norueguês Roald Amundsen chegou ao Polo Sul.

Na contemporaneidade, produziu-se a massificação da viagem graças à evolução de novos meios de transporte. No início do século XIX foram inauguradas as primeiras linhas de trens de passageiros. Os motores a combustão, ao final do século XIX, facilitaram os deslocamentos por terra. Automóveis e ônibus passaram a ser meios de transporte habituais. A construção de estradas facilitou o trânsito de viajantes entre as principais cidades na Europa e na América. A difusão dos voos comerciais de viajantes, desde a metade do século XX, é a última fronteira na revolução das viagens; eles ajudaram, juntamente com os meios de comunicação de massa (cinema, televisão, internet), a converter o planeta Terra em um lugar pequeno e familiar. Em muitos países, o turismo se tornou uma das atividades econômicas mais importantes.

As viagens contemporâneas podem ser classificadas segundo vários critérios, tais como seu destino, o objetivo que as motiva ou o período em que se realizam. Podem ser viagens de negócios, viagens realizadas por motivos profissionais, as viagens de lazer e de férias. Nestas últimas, as motivações da viagem podem ser tão diversas como descansar, visitar um patrimônio cultural, assistir a uma competição esportiva ou celebrar a lua de mel. As viagens podem ter um cunho religioso, quando o objetivo principal do deslocamento é visitar um local de peregrinação. Entre as razões para viajar, também se incluem as viagens de pesquisa para a coleta de informações, as viagens por motivo de trabalho voluntário (como as ONGs), a migração para iniciar a vida em outro lugar ou para fugir da guerra, ou, por fim, pelo simples prazer de viajar. Ainda hoje, dependendo do tipo e do trajeto, as viagens podem realizar-se por meios diversos: a pé, de bicicleta, de automóvel, de trem, de ônibus ou de avião.

As viagens e a literatura de viagem não existem no vácuo, dissociadas dos debates políticos; na verdade, diversas situações políticas com frequência servem de incentivo para se iniciar uma viagem. Muitos aspectos

da política surgem amiúde em relatos de experiências de viagem (BRISSON; SCHWEITZER, 2009). Depois da revolução russa, houve um grande interesse em visitar a URSS (BOU, 2013). Recentemente surgiu a atração por visitar ruínas e lugares relacionados à morte (como, por exemplo, cemitérios, mausoléus, cidades-fantasma), o chamado “tanaturismo”, ou “dark tourism” (LENON; FOLEY, 2000).

Um modelo recente de viagem e de viajante é a experiência do internauta, que gera novos tipos de situações (navegar na internet, perder-se no ciberespaço), e também novos tipos de viagens, agora não mais físicas e sim virtuais.

Tradução do espanhol por Maria Mirtis Caser e Wladimir Cazé

REFERÊNCIAS

BOU, E. Back from the USSR: travelers in the land of the Soviets. In: BOU, E. **Invention of space: city, travel and literature**. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2013. p.183-197.

BRISSON, U.; SCHWEITZER, B. (Ed.). **Not so innocent abroad: the politics of travel and travel writing**. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars, 2009.

FUSSELL, P. **Abroad: British literary traveling between the wars**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GINGRAS, G. E. Travel. In: SEIGNEURET, J. C. (Ed.). **Dictionary of literary themes and motifs**. Westport: Greenwood, 1988. p. 1.292-1.331.

LEED, E. J. **The mind of the traveler: from Gilgamesh to global tourism**. New York: Basic Books, 1991.

LENNON, J.; FOLEY, M. **Dark tourism: the attraction of death and disasters**. London: Thomson Learning, 2000.

LÖSCHBURG, W. **Von reiselust und reiseleid: eine kulturgeschichte**. Frankfurt: Insel Verlag, 1977.

ZONA DE CONTATO

Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves

VER : Globalização · Império · Metrópole · Mobilidade ·
Pós-Colonialismo · Viagem.

Em 1991, no congresso anual da Modern Language Association, Mary Louise Pratt, em sua conferência “Arts of the contact zone” (“Artes da zona de contato”), usou o termo para descrever os

espaços sociais onde culturas se encontram, se chocam e se confrontam, geralmente em contextos de relações de dominação e subordinação altamente assimétricas – tais como o colonialismo e a escravidão, ou suas consequências vividas no mundo hoje (PRATT, 1991, p. 34)¹.

A proposta da ideia de zona de contato, segundo a autora, é em parte contrastá-la com ideias de comunidade que se fundamentam em noções fixas de linguagem, comunicação e cultura. Assim sendo, em uma tentativa de desenvolver uma abordagem histórica e dialética à escrita do império, o conceito de zona de contato se refere ao

espaço de encontros imperiais, o espaço onde povos geográfica e historicamente separados entraram em contato e estabeleceram relações, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdade radical e conflitos difíceis de serem trabalhados (PRATT, 1991, p. 34)².

Zona de Contato, então, evoca o espaço e tempo onde sujeitos previamente separados pela geografia e pela história estão presentes, o ponto no qual suas trajetórias se cruzam. O termo contato prevê o aspecto interativo, as dimensões de improviso dos encontros imperiais, tão facilmente ignorados e contados pelo ponto de vista do colonizador/invasor. Trata as relações entre colonizador e colonizado em termos de copresença, interação, práticas, quase sempre com relações de poder altamente assimétricas.

Para ilustrar seu argumento, Pratt toma como exemplo Guamán Poma de Ayala, cujo texto *Nueva corónica y buen gobierno i justicia* foi desco-

1 No original: “[...] social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of domination and subordination – such as colonialism and slavery, or their aftermaths as they lived out across the globe today.”

2 No original: “[...] to the space of imperial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict.”

berto no ano de 1908 por Richard Pietschmann, acadêmico especializado no Perú, nos Arquivos Reais Dinamarqueses em Copenhagen. Pratt o utiliza para argumentar que os povos subordinados ao imperialismo europeu interpretaram a nova cultura à sua maneira, com seus próprios mecanismos. O texto em questão, escrito numa mistura de quéchua e um espanhol que não seguia regras gramaticais, era uma carta de 1.200 páginas (800 de texto e 400 de imagens) endereçada ao Rei Felipe III de Espanha. Propõe outra visão do mundo, começando com a defesa de que o Cristianismo deveria incluir os indígenas da América; descreve detalhadamente a história e a vida dos povos andinos e seus líderes; revê, criticamente, a conquista espanhola; e denuncia o abuso e a exploração por parte dos colonizadores. Ao final do texto, propõe um novo tipo de governo colaborativo, que envolveria as elites andinas e espanholas.

Em 1992, a primeira edição do livro *Imperial eyes: travel writing and transculturation* é publicada³. No prefácio, a autora explica que o livro “foi escrito no ambiente acadêmico norte-americano da década de 1980, como parte de um amplo esforço de resistência à onda conservadora que então se empunha, e como exercício de descolonização do conhecimento” (MACHADO, 2000).

Com a popularidade dos livros de viagem na era colonial, a autora argumenta que os livros de viagem escritos por europeus sobre os não europeus criaram a ordem imperial para os europeus “em casa”, ou seja, na Europa, e lhes atribuíram seu lugar na conquista. Esses livros foram um instrumento fundamental na criação do sujeito doméstico do império, aquele que não participava diretamente da conquista/colonização. Valendo-se da análise de texto e da crítica ideológica para reler a literatura de viagem relativa à África e à América do Sul, especialmente México e Perú, Pratt propõe

uma nova visão das relações entre a metrópole e as áreas coloniais, entre o saber europeu e o saber nativo, entre visitantes e visitados, entre viajantes e *viajados* (neologismo de que a autora lança mão para sublinhar o caráter interativo desses encontros) (MACHADO, 2000).

3 No Brasil o livro foi publicado em 1999 pela Edusc, com o título *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*, traduzido por Jézio Gutierre e com revisão técnica de Maria Helena Pereira Toledo Machado e Carlos Valero.

Pratt parte de estudos de caso com questões em comum:

1. Com quais códigos a escrita de viagem e de exploração produziu o resto do mundo para os leitores europeus em momentos precisos do processo expansionista?
2. Como se produziram as concepções europeias a respeito da própria Europa e em relação a algo que se chamou, na Europa, o “resto do mundo”?
3. Como as práticas significativas da escrita de viagem legitimam a expansão econômica e o império?
4. Em que ponto essas aspirações são abaladas?
5. O que os escritores do outro lado da intervenção europeia fizeram com esses códigos totalmente europeus de suas realidades?
6. Como revisaram, transcenderam, rejeitaram esses códigos?
7. Até que ponto essa visão europeia do outro interfere na construção da imagem que o europeu tem de si mesmo e do lugar que habita?

Em suas análises, Pratt lança mão de alguns conceitos fundamentais. Primeiro, o de transculturação. O termo foi cunhado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz nos anos 40, com o propósito de substituir conceitos redutivos de aculturação e assimilação, muito usados para caracterizar culturalmente povos conquistados, mas que não davam conta da dinâmica das relações colonizador/colonizado.

Nesse sentido, Pratt argumenta que a transculturação é um fenômeno da zona de contato, já que, enquanto povos subjugados não têm controle do que emana da cultura dominante, eles determinam o que é absorvido, o significado que dão a essa cultura e como essa cultura é reutilizada. São questões tais como o que os povos conquistados fazem com os modos

de representação do império e como se apropriam desses modos, e que materiais podem ser utilizados para responder a essas perguntas.

O segundo termo utilizado com frequência por Pratt é “anticonquista”, “em alusão ao caráter aparentemente pacífico e reflexivo do viajante-naturalista e às características abstratas da apropriação catalogadora por ele promovida” (MACHADO, 2000). Anticonquista é, dessa forma, o termo utilizado para se referir às estratégias de representação das quais a burguesia europeia se vale para assegurar sua inocência e que, ao mesmo tempo, afirmam a hegemonia europeia.

Finalmente, a autora utiliza o termo autoetnografia ou expressão autoetnográfica. Esse termo, de acordo com Pratt, se refere à representação que o sujeito colonizado faz de si mesmo em diálogo ou em resposta às representações da metrópole, como no exemplo de Guamán Poma de Ayala previamente citado. Desse modo, autoetnografia, transculturação, crítica, colaboração, bilinguismo, mediação, paródia, denúncia, diálogo imaginário, expressão vernacular são, para Pratt, modos de expressão da zona de contato.

Em 2008, publica-se a segunda edição de *Imperial eyes*. Nessa edição, a autora amplia a discussão de zona de contato ao acrescentar um capítulo final intitulado “In the neocolony: modernity, mobility, globality” (“Na neocolônia: modernidade, mobilidade, globalidade”), no qual analisa as mobilidades contemporâneas. A autora argumenta que as reconfigurações em massa produzem novas formas de cidadania e pertencimento, e as novas mobilidades perturbam o monopólio das antigas formas sociais do ser humano, a saber, a permanência em um só lugar. Finaliza seu argumento afirmando que o “aqui” e o “lá” não são mais a base de ordem geossocial no mundo, e tampouco o são os critérios de cidadania e pertencimento. Novas reconfigurações planetárias se fazem necessárias.

REFERÊNCIAS

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882000000100012>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

PRATT, Mary Louise. Arts of the contact zone. **PMLA (Publications of the Modern Language Association)**, p. 33-40, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25595469>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: travel writing and transculturation**. 2. ed. New York: Routledge, 2008.

SOBRE OS AUTORES

ADELIA MIGLIEVICH-RIBEIRO

Mestre e doutora em Sociologia, respectivamente, pelo antigo Iuperj, atual Iesp-Uerj, e pelo IFCS-UFRJ. Possui pós-doutorado em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd-Uerj), com bolsa PDS-Faperj. Professora da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), atuando na graduação em Ciências Sociais e nos programas de pós-graduação em Ciências Sociais (PGCS) e Letras (PPGL). Assumiu a Cátedra Darcy Ribeiro como bolsista sênior no Programa “Cátedras Ipea-Capes para o desenvolvimento” (2010-2012). Autora de *Heloísa Alberto Torres e Marina São Paulo de Vasconcellos: pioneiras na formação das ciências sociais no Rio de Janeiro* (EDUFRJ, 2015). Coorganizou a coletânea *Crítica Pós-Colonial: panorama de leituras contemporâneas* (Faperj/ 7Letras, 2013) e participou de outras, como: *Tempo Negro, temperatura sufocante: Estado e sociedade no Brasil do AI-5* (PUC-Rio/Contraponto); *O Brasil em evidência: a utopia do desenvolvimento* (PUC-Rio/FGV); e *América Latina e Brasil em perspectiva* (Alas/UFPE). Líder do grupo de pesquisa (DGP-CNPq) “Transculturização, identidade e reconhecimento”. Bolsista PQ-productividade CNPq, contemplada com a taxa de pesquisa Fapes.

ALINE PRÚCOLI DE SOUZA

Licenciada em Letras Português-Inglês pela Faculdade Saberes de Vitória e Doutora em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo, tendo desenvolvido tese com ênfase em Literatura Portuguesa Contemporânea, voltada para o tema da relação interartes. Também é graduanda em Filosofia pela mesma universidade, curso em que se aprofunda na teoria fenomenológica.

lógica heideggeriana, bem como na relação entre filosofia e literatura. Faz parte da equipe técnica de revisão da *Revista Simbiótica* – Periódico Acadêmico Internacional em Ciência, Arte e Cultura.

ANA BEATRIZ RODRIGUES GONÇALVES

Graduação em Língua Inglesa/Língua Espanhola e mestrado em Literaturas Hispânicas pela University of Northern Iowa (1985 e 1988). Doutorado em Letras pela University of Texas System (1996) e pós-doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora Visitante da University of Missouri (2005-2006). Professora de Língua Espanhola e Literaturas Hispânicas da Universidade Federal de Juiz de Fora e atual Coordenadora do PPG Letras: Estudos Literários da UFJF. Tem pesquisas na área de diáspora, feminismo e afrodescendência e publicações no Brasil e nos EUA. Membro do GT “Relações literárias interamericanas” da Anpoll.

ANTONIO D. TILLIS

Professor de Estudos Hispânicos e Diretor da Escola de Línguas, Culturas e Assuntos Internacionais no College of Charleston, Carolina do Sul, Estados Unidos, é doutor em Literatura Latino-Americana pela University of Missouri. Seus interesses de pesquisa incluem as literaturas da América Latina (particularmente a literatura afro) e a literatura comparada. Entre suas publicações, é autor das obras *Manuel Zapata Olivella and the ‘darkening’ of Latin American literature* (2005) e *Caribbean-African upon awakening: poetry by Blas Jiménez* (2010); organizador de *Critical perspectives on Afro-Latin American literature* (2012) e *(Re)Considering blackness in contemporary Afro-Brazilian contexts* (2011); e coorganizador de *The Trayvon Martin in US: an American tragedy* (2015). Editor-chefe da revista *Palara* e editor da série *Black diasporic worlds* (Lexington Press). Participa também de diversos conselhos editoriais.

CRISTIANE PALMA DOS SANTOS BOURGUIGNON

Doutoranda em Letras pela Ufes, mestre em Teatro-Educação pela Unirio, especialista em Filosofia e Psicanálise pela Ufes. Psicóloga clínica e psicanalista lacaniana há mais de 20 anos, é atualmente professora do curso de Psicologia da Iesfavi. Autora de diversos capítulos publicados na área de literatura e psicanálise e coorganizadora do livro *O inconsciente moderno: literatura e psicanálise* (Vitória: Aquarius, 2014), com Luiz Eustáquio Soares.

DARLENE VIANNA GAUDIO ANGELO TRONQUOY

Psicanalista Membro da Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória com 28 anos de experiência clínica, é mestre e doutoranda em Letras pela Ufes, na linha de pesquisa Psicanálise e Literatura. É professora do curso de Psicologia da Faculdade Salesiana Vitória e coautora de *Adolescência, violência e a lei* (Rio de Janeiro: Companhia de Freud; Vitória: Escola Lacaniana de Psicanálise de Vitória, 2007).

DENISE ALMEIDA SILVA

Doutora em Letras pela UFRGS. Professora do Departamento de Linguística, Letras e Artes da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). É editora da revista *Língua & Literatura*, e coordenadora do grupo de pesquisa Literatura, história, imaginário (CNPq, certificado pela URI); é membro do GT da Anpoll “Relações literárias interamericanas”. Atua na área de Literatura Comparada, com foco, especialmente, em pesquisas sobre identidade, memória, territorialidade, literatura afro-brasileira, literaturas pós-coloniais de língua inglesa e J. M. Coetzee. Entre as publicações mais recentes, constam a organização de *Poéticas do espaço, geografias simbólicas* (2013) e a coorganização dos volumes *Graciliano Ramos & Carlos Drummond de Andrade* (2012), *Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana* (2011) e *Musas na encruzilhada: ensaios de literatura comparada*, de autoria de D. H. Pageaux (2011).

ELENA PALMERO GONZÁLEZ

Professora titular de Literaturas Hispano-americanas do Departamento de Letras Neolatinas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem graduação em Filologia Hispânica pela Universidad Central de Las Villas (Cuba-1983), doutorado em Ciências Filológicas pela Universidad Central de Las Villas (Cuba-1997) e pós-doutorado em Literatura Latinoamericana pela Université Paris IV-Sorbonne (França-2007). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Editora chefe da revista *Alea. Estudos Neolatinos*, publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas da UFRJ. Membro do GT/Anpoll “Relações literárias interamericanas” (foi sua coordenadora entre 2010-2014) e líder do grupo de pesquisa “Estudos literários interamericanos e transatlânticos” (CNPq, certificado pela UFRJ). Atua nas linhas de pesquisa de literatura comparada e de história da literatura, com ênfase na literatura cubana, latino-americana e nas relações literárias interamericanas.

ENRIC BOU

Professor de literaturas catalã e espanhola na Universidade Ca' Foscari de Veneza, lecionou Estudos Hispânicos na Brown University (1996-2011), no Wellesley College (Boston) e na Universidade de Barcelona. Especializado no século XX, publicou, entre outros, os livros *Papers privats*: assaig sobre les formes literàries autobiogràfiques (1993), *La crisi de la paraula, la poesia visual: un discurs poètic alternatiu* (2003) e *Dalicionario: objetos, mitos y símbolos de Salvador Dalí* (2004). Foi diretor editorial do *Nou Diccionari 62 de la literatura catalana* (2000) e de dois volumes da coleção *Panorama crític de la literatura catalana* (2009-2010). Editou a obra completa de Pedro Salinas (2007) e parte de sua correspondência. Publicou recentemente *Invention of space: city, travel and literature* (Vervuert-Iberoamericana, 2013)/ *La invenció de l'espai: Ciutat i viatge* (Universitat de València, 2013). Presidiu a North American Catalan Society (2007-2010) e é editor geral da *Catalan Review* e da *Rassegna Iberistica*.

EURÍDICE FIGUEIREDO

Doutora pela UFRJ (1988), é professora aposentada que continua atuando no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura na Universidade Federal Fluminense (UFF). Foi coordenadora do PPG em Letras e do GT da Anpoll “Relações Literárias interamericanas”. Publicou *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção e autoficção* (Eduerj, 2013); *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura* (7Letras, 2010); e *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana* (1998), além de inúmeros artigos em obras coletivas e revistas nacionais e internacionais. Organizou, entre outros, o livro *Conceitos de literatura e cultura* (2005), além de números de revistas. É pesquisadora do CNPq.

FABÍOLA PADILHA

Doutora em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professora de Literatura na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Formada em Letras e em Artes Plásticas pela Ufes. Publicou os livros *A cidade tomada e a ficção em dobras na obra de Rubem Fonseca* (2007) e *Expedições, ficções: sob o signo da melancolia* (2007), ambos pela editora Flor&Cultura. É pesquisadora de literatura brasileira contemporânea.

GIOVANNA DEALTRY

Professora do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio e do Instituto de Letras da Uerj. É doutora em Literatura Brasileira pela PUC-Rio. Publicou *O fio da navalha: representações da malandragem na literatura e no samba* (Faperj/Casa da Palavra) e coorganizou, com Paloma Vidal e Stefania Chiarrelli, o volume *O futuro pelo retrovisor: inquietudes na literatura brasileira contemporânea* (Rocco, 2013).

HAYDÉE RIBEIRO COELHO

Doutora em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado pela Universidad de la República, Uruguai. Professora associada de Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Organizou os livros *Darcy Ribeiro* (1997); *Las memorias de la memoria, el exilio de Darcy Ribeiro en Uruguay: entrevistas* (2003) e *Rui Mourão* (2004). Coorganizou *1000 rastros rápidos: cultura e milênio* (1999), *América Latina no Suplemento Literário de Minas Gerais 1967-1975: crítica literária* (2009) e *A hora do Canadá*, de Arturo Ardao (2012) e *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro* (2015). Participou de publicações coletivas relacionadas aos grupos de pesquisa a que pertence. É pesquisadora do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

HELOISA TOLLER GOMES

Fez estudos de graduação e pós-graduação na PUC-RJ. Sua tese de doutorado foi publicada com o título *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos* (2. ed., Eduerj, 2009). Obteve bolsas de estudo Fulbright e Laspau/Fulbright nas Universidades Howard (1985) e Yale (1993), nos Estados Unidos. Lecionou língua inglesa e literatura na PUC-RJ e Uerj. É Pesquisadora Associada do Programa Avançado de Cultura Contemporânea (Pacc-UFRJ), onde coordena a linha de pesquisa “Cultura e desenvolvimento” e desenvolve o seu segundo projeto de pós-doutoramento, “Uma cartografia da (pós) colonialidade: o caso brasileiro em perspectiva”. Faz parte do GT da Anpoll “Relações literárias interamericanas” e é membro do International Editorial Board do *Journal of Postcolonial Writing*. Tem diversas publicações no Brasil e no exterior. Traduziu para o português *The souls of black folk*, de W. E. B. Du Bois (*As almas da gente negra*, 1999).

JACQUELINE LARANJA LEAL MARCELINO

Licenciada em Letras (Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa) e pós-graduada *latu-sensu* em Língua Inglesa pela mesma instituição. Mestre em Estudos de Linguagens pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb, 2011), com estudos e artigos publicados sobre análise de tradução na perspectiva da análise do discurso. Cursa atualmente o doutorado em Letras com ênfase em Estudos Literários pela Ufes. É professora assistente da Uneb, *Campus X*, em Teixeira de Freitas, atuando com língua inglesa e literaturas de língua inglesa.

JOSÉ EDUARDO FERREIRA SANTOS

Pedagogo (UCSal), mestre em Psicologia (UFBA), doutor em Saúde Pública pela UFBA, com pós-doutorado em Cultura Contemporânea (Pacc-UFRJ). Atualmente é professor e pesquisador no Instituto de Psicologia da UFBA, na condição de bolsista Capes pelo PNPd (Programa Nacional de Pós-Doutorado), e curador do *Acervo da Laje*, que reúne obras artísticas e históricas do Subúrbio Ferroviário de Salvador. Autor de *Travessias: a adolescência em Novos Alagados* (Edusc, 2005), *Novos Alagados: histórias do povo e do lugar* (Edusc, 2005), *Novos Alagados: diário de uma favela* (Bologna: Ponti di Carta, 2010), *Cuidado com o vão: repercussões do homicídio entre jovens de periferia* (Edufba, 2010), *Nascente da beleza: história, arte, religiosidade e música na cultura popular brasileira* (São Paulo: Scortecci, 2013), *Faixas assombrosas: a nascente da beleza nas canções populares* (Scortecci, 2013) e *Acervo da Laje: memória estética e artística do Subúrbio Ferroviário de Salvador* (Scortecci, 2014).

JUAN IGNACIO GUIJARRO GONZÁLEZ

Professor de Literatura Inglesa e Estadunidense na Universidad de Sevilla, Espanha, tem mestrado em Literatura dos Estados Unidos e Literatura Espanhola pela Northwestern University, EUA (1989 e 1990), e é doutor em Filologia Inglesa pela Universidad de Sevilla (1997). Editou a antologia

Fruta extraña: casi un siglo de poesía española del jazz (2013) e coeditou as obras *Fin de siècle: relatos de mujeres en lengua inglesa* (2009), *Critical essays on Chicano Studies* (2007), *Arthur Miller: visiones desde el nuevo milenio* (2004) e *Visiones contemporáneas de la cultura y la literatura norteamericana en los sesenta* (2003). Sua pesquisa atual inclui tópicos como a relação entre jazz e literatura, ou o diálogo cultural entre o sul e o norte do continente americano.

JÚLIA ALMEIDA

Graduada em Comunicação Social pela UFF, possui mestrado e doutorado em Linguística pela Unicamp (com bolsa-sanduíche na Universidade de Paris VIII, 1995-1996), e pós-doutorado na Duke University (EUA) sob supervisão de Michael Hardt (2007). É professora associada da Universidade Federal do Espírito Santo, onde atua desde 2003 nas áreas de Linguística e Estudos Literários. É coorganizadora dos livros *Literatura e voz subalterna* (Edufes, 2016) e *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (7Letras/Faperj, 2013); autora dos livros *Textualidades contemporâneas: texto, imagem, cultura* (Edufes, 2012), *Estudos deleuzeanos da linguagem* (Unicamp, 2003) e de artigos em revistas especializadas. Desenvolve atualmente pesquisas em questões de discurso e imagem, pós-colonialismo, literatura e subalternidade.

LÍCIA CRISTINA DALCIN DE ALMEIDA

Licenciada (1995) e mestre (1999) em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), cursa atualmente o doutorado em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Atua no ensino superior há 15 anos, lecionando principalmente Língua Portuguesa Instrumental e Literatura Infantil. É ensaísta e poeta, tendo, nos últimos anos, investido em tradução de poesia lírica. Como pesquisadora, direciona seus estudos para a análise do maravilhoso e do fantástico na literatura, para a relação entre literatura e direitos humanos fundamentais e para os elos entre literatura, cinema, televisão e jogos eletrônicos.

LILLIAN DEPAULA

Graduação em Letras (1986) e especialização em Tradução (1988) na Universidade Federal do Amazonas. Mestrado e doutorado em Letras Modernas pela Universidade de São Paulo; pós-doutorado pela Estadual de Nova Iorque, em Binghamton. É aposentada pela Universidade Federal do Espírito Santo, onde atua como pesquisadora e professora voluntária do Programa de Pós-Graduação em Linguística. É também pesquisadora associada do Translation Research and Instruction Program/Trip, da Universidade Estadual de Nova Iorque, Binghamton, e faz parte do conselho editorial da revista *Tusaaji*. Suas publicações incluem a organização de *Tradução, uma fonte para o ensino*, coletânea de artigos que pontuam a relação da tradução com o cotidiano da sala de aula e da vida, áreas de investigação contempladas no Programa Quinta Habilidade, projeto de Extensão e Pesquisa que coordena na Ufes desde 2003.

MARIA BERNADETTE VELLOSO PORTO

Pesquisadora do CNPq, possui graduação em Letras (Português-Francês) pela Universidade Federal Fluminense (1974), mestrado em Letras e doutorado em Letras Modernas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1977 e 1983). Professor Titular da UFF, onde coordena o Núcleo de Estudos Canadenses desde 1997. Experiência na área de Letras com ênfase em Literaturas Estrangeiras Modernas (literatura canadense de língua francesa e literatura antilhana, e suas interfaces com a literatura brasileira) e Estudos Culturais. Tem pesquisas sobre o imaginário dos lugares, migrações e trânsitos, o feminino. Desenvolve no momento o projeto “Escritas do corpo: inscrições e memórias tatuadas” e coordena o Grupo de Pesquisa “Identities em trânsito: estéticas transnacionais”. Membro da Associação Brasileira de Estudos Canadenses (Abecan) e do GT da Anpoll “Relações literárias interamericanas”.

MARÍA ROCÍO COBO PIÑERO

Professora no Depto. de Inglês da Universidad de Cádiz, Espanha. Doutora em Letras pela Universidad de Sevilla (Literatura em Língua Inglesa) em cotutela com a Universidade Federal do Espírito Santo (Estudos Literários). Possui mestrado em Ensino de Espanhol como Língua Estrangeira pela Universidad Pablo de Olavide, Espanha (2010) e Master of Arts pela University of Pennsylvania, EUA (2001). É licenciada em Filologia (Letras Inglês) pela Universidad de Sevilla (1999). Pesquisas na área de gênero, migrações, afrodescendência, música, cinema, interculturalidade e didática.

NADIA LIE

Professora de Literatura e Cinema Latino-americano em KU Leuven (Universidade de Louvain, Bélgica). Autora do livro *Transición y transacción sobre a política cultural cubana* (Hispanica, 1996) e *The Latin American (Counter-) Road Movie and Ambivalent Modernity* (Palgrave-Macmillan, 2016). Coeditora de coletâneas na área de literatura comparada e estudos culturais (*Constellation Caliban*, Rodopi, 1997; *Caribbean interfaces*, Rodopi, 2006; *El juego con los estereotipos: la redefinición de la identidad hispánica en la era postnacional*, Peter Lang, 2012; *Nuevas perspectivas sobre la transnacionalidad del cine hispánico* (Brill, 2016). É supervisora do projeto de pesquisa internacional “Transit: transnationality at large; the transnational dimension of Hispanic culture in the XXth and XXIst centuries” (2013-2017), com apoio da União Europeia (<http://projecttransit.eu/es>).

NELSON MARTINELLI FILHO

Doutor em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo (2016), concluiu na mesma instituição a graduação em Letras-Português (2010) e o mestrado em Letras (2012), atuando principalmente em temas como autoria, narrativa contemporânea, escritas de si, autoficção, mercado editorial. É professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (Ifes) e coordenador da Editora do Ifes. Em literatura, publicou o romance *A dupla cena* (Secult, 2010).

NUBIA HANCIAU

Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Literatura da Universidade Federal do Rio Grande (Furg). Dirigiu o Departamento de Letras e Artes dessa instituição, representou o Brasil junto à Association internationale des études québécoises, presidiu a Associação Brasileira de Estudos Canadenses (Abecan) no biênio 2004-2006, e foi editora da revista *Interfaces Brasil/Canadá* de 2004 a 2011. Autora do livro *A feiticeira no imaginário ficcional das Américas* (2004), laureado com o Prêmio Pierre Savard em 2005. Organizou *Brasil/Canadá: visões, paisagens e perspectivas, do Ártico ao Antártico* (2006) e, em colaboração, *L'Amérique Française: introduction à la culture québécoise* (1998), *A América Francesa: introdução à cultura quebequense* (1999), *A voz da crítica canadense no feminino* (2001) e a *Pequena antologia da poesia quebequense* (2009), entre outros artigos e traduções. É responsável pela criação (2013) e manutenção do site Carmen da Silva: <www.carmendasilva.com.br>.

PABLO GASPARINI

Professor da Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da USP. Graduado em Letras pela Universidad Nacional de Rosario (UNR, Argentina). Possui mestrado e doutorado em Letras pela USP e fez pós-doutorado no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp. Os seus temas de pesquisa estão voltados para a questão do exílio (publicou *El exilio procaz: Gombrowicz por la Argentina*, Beatriz Viterbo, 2007) e a problemática do deslocamento linguístico/literário. Entre outros autores estudados, sua pesquisa focaliza a produção de Néstor Perlongher, Juan Rodolfo Wilcock, Antonio Porchia, Copi e Vilém Flusser.

PAULO ROBERTO TONANI DO PATROCÍNIO

Doutor em Letras pela PUC-Rio. Realizou pesquisa de pós-doutorado com o financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), no Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras da PUC-Rio, onde

atuou como Professor Colaborador. É professor adjunto do Curso de Letras -Libras da Faculdade de Letras da UFRJ. É autor do livro *Escritos à margem: a presença de autores de periferia na cena literária brasileira* (7Letras/Faperj, 2013).

SANDRA REGINA GOULART ALMEIDA

Formada em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986), possui mestrado em Literatura pela University of North Carolina em Chapel Hill (1990), doutorado pela mesma instituição (1994) e pós-doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Columbia, Nova Iorque. É professora titular da área de Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e do Programa Pesquisador Mineiro da Fapemig. Foi presidente da Associação Brasileira de Estudos Canadenses (2001-2003), diretora de Relações Internacionais da UFMG (2002-2006), secretária da Anpoll (2008-2010), sub-coordenadora do GT Mulher na Literatura da Anpoll (2002-2004) e coordenadora do Centro de Estudos sobre a Índia da UFMG (2008-2010). Atualmente é vice-reitora da UFMG, gestão 2014-2018. Atua na área de Literatura Comparada e Literaturas de Língua Inglesa, pesquisando principalmente os seguintes temas: literatura contemporânea, crítica literária feminista, estudos de gênero, literatura pós-colonial, tradução cultural, estudos da diáspora e do espaço na literatura contemporânea. É autora de *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita* (2015), artigos e capítulos de livros, além de organizadora de vários livros sobre esses temas.

SARA NOVAES RODRIGUES

Doutora em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo, possui graduação em Letras Português-Inglês pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Madre Gertrudes de São José, Cachoeiro de Itapemirim; especialização em Educação Escolar pela Faesa, Vitória (1991); e mestrado em Letras com ênfase em Estudos Literários pela Universidade Federal do Espírito Santo (2003). É professora de Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa do curso de Letras Inglês no Centro de Ensino Superior de Vitória (Cesv). Tem ensaios publicados e é autora do livro *Poeta, cachoeirense. Newton Braga: vida e obra* (Secult Vitória, 2008).

SILVANA MANDOLESSI

Professora de Estudos Culturais na KU Leuven (Bélgica). Autora de *Una literatura abyecta: Gombrowicz en la tradición argentina* (Brill, 2012) e coordenadora de *El juego con los estereotipos: la redefinición de la identidad hispánica en la literatura y el cine posnacionales* (Peter Lang, 2012); *Estudios sobre memoria. Perspectivas actuales y nuevos escenarios* (Eduvim, 2015); número especial “Transnational memory in the Hispanic World”, *European Review* (Cambridge University Press, 2014); e *El pasado inasequible. Desaparecidos, hijos y combatientes en el arte y la literatura del nuevo milenio* (Eudeba, no prelo). Atualmente dirige o projeto ERC Starting Grant “Todos somos Ayotzinapa: el rol de los medios digitales en la formación de memorias transnacionales sobre la desaparición”, financiado pelo European Research Council. Seus temas de pesquisa se relacionam à transnacionalidade, ao espectral, e à representação cultural da violência na América Latina.

SILVINA CARRIZO

Professora da Universidade Federal de Juiz de Fora, tem graduação pela Facultad de Filosofía y Letras da UBA (Argentina), mestrado em Literatura Brasileira e doutorado em Literatura Comparada com bolsa Capes PEC/PG na UFF. Coordenou o Grupo de trabalho da Anpoll “Relações Literárias Interamericanas” (2006-2010), foi vice-presidente da Associação Brasileira de Hispanistas – ABH (2006-2008), e coordenou as Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana – Jalla (2010, Brasil). Até 2013 foi diretora-chefe de *Ipotesi*, Revista de Estudos Literários do PPG-Estudos Literários da UFJF. Publicou *Fronteiras da imaginação: os românticos brasileiros, mestiçagem e nação* (Eduff, 2001) e *Discutir o regional: Gilberto Freyre e José Carlos Mariátegui, literatura e pensamento 1920-1930* (EdUFJF, 2013). Atualmente, encontra-se em estágio pós-doutoral com pesquisa sobre “Linaguagens literárias, o portunhol na literatura”.

STELAMARIS COSER

Doutora em Estudos Americanos pela University of Minnesota, mestre em Literatura Norte-Americana pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, graduada em Artes e licenciada em Letras (Português-Ingês) pela Ufes. Foi professora do Departamento de Línguas e Letras da Ufes e continua atuando na instituição como docente do Programa de Pós-Graduação em Letras. Trabalha especialmente com narrativa de autoria feminina e questões entrelaçadas de gênero, classe, raça e etnia no espaço das Américas. Autora de *Bridging the Americas: the literature of Paule Marshall, Toni Morrison, and Gail Jones* (Temple, 1995) e organizadora de “*O papel de parede amarelo*” e outros contos de *Charlotte Perkins Gilman: tradução e crítica* (Edufes, 2006). Foi coorganizadora de *Leitor, leitora: literatura, recepção, gênero* (PPGL/Ufes, 2011) e *Entre traços e rasuras: intervenções da memória na escrita das Américas* (7Letras, 2013). Membro do GT da Anpoll “Relações Literárias Interamericanas” (vice-coordenadora no período 2010-2014).

SOBRE OS TRADUTORES

HELOISA TOLLER GOMES

Cf. currículo na seção anterior, “Sobre os autores”.

MARIA MIRTIS CASER

Doutora em Letras Neolatinas (Estudos Literários-Literaturas Hispânicas) pela UFRJ e professora de Língua Espanhola e de Literatura em Língua Espanhola na Ufes. Desenvolve, no PPGL-Ufes, pesquisa na linha “Poéticas da antiguidade à pós-modernidade”, com ênfase na literatura hispânica, especialmente a narrativa produzida por mulheres e as questões de gênero. Interessa-se pela tradução literária – teoria e prática – do espanhol ao português, principalmente. Tem trabalhos publicados sobre a representação da mulher, especialmente em contos de Emilia Pardo Bazán. Traduziu, junto a Edna Parra, Ester Abreu e Jorge Nascimento, as obras *La casa de Lúculo*, de Julio Camba (edição bilíngue da Consejería de Educación de la Embajada de España, 2013), e *Retablo de la maravillas*, de Cervantes (edição bilíngue da Consejería de Educación de la Embajada de España, 2013).

WLADIMIR CAZÉ

Formado em jornalismo pela Universidade Federal da Bahia, graduando em Letras Português-Espanhol na Ufes e mestre em Letras pelo PPGL-Ufes, com pesquisa sobre tradução e literatura argentina sob a orientação de Maria Mirtis Caser. Publicou os livros de poesia *Macromundo* (Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2009) e *Microafetos* (São Paulo: Edições K, 2005).

Esta publicação foi composta utilizando-se as famílias tipográficas
Adobe Caslon Pro e Futura.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada a
fonte e que não seja para qualquer fim comercial.

