

Entre Gritos, Silêncios e Visões: Pós-Colonialismo, Ecologia e Literatura Brasileira

*Roland Walter**

RESUMO: A hipótese deste ensaio é que a dupla brutalização dos seres humanos e da geografia (terra, paisagem, natureza, espaço, lugar) que caracteriza as diferentes fases e processos de colonização constitui o inconsciente político, cultural e ecológico da experiência brasileira — o fantasma deste holocausto recalcado que volta em resposta a uma *Verleugnung* fazendo sentir sua presença tanto nos níveis da enunciação e imaginação quanto no da experiência vivida. O objetivo analítico é a problematização desta hipótese por meio de um estudo interdisciplinar e comparativo da literatura brasileira com base na teoria pós-colonial e ecológica.

PALAVRAS-CHAVE: geografia, episteme cultural, memória, colonialidade, literatura brasileira

ABSTRACT: The hypothesis of this essay is that the double brutalization of human beings and geography (land, landscape, nature, space, place) that characterizes the different phases and processes of colonization constitutes the political, cultural and ecological unconscious of the Brazilian experience—the phantasm of this repressed holocaust that returns in response to a *Verleugnung* and makes its presence felt at the levels of lived experience, imagination and enunciation. The analytical objective is the problematization of this hypothesis through an interdisciplinary and comparative study of Brazilian literature based on post-colonial and ecological theory.

KEYWORDS: geography, cultural episteme, memory, coloniality, Brazilian literature

* Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Para Walter Mignolo (2003), a literatura e a crítica pós-colonial se distinguem por basicamente três características principais: a) um discurso crítico que revela a *colonialidad del poder* que rege o moderno sistema mundial; b) um discurso que problematiza a relação entre lugares/histórias locais e fluxos globais em termos de episteme cultural e produção de saber; c) formas e práticas de agenciamento e de razão subalterna que desconstroem o paradigma da razão moderna. Anibal Quijano (1997), cujas ideias constituem uma das fontes principais dos argumentos de Mignolo, problematiza o que ele chama de *colonialidad del poder* como império político-econômico e sociocultural do Ocidente sobre o resto do mundo. Em contraposição a Michael Hardt e Antonio Negri (2003, p.171), para os quais o império é constituído por redes elusivas, “flexíveis e híbridas” de “produção de capital”, para Quijano a colonialidade do poder abrange: a) o conflito de epistemes culturais e estruturas de poder dentro de um processo histórico; b) a experiência (e noção) da diferença cultural como condição de subalternidade que oscila entre alienação e potencialização; c) a categorização hierárquica das regiões e populações mundiais pela hegemonia ocidental; d) o papel da mídia, da ideologia, do sistema educacional e do Estado no estabelecimento desta hierarquia dentro de cada nação e entre nações; e) a (re)invenção/(re)apropriação de lugares e espaços neste mapeamento (trans)nacional; f) os fluxos erráticos de capital e de seres humanos entre os mercados ‘livres’ que compõem o sistema capitalista nas diversas fases de sua globalização.¹ O enfoque analítico de Quijano são as relações de poder e suas práticas e formas de controle de diversos âmbitos da existência social, como o trabalho, a natureza, as matérias primas, o sexo, o saber e a autoridade. Neste processo, o crítico peruano mapeia, em linhas gerais, alguns dos principais assuntos que caracterizam as duas violências que, enquanto efeito da colonialidade do poder, imbuem a paisagem da pós-colonialidade contemporânea: a

¹ Arjun Appadurai (1996) amplia esta idéia ao pensar estes fluxos em cinco diferentes níveis, ou, nas palavras dele “panoramas”, a saber: etnopanorama (*ethnoscape*), tecnopanorama (*technoscape*), ideopanorama (*ideoscape*), finançaspanorama (*finanscape*) e midiapanorama (*mediascape*)

violência física e a violência epistêmica. Segundo Quijano (1997, p. 374) “*hace falta estudiar y establecer de modo sistemático [...] las implicaciones de la colonialidad del poder en el mundo*”.

Se, segundo Said (1978, 1994), Bhabha (1994), Young (1995), Lionnet (1995) e Shohat (2000), entre outros, o pós-colonialismo como crítica da História/Civilização Européia, do Ocidente, deve examinar a influência do passado colonial no presente pós-/neocolonial, e se, segundo Spivak (1999, p. 239-240), “um dos aspectos mais fascinantes da pós-colonialidade numa ex-colônia é o palimpsesto da continuidade pré-colonial e pós-colonial fraturada pela imposição imperfeita da episteme iluminista”, então, o entendimento dos efeitos do passado no presente se produz não somente por meio de um enfoque analítico sobre a relação colonizador-colonizado (ou qualquer outro tipo de relação dominador-dominado), mas também de um exame das relações intragrupais, em termos de assimilação, internalização de valores, mímica, cooptação e resistência, na ambígua e ambivalente encruzilhada de identidade e alteridade.

Em seguida, gostaria de focalizar um eixo desta *colonialidad del poder* até agora negligenciado pela crítica literária, a saber: a relação entre a geografia (paisagem/natureza/lugar/espço/terra) e a episteme cultural (*ethos*/cosmovisão/ identidade).² O que se tem negligenciado é precisamente o mapeamento da poética mnemônica de textos literários problematizando tanto o corpo e a mente dos personagens como lugares de luta sobre o espaço social heterotópico quanto a complexa relação entre os sujeitos e seu ambiente no processo histórico. Este enfoque teórico será complementado por uma breve discussão sobre a nação brasileira — procedimento este que serve como base para a análise dos textos selecionados de escritores brasileiros multiétnicos.

O termo ‘lugar’ pode ser definido de maneira geográfica, ambiental, fenomenológica (ao ligar ‘corpo’ e ‘lugar’) e genealógica (ao ligar ‘ancestralidade’

² É necessário enfatizar aqui que muitos pensadores e críticos mencionam a importância da geografia/natureza nas diversas fases de exploração colonial, imperial e/ou capitalista. Como Huggan e Tiffin (2010, p. 3) ressaltam, existe “uma longa história de preocupação ecológica na crítica pós-colonial”.

com 'território'), em termos de expansão de império, urbanização e diminuição da natureza virgem, entre outros. Se segundo Henri Lefebvre (1974), os espaços são percebidos, concebidos e vividos, ou seja, tanto reais quanto imaginados, e, segundo Claude Raffestin (1980), a territorialidade é um tipo específico de espaço delimitado pelo agenciamento dos personagens, então, alego que a demarcação do espaço (com seus lugares) resulta tanto de medições e mapeamentos cartográficos quanto do sistema semiótico de linguagem e suas imagens articuladas. Para Ashcroft (2001, p. 156), "o lugar é um resultado de habitação, uma consequência dos modos como as pessoas vivem num espaço". Por outro lado, a maneira como pessoas habitam um lugar – seu imaginário, episteme cultural, língua, gestos, maneira de falar, vestir etc. – é determinada por este lugar: o que é verdade/realidade num lugar e para um determinado grupo necessariamente não o é para outro. As formas de espaço constituem tanto o meio como o modo de nossa conscientização, ou seja, o espaço torna-se, simultaneamente, a forma das experiências vividas e imagem de seus conteúdos. Isso significa que pertencer a um lugar é determinado menos pelo que se possui em termos de propriedade (terreno, casa etc.) do que pela relação entre a memória fragmentada e seletiva e a experiência vivida. Com base neste duplo sentido de lugar como entidade geográfica e produção sociocultural, argumento que qualquer análise espacial deve examinar seu significado intrínseco e extrínseco, ou seja, seus próprios vetores, como também as ramificações socioculturais e político-econômicas nas quais 'raça', 'etnia', 'gênero', 'idade', 'classe', entre outros vetores sociais contribuem para a constituição da experiência ambiental: como, em outras palavras, as histórias 'naturais' são profundamente enraizadas em si mesmas e, ao mesmo tempo, no processo glocal (local e global) das histórias mundiais.

Ao enfatizarem a produção da história no processo (pós-/neo)colonial do remapeamento mundial

(WALLERSTEIN, 1991), os estudos pós-coloniais têm utilizado o conceito de ‘lugar’ para problematizar narrativas temporais de progresso impostas por poderes coloniais. Neste sentido, o lugar codifica o tempo sugerindo que as histórias encravadas na terra e no mar sempre têm providenciado metodologias vitais e dinâmicas para a compreensão do impacto transformativo do império e as epistemologias anticoloniais que este tenta negar e suprimir. A historização tem sido um dos meios primários dos estudos pós-coloniais e, como Albert Memmi, Paulo Freire, Edward Said e Frantz Fanon, entre outros, enfatizaram em suas obras, ela é crucial para o nosso entendimento do espaço. Assim, ao utilizar um modelo histórico de ecologia e uma epistemologia de espaço e tempo na análise literária, é necessário engajar um diálogo com a paisagem/natureza. Este diálogo histórico é necessário, porque o processo de desvincular a natureza da história ajudou a mistificar as histórias coloniais de migração forçada, sofrimento e violência humana. Como é amplamente documentado nas criações literárias, a natureza participa neste processo histórico em vez de simplesmente ser um circunstante/espectador, e muitos escritores nos fazem lembrar que o tempo acumula (e não passa) através de uma biota relacional, cujos elementos integrantes se constituem por um valor interior (e não um atribuído exteriormente). O passado continua existindo no presente não porque é posto no papel – isto significaria sua ausência na presença das letras –, mas por ser inscrito nas mentes e nos corpos dos diversos elementos da biota. Neste sentido, deveria se focalizar o que Edward Soja (1989, p. 7) chama a “geografia afetiva”, ou seja, “a concretização das relações sociais embutidas na espacialidade”, com o objetivo de problematizar as geografias injustas: como a natureza e a cultura em suas relações complexamente entrelaçadas são embutidas em desenvolvimentos geograficamente desiguais. A geografia (paisagem, natureza, lugar, espaço, terra), portanto, tem que ser reconceituada como socialmente produzida

mediante relações de dependência e domínio (relações de poder); relações estabelecidas de maneira social e hierárquica entre o aqui e o lá, o local e o global.

São os processos de memorização e rememoração, tanto individuais e coletivas, que tecem as histórias enquanto espaço (diaspórico) que liga os lugares. Neste processo, deveria se analisar a relação entre a episteme cultural (*ethos* e cosmovisão) e sua determinação pela rede de múltiplas relações, práticas e formas de poder existentes nos lugares e espaços nos quais a trama se desenvolve. O meio ambiente não é mais limitado ao palco sobre o qual a trama se desenvolve; tampouco as atitudes do autor e dos personagens sobre o meio ambiente são limitadas ao desenvolvimento narrativo, mas são vistas como característica fundamental do horizonte ideológico da obra literária. “As paisagens”, alega Simon Schama, em *Landscape and Memory* (1996, p. 9), “que supomos livres de nossa cultura podem tornar-se, depois de um processo analítico [...] seu produto”.³ A opinião que a cultura enquanto produto humano deve ser separada da natureza evita o fato que a cultura humana reside no mundo natural e que a nossa existência depende dos processos deste. Somos, portanto ligados à Terra e às outras formas de vida na Terra. Tratar estas outras formas sem respeito resulta na não compreensão desta relação. Seguindo Walter Benjamin (1992), que define a alegoria barroca em termos de uma relação dialética em que uma linha, em vez de ser paralela é o traço de outra, considero a relação entre a história/experiência humana e a natureza um dos melhores exemplos desta dialética alegórica, ou seja, a natureza como registro da história/experiência/decadência humana.

Fredric Jameson (1992, p. 64), com base no argumento de Northrop Frye de que a literatura é uma forma mais fraca do mito ou estágio posterior do ritual, alegou que “toda literatura deve ser permeada por aquilo a que chamamos de inconsciente político, que toda literatura tem que ser lida como uma meditação simbólica sobre o

³ As traduções neste ensaio são de minha autoria.

destino da comunidade”. Neste sentido, junto com este inconsciente político, cuja base é radicada nas relações humanas caracterizadas por domínio, subalternização e resistência, alego que existe um inconsciente ecológico que imbui a relação entre seres humanos e seu ambiente. Se, para Jameson, o inconsciente político é ausente e ao mesmo tempo presente porque desejada revolução cultural que transformaria a hegemonia injusta do sistema político em democracia justa, defino o inconsciente ecológico como ausente e, ao mesmo tempo, presente, porque desejada revolução ecológica que constituiria uma mudança de visão em relação à biota.

Uma mudança de visão e das nossas atitudes em relação ao mundo vegetal e animal – uma ética biótica – é necessariamente baseada numa mudança de imaginação cultural,⁴ “um compromisso reabitor”, escreve Lawrence Buell (2001, p. 170), que “implica a extensão de uma posição moral e, de vez em quando, até mesmo legal ao mundo não humano”. Esta mudança de visão, cujo objetivo é uma mudança de se relacionar e viver, portanto, segundo o poeta, romancista e filósofo martiniquenho Édouard Glissant, implica em substituir a *episteme* corrosiva e destrutiva do “humanismo (a noção do ser humano privilegiado)” (GLISSANT, 1992, p.74) com uma “consciência planetária” igualitária (GLISSANT, 1997a, p.164), que inclui “a linguagem da paisagem” (GLISSANT, 1992, p. 146).

No Brasil – como em todo o continente americano – a brutalização das pessoas é ligada à brutalização do espaço e estas brutalizações são enraizadas no passado: o genocídio de tribos indígenas, a escravidão e o sistema de plantação e as várias formas de exploração da natureza, entre outros, caracterizaram as diferentes fases e processos de colonização e ainda continuam a ter um impacto sobre o pensamento e o agir das pessoas, não somente em termos de como as pessoas se relacionam e tratam os diversos outros (penso, por exemplo, no racismo e no sexismo em suas formas tanto ideológicas quanto instintuais), mas de

⁴ Especialmente dos sistemas internalizados, conjuntos de disposições que geram práticas específicas, o que Pierre Bourdieu (1977), no processo de analisar o *habitus*, chamou de “inconsciente cultural”.

como as imagens destes eventos traumáticos perseguem estes pensamentos e agenciamentos. A representação do espaço⁵ é simbolizada por uma natureza nutrida pelos corpos violados da história colonial, um engajamento literal com o que o poeta caribenho Wilson Harris (1981, p. 90) chama “o fóssil vivo de culturas enterradas”. Alego como hipótese que esta dupla brutalização dos seres humanos e da geografia (terra, paisagem, natureza, espaço, lugar) é interligada e constitui, de diversas maneiras, o inconsciente sociocultural e ecológico da experiência brasileira, em particular, e pan-americana, em geral – o fantasma deste holocausto recalcado que volta em resposta a uma *Verleugnung*, fazendo sentir sua presença tanto no nível da enunciação quanto no da experiência vivida.

“A cultura” como “forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo”, argumenta Milton Santos (2007, p. 81-82), “é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do próprio processo de viver”. Em cada cultura, a geografia (paisagem/lugar/espaço/natureza/terra) tem um papel fundamental na constituição do imaginário cultural e um povo: ela é tanto natural quanto cultural; uma entidade material e uma idéia/visão mítica que participa na definição identitária. Édouard Glissant (1992, p. 105), entre outros, argumenta que na escritura pan-americana, a geografia não é somente um elemento “decorativo com uma função de apoio”, mas “emerge como plena personagem”. Ela surge enquanto espaço mnemônico de sensações e visões enraizadas em histórias individuais e coletivas, espaço este que situa o indivíduo dentro de uma comunidade num processo histórico. Nas Américas, segundo Glissant (1992, p. 61-62), este processo histórico não tem sido linear desde os tempos da colonização. A história dos afrodescendentes caribenhos, por exemplo, é uma “não-história” esquizofrênica caracterizada por

⁵ Espaço nacional que, segundo o crítico Antonio Cornejo Polar (2000, p. 147), é caracterizado por “heterogeneidade conflituosa”, como resultado da colonização imperialista. Para ele, as nações latino-americanas são “traumaticamente desmembradas e cindidas”.

[...] rupturas [...] que começaram com um deslocamento brutal, a escravatura. A nossa consciência de história não podia ser depositada contínua e gradualmente como sedimento [...], mas se formou no contexto de choque, contradição, negação dolorosa e forças explosivas. Este deslocamento do continuum e a incapacidade da consciência coletiva de absorver tudo isso caracteriza o que chamo uma não-história.

Ao falar da perspectiva afrodescendente, Glissant conota o cerne do problema identitário que diz respeito, também, a outros grupos étnicos pan-americanos: a relação com a origem, num espaço onde diversos efeitos da colonialidade continuam a ter um efeito sobre as relações intersubjetivas. Ter uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra. Ter uma história imposta contra a vontade, sem poder inscrevê-la na terra enquanto seu dono, como no caso dos afrodescendentes pan-americanos, significa ter uma não-identidade. Ter uma história enraizada na terra roubada durante um processo colonial, como no caso das primeiras nações indígenas pan-americanas, significa ter uma não-identidade. Ter uma história enraizada na terra roubada durante um processo colonial, como no caso dos colonizadores e seus descendentes, significa ter uma não-identidade nutrida pelo remorso recalçado. Refletida nestas não-identidades – identidades fragmentadas e/ou alienadas por condições de violência – é a importância da geografia e da memória, enquanto elementos para se colocar como sujeito. Sem lugar, a consciência e subjetividade do ser humano são inconcebíveis. Este lugar pode ser de natureza geográfica e/ou linguística, religiosa, cultural – um lugar epistêmico. Para povos colonizados e grupos marginalizados, o processo da descolonização e desmarginalização significa que o lugar *unheimlich* – o lugar (e a correspondente episteme cultural) da subalternização – tem que ser transformado num lugar *heimlich*; um lugar-lar, onde a equação mundo/imagem do *self* (rompida e distorcida

pelo processo colonizador) é reestruturada com base no próprio *ethos* e cosmovisão. O lugar-lar e sua construção na língua, portanto, é um dos meios pós-coloniais cruciais para lembrar (e assim juntar) os fragmentos de uma cultura/história/identidade estilhaçada e parcialmente perdida nos traços nômades entre mares e (não-)lugares, bem como entre os muitos ditos e não ditos de diversos discursos.

Repetindo brevemente o cerne do problema para elaborá-lo em seguida: como crítica ao império da história e cultura europeias e, por extensão, do Ocidente, a teoria pós-colonial revela e problematiza: a) a durabilidade do poder colonial desde o passado ao presente; b) como surgem, neste processo, novas formas e práticas de domínio e subalternização. Com o enfoque nas relações de poder, nas posições do sujeito (agenciamento), nas diásporas e nos deslocamentos criados por meio do colonialismo/imperialismo/globalização, a teoria pós-colonial na área da crítica literária negligenciou questões com respeito à interface cultura/natureza.

A ecocrítica, dentro dos estudos literários, tem se desenvolvido em três direções fundamentais: a) no sentido de uma metodologia sociológica interdisciplinar que examina a relação entre personagens e a natureza, enfocando a consciência ecológica destes com relação a questões ecológicas locais e globais; b) no sentido de uma metodologia cultural-antropológica interdisciplinar que problematiza a alienação e reificação do ser humano enquanto resultado da dominação da natureza, dentro do projeto civilizatório moderno; c) no sentido de uma metodologia ética interdisciplinar, cujo objetivo é a revisão do sistema de valores culturais antropocêntricos como base de uma coexistência planetária inter-relacionada. O que liga estas três abordagens é a compreensão da natureza enquanto entidade físico-material e como entidade social ativamente envolvida na dinâmica das construções culturais.

É preciso aprofundar o diálogo entre os estudos

pós-coloniais e ecológicos já que a separação entre a história do império e os pensamentos ecológicos contribui para a constituição de um discurso que ofusca um dos pilares básicos do colonialismo, a saber: a exploração da natureza. A estreita ligação entre a geografia (paisagem/lugar/espaco/natureza/terra) e a *episteme* cultural, por um lado, e a contínua destruição da natureza em nome do progresso econômico e de um consumo desenfreado, por outro, fazem necessário o estudo dos textos literários sob o enfoque de uma teoria que liga questões pós-coloniais e ecológicas. Neste sentido, uma análise baseada no eixo político-cultural-ecológico deveria examinar a atitude (des)colonizadora de um texto nas suas formas, estruturas, discursos e temas narrativos. Isso implica a problematização das relações de poder que determinam a posição e o agir do sujeito dentro de uma sociedade. Neste processo, a interrogação ecocrítica do antropocentrismo e o enfoque sociocultural do pós-colonialismo são interdependentes, já que estes assuntos afetam as diversas espécies e esferas da biota. Uma análise pós-colonial ecologista deveria elevar ao primeiro plano os modos como a narrativa, no seu nível discursivo e temático, traduz (e assim produz) alteridade e diferença cultural.⁶ Em outras palavras, deve-se problematizar o que o filósofo Deane Curtin chama de “racismo ambiental”, isto é, “a conexão, em teoria e prática, entre raça e ambiente de forma que a opressão de um é ligada e sustenta a opressão de outro” (2005, p. 145). O racismo ambiental é um fenômeno sociológico exemplificado no tratamento ecologicamente discriminatório de povos socialmente marginalizados ou economicamente discriminados. É uma forma extrema do que Val Plumwood (2001, p. 4) chama de “centrismo hegemônico”: a perspectiva autoprivilegiadora como base do racismo, sexismo, colonialismo e imperialismo; formas de domínio entrelaçadas que tenham sido convocadas historicamente com o objetivo de explorar a natureza e ao mesmo tempo minimizar pretensões não humanas a uma natureza compartilhada. Neste processo, não se deve

⁶ O cerne deste enfoque é a questão da ideologia: a organização de práticas significantes materiais que constituem subjetividades – entendidas como posições de inteligibilidade, ou seja, os modos de saber necessários pela reprodução de disposições/ordens sociais existentes (por exemplo, a divisão patriarcal do real em termos de gênero; os modos de produção/consumo em termos de capitalismo; a necessidade/justificação de processos colonizadores) – e produzem as relações vividas mediante as quais os indivíduos são ligados – de maneira hegemônica ou contra-hegemônica – às relações de produção e distribuição de poder dominantes (e às relações de exploração daí resultantes), numa formação social específica num dado momento histórico.

esquecer, como Plumwood (2003, p. 53) assinala, que a definição ocidental da humanidade sempre dependeu e continua a depender da presença do não humano como incivilizado e animalesco. A justificação de processos de invasão, colonização e dominação procedeu desta base antropomórfica e racista que nega e cancela o *self* independente da natureza. A noção da diferença cultural como *processo* transcultural de compartilhamento implica na confluência de diferenças sem a sublimação dos seus diversos elementos num todo coerente: um reconhecimento da sobreposição e/ou justaposição dos diversos outros constituindo o *self*. Neste sentido, num contexto pós-colonial, a identidade e a cultura envolvem diferenças mutuamente refratadas e muitas vezes deslocadas, na dança esquizofrênica da cultura e do imperialismo. Gostaria de afirmar que isto é a base a partir da qual se deve pensar a alteridade/diferença cultural entre o local e o global, num contexto pós-colonial.

Como pensar ecologicamente, em tempos de fluxos diaspóricos que fazem com que os limites entre o local e o global, por um lado, e o pós-colonial e neocolonial, por outro, se tornem tênues? Como conceber uma cidadania ambiental no hífen do transnacional? Lawrence Buell (2007, p. 227) alega que “pensar ecologicamente requer pensar contra ou além da nação e da nacionalidade”. Para ele “o ecoglobalismo” é “uma maneira de pensar e sentir com respeito à ambientalidade que abrange toda a terra”. Neste sentido, a ecocrítica não tem somente o mandato, mas também a capacidade de examinar e compreender construções humanas transnacionais/diaspóricas de lar e lugar, já que, em geral, questões ecológicas são relacionadas às questões políticas, econômicas, sociais e culturais. Segundo Pablo Mukherjee (2010, p. 144):

[...] qualquer campo teorizando as condições globais do colonialismo e imperialismo (os estudos pós-coloniais) deve considerar as inter-relações complexas de categorias ambientais como, por exemplo, a água, a terra, a energia, o

habitat e a migração com categorias políticas ou culturais como, por exemplo, o Estado, a sociedade, a literatura, o teatro, as artes visuais. Igualmente, qualquer campo dando importância interpretativa à natureza (os estudos ecológicos/ambientais) deve ser capaz de traçar as coordenadas sociais, históricas e materiais de categorias como a floresta, o rio, as regiões e espécies.

Em seguida, gostaria de focalizar brevemente a questão da nação brasileira e sua identidade coletiva, para, depois, poder melhor examinar a relação entre a geografia e a *episteme* cultural, na literatura brasileira contemporânea.

Enquanto David J. Hess (1995) e Roberto DaMatta (1991) destacaram que a cultura e identidade brasileira constituem uma “charada” e um “dilema”, Darcy Ribeiro (1995a, p. 22) delinea o Brasil como “uma etnia nacional, um povo-nação [...] um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uni-étnico”⁷. Segundo Ribeiro, há que se considerar o Brasil – não obstante a sua estratificação étnica e cultural e suas diferenças regionais e a “estratificação classista de nítido colorido racial”, que como vestígio da escravidão constitui o antagonismo abismal entre uma minoria dominante e a massa subalterna – como uma “unidade nacional” caracterizada por uma “uniformidade cultural” (RIBEIRO, 1995a, p. 21-24). Concluindo, ele diz: “somos um povo em ser, impedido de sê-lo” (RIBEIRO, 1995a, p. 447). Ribeiro imagina o Brasil como uma nação cuja *episteme* cultural – *ethos*, cosmovisão e locução – é baseada na ideologia de mestiçagem: um processo transcultural de “desfazimento, refazimento e multiplicação [...] desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu” que produziu “um povo síntese [...] uma civilização nova” (RIBEIRO, 1995b, p. 13). Contrário a Gilberto Freyre, cuja ideologia do sincretismo da diversidade cultural derrete a diversidade cultural num todo harmonioso sem conflitos e antagonismos, Ribeiro situa (e desconstrói)

⁷ Esta unidade não abrange e não é afetada pelo que Ribeiro chama de muitas “microetnias tribais”.

esta ideologia no seu contexto histórico, sociocultural e socioeconômico específico. Alego que Ribeiro, na sua obra científica e criativa, focaliza as fissuras desta diversidade transculturada, problematizando um espaço e povo-nação fronteiriço como efeito (histórico) de um conflito internacional que opõe o Brasil ao mundo industrializado dentro de uma estrutura (neo)colonial de dominação e subordinação⁸. No entanto, enquanto Ribeiro enfatiza o que Renato Rosaldo (1993, p. 28, 207-215) chamou de “*cultural borderlands*” (zonas culturais fronteiriças) – processos de transformação e inconsistências, conflitos e contradições internas; zonas de diferença dentre e entre culturas – ele continuamente realça os “*cultural patterns*” (padrões culturais) – um povo-nação homogêneo – como na seguinte passagem:

O surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com brancos), caboclos (brancos com índios), ou curibocas (negros com índios). Só por esse caminho, todos eles chegam a ser uma gente só, que se reconhece como igual em alguma coisa tão substancial que anula suas diferenças. [...] Dentro do novo agrupamento, cada membro, como pessoa, permanece inconfundível, mas passa a incluir sua pertença a certa identidade coletiva (RIBEIRO, 1995a, p. 133).

O que se infere deste tipo de oscilação, um argumento que reconhece a “uniformização dos brasileiros no plano cultural, sem, contudo, borrar suas diferenças” (RIBEIRO, 1995a, p. 21)⁹, é que Ribeiro pratica uma dupla codificação, uma leitura mediante a continuidade e a ruptura, a síntese e a simbiose, um dialogismo transcultural que cria pontes de ligação entre os padrões culturais sincrônicos e as zonas culturais fronteiriças com sua não-sincronia polirrítmica que informa a sociedade brasileira pós-colonial.

⁸ Em *Maíra* (1976) e *Utopia selvagem* (1982), Ribeiro traduz esta visão fronteiriça da realidade brasileira pela transcendência da divisão entre o discurso literário, etnográfico e histórico. A mistura destes discursos (e *genres*) questiona tanto a verdade única estabelecida como o tratamento do Outro – a dicotomia entre cultura e natureza – pelos discursos da ciência moderna e implica uma busca por alternativas no nível metadiscursivo.

⁹ Embora esta uniformização forçosamente traga no seu bojo a homogeneização de diferenças culturais/étnico-raciais, relegando-as ao subtexto do texto nacional.

Para poder melhor entender a ligação entre a heterogeneidade e a homogeneidade cultural, este “entrelugar” cultural do Brasil e da brasilidade, é necessário examinar quem imagina/inventa a nação, de que posição e ponto de vista e com que objetivo. Como se explica o fato de que a maioria dos brasileiros nega sua herança negra e/ou indígena? Como podemos definir uma nação que é paradoxalmente caracterizada por (e imaginada como) um crisol, uma unidade em diferença – ou seja, por uma *interação* multicultural e uma autodefinição que percebe e aceita a diferença cultural como uma parte integral da sua estrutura social, *ethos* e cosmovisão – e por uma diferença como separação em que questões de gênero, raça, etnicidade e classe se entrelaçam e se chocam como resultado do passado colonial; uma nação na qual o deslize entre inclusão e exclusão define o entrelugar dos afro-brasileiros e indígenas, entre outros grupos étnicos, como nacionais e não-nacionais – um lugar ambivalente onde aparecem e desaparecem? Quais os efeitos deste passado e sua representação na literatura brasileira? Em seguida, rapsódias da literatura brasileira multiétnica darão respostas parciais a esta pergunta.

A atual poesia afrodescendente enfoca as diversas formas e práticas de violência que ligam a escravidão de ontem – a dor e vergonha que trazem “a marca das chibatas” (OLIVEIRA, 1986, p. 46) no corpo e na alma – com o que Henrique Cunha Jr. (1993, p. 159) chama de “opressão intelectual” e Cuti (1986, p. 92), as “veias trituradas nas indústrias” do presente, e como estas afetam a subjetividade e identidade do afrodescendente brasileiro. Ela denuncia a perpetuação desta violência pelas barreiras de um racismo institucionalizado e pela internalização dos valores brancos por parte dos afrodescendentes: entre outros, o padrão de beleza, processos mitopoéticos, esquemas classificadores e uma educação excludente que leva a falsa ideia de “que os livros não fazem bem para a cabeça” (RIBEIRO, 2005, p. 55). Esta internalização de valores leva à “quebra da nossa identidade negra” (CUTI,

1996, p. 42), ou, segundo, Esmeralda Ribeiro (1994, p. 27), ao “olhar negro/ perdido no azul do tempo”. A busca deste olhar negro enquanto reconstrução identitária própria, implica “redesenhar/ a Nação” (RIBEIRO, 1994, p. 21) e “retomar toda história/ de todos os fatos/ contar todas as verdades/ para todas as idades/ do teu mito que/ para sempre se refaz em/ liberdade, liberdade, liberdade” (DA SILVA, 1988, p. 150). O ato de revisar e retificar a história narrada pelos outros, ato este que implica a recriação da *episteme* cultural afro-brasileira com base na própria mitopoética, se faz necessário por causa do falso mito de uma mestiçagem “democrática” que trouxe “benefícios” para “todos” e em nome do qual fatos e eventos históricos foram e continuam sendo distorcidos e/ou esquecidos. Na escola, como narra a protagonista do conto “Metamorfose”, de Geni Guimarães (2001, p. 62), o passado do Brasil negro difere daquele transmitido pela memória oficial: “Vi que a narrativa da professora, não batia com a que nos fizera a Vó Rosária. Aqueles escravos da Vó Rosária eram bons, simples, humanos, religiosos. Esses apresentados então eram bobos, covardes, imbecis. Não reagiam aos castigos, não se defendiam, ao menos”. Ao ver o povo negro refletido unicamente enquanto vítima e não como agente no espelho rachado da história brasileira, ela sente “vergonha” (2001, p. 63-64), e, esfregando pó no seu corpo, tenta “tirar todo o negro da pele” (2001, p. 66). Esta contínua colonização da psique negra gera um círculo vicioso de várias formas e práticas de violência, prorrogando o entre-lugar epistêmico do afrodescendente. Muitas vezes, nas tentativas de atravessar este lugar da esquizofrenia racial, o afro-brasileiro se sente, nas palavras da narradora, em *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2007, p. 61), “um navio perdido no mar”; navio este cuja tripulação não consegue ver suas caras invisíveis nas brumas da não-história.

Em “América Negra”, o poeta e capoeirista afro-brasileiro Élio Ferreira (2004, p. 51) declara que nas “Américas, / o que passou, não passou [...]”, mas acumula

em pobreza, miséria, crise identitária (branqueamento) e violência social. Sentindo-se exilado no seu próprio país – “estrangeiro em terras inimigas” – a voz poética exige “Brasil,/ arranca essa máscara branca da sua cara” (2004, p. 52) e pergunta: “quando você me pagará seus débitos?” (2004, p. 53). Pergunta-chave, a meu ver, porque o passado lança uma sombra gigantesca sobre o presente: o acúmulo de riquezas, por um lado, e o acúmulo de pobreza, por outro; acúmulo este que constitui uma das bases principais da violência, da má distribuição da terra e do baixo nível de educação que dilaceram o país. Um país que, depois de se enganar com o mito da democracia racial, continua “emparedado”, no sentido de João de Cruz e Souza (1986, p. 28), dentro de sonhos, muros e “brumas ensangüentadas de nossos pesadelos” (CUTI, 2004, p. 25). Uma nação – “recortada por veias negras/ abertas” (CUTI, 1988, p. 48) – que se denomina multicultural, mas é incapaz de traduzir o princípio de igualdade e justiça para a estrutura social e a conduta do seu povo. Segundo Jamu Minka (2004, p. 84), “só em infinitas prestações/ cidadania para o Brasil pele escura”. Em “Torpedo”, Cuti (2008, p. 124) pergunta: “irmão, quantos minutos por dia/ a tua identidade negra toma sol/ nesta prisão de segurança máxima?/ e o racismo em lata/ quantas vezes por dia é servido a ela/ como hóstia?”. A não-cidadania afrodescendente na sociedade brasileira fronteiriza a homogeneidade nacional: “Orgulho de ser brasileiro?/ quero fogo nesse outdoor” (MINKA, 2006, p. 139). Que país é este que se autodenomina multicultural, mas onde “Ainda o mesmo navio negreiro,/ Chegar e partir” (SOBRAL, 2008, p. 122)? No conto “Civilização”, Oswald de Camargo (2008, p. 232) resume o efeito da colonialidade nos dias de hoje: “Um odor áspero, de colônia, me envolve, como nuvens de Civilização”. Mesmo se “audimos um passado ainda vivo” (PEREIRA, 2002, p. 72), é graças à criação literária afro-brasileira que se ouve o batuque “de ódio e de amor” desta memória. Para Carlos de Assumpção (2008, p. 117), este batuque

então a possibilidade de uma utopia multiétnica: “Batuque batuque bate/ Tambor que bate/ O toque de reunir/ Todos os irmãos/ De todas as cores/ Num quilombo”.

O ato de dar vozes pessoais e raízes históricas à dor, ao sofrimento e ao remorso causados por diversas formas e práticas de violência, – “o valor e a importância da raiva” (GRAÚNA, 2007) – bem como o ato de lembrar e problematizar a experiência de subalternização enquanto efeito (pós-/neo)colonial – porque e como as coisas aconteceram? – abre a possibilidade de evitá-las no futuro; ou seja, nas palavras da narradora, no romance *Ponciá Vicêncio* de Conceição Evaristo (2003, p. 130): “enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino”. Gostaria de alegar que esta participação da violência e das suas consequências no ato da reflexão, conscientização e humanização das vítimas demonstra a capacidade da imaginação humana de construir liberdade a partir do espaço da não-liberdade. Neste sentido, a literatura afro-brasileira contemporânea trabalha o trauma do passado para transformá-lo em memória coletiva consciente, capaz de construir um caminho que leve a um *Dasein*, em que o autodesprezo é substituído por auto-estima. A cura deste trabalho de resistência reside no uso criativo e transformativo da violência, ou nas palavras da escritora indígena Graça Graúna (2006, p. 120): “dançamos a dor/ tecemos o encanto/ de índios e negros/ da nossa gente”.

Dançar a dor significa perlaborá-la buscando a transformação de um trauma inconsciente para uma memória consciente sedimentada como consciência coletiva da *episteme* cultural.¹⁰ Na poesia de Graça Graúna (1999, p. 51), as sombras da colonialidade se refletem na “plastifica[ção] [d]o verde” pelos invasores cuja ganância “paviment[ou] o destino” dos primeiros habitantes destas terras. No poema “O Guarani” (2009), em homenagem à Sepé Tiaraju, Graúna aponta para um dos problemas desta nação, a saber: a questão da terra que, desde o

¹⁰ O processo da perlaboração do trauma é descrito no ensaio *Mourning and Melancholy*, de Sigmund Freud.

passado, continua sem solução satisfatória para muitos brasileiros, mas principalmente para os indígenas: “Da real história poucos sabem/ o que se deu no século dezoito/ Sepé Tiaraju morto em combate/ em nome da cultura do seu povo./ Junto a mil e quinhentos guaranis/ afirmando que “esta terra já tem dono”./ Na luta contra o mal ele morreu”. Em “Canción peregrina” (GRAÚNA, 2009, p. 27), portanto, a voz poética enfatiza o entre-lugar dos ameríndios nos países latino-americanos: “Yo canto el dolor/ desde el exílio”. A dor, “de não conhecer mais de perto/ o que ainda resta/ do cheiro da mata/ da água/ do fogo/ da terra e do ar” (GRAÚNA, 2012, p. 58). Deste não-lugar a voz poética se delinea como “fragmento [...] da fúria no choque cultural” (GRAÚNA, 2012, p. 58) “gritando la angústia acumulada” (GRAÚNA, 2009, p. 28).

Enquanto alguns gritam as angústias da colonialidade, na vivência contemporânea, outros, como os personagens nos romances de Antonio Torres, são sufocados por estas. Totonhim, em *O Cachorro e o Lobo* (1997, p. 185), resume esta angústia acumulada assim: “A gente está sempre indo e vindo. Essa é a nossa sina. O destino dessa terra. Ir e vir. Vir e voltar”. Isto é, a relação (pós-/neo)colonial entre o Sul e o Nordeste faz com que nos romances de Torres esta angústia se traduza em uma contínua migração dos personagens entre estas regiões da nação – um deslocamento que resulta no emudecimento, loucura e/ ou suicídio de muitas personagens.

Gritos e silêncio: as duas maneiras que articulam e problematizam não somente os efeitos da colonialidade na contemporaneidade pós-colonial. Implícito também se encontra uma questão-chave que remete ao termo ‘pós-colonial’: o Brasil pode ser chamado uma nação pós-colonial’, se continua ser caracterizado por relações coloniais entre grupos étnicos e regiões? Um país fissurado, segundo Roberto Schwarz (1992, p. 22), por “deslocamentos” e “impropriedades”, ou seja, a “utilização imprópria” das idéias filosóficas, culturais

e raciais que originaram na Europa. Uma das mais interessantes traduções literárias destas ideias fora do lugar (brilantemente trabalhado na encruzilhada do local e do global por Schwarz) e seus efeitos para o povo brasileiro no processo histórico é, a meu ver, *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro. Mais do que *O Feitiço da Ilha do Pavão*, uma paródia pós-moderna de um momento específico da história colonial brasileira, *Viva...* revela as origens da estratificação social e racial no sistema colonial da escravidão/plantação. Ao revelar e desconstruir a política e o discurso maniqueísta da classe dominante, baseada na divisão implacável em dicotomias nas quais o signo primário é axiomáticamente privilegiado – branco/negro, mulato/negro, bem/mal, letrado/iletrado, europeu/brasileiro, cultura/natureza, centro/margem, entre outras – por intermédio da incorporação da fala popular e da cosmogonia e cosmologia afro-brasileira do candomblé, Ribeiro ressuscita um sistema de crença cultural ignorado e/ou distorcido e, neste processo, representa práticas etnoculturais comuns como alter-realidade e alter-*ethos* de uma comunidade imaginada de maneira homogênea pela historiografia oficial. Esta heterogeneização de uma falsa homogeneidade cultural cuja ideologia obscurece as raízes, formas e práticas de dominação, exploração e subalternização, solapa o silêncio brutalmente imposto nos afrodescendentes pela escravocracia. Neste sentido, alego que, no romance, o silêncio do escravo sem língua, os gritos abafados dos afrodescendentes escravizados e as histórias contadas e traduzidas pela memória oral tanto por Dadinha quanto por Patrício nos fazem entender que existem várias formas de ver, estar e relacionar-se no mundo. Em outras palavras, Ribeiro (1984, p. 673) explode o silêncio imposto aos subalternos – as formas e práticas de outrização que impede a livre (re)criação identitária – com os gritos e as falas de um povo “erradio mas cheio de esperança”; um povo em busca de um consenso nacional baseado numa *episteme multicultural*

caracterizada por diferenças que se unem de maneira harmoniosa sem perderem suas particularidades.¹¹

Além desta memória coletiva e social, como diria Maurice Halbwachs, que imbui a tessitura dos textos literários e trabalha a ligação entre a *episteme* cultural e a geografia, a literatura brasileira revela uma memória interbiótica que evoca os efeitos coloniais na contemporaneidade pós-colonial, tanto em termos específicos ligados à nação brasileira quanto em termos humanos universais. Em seguida, elaborarei esta questão em dois romances de Clarice Lispector e Benedicto Monteiro e na poesia de Manoel de Barros.

A poética desconstrutiva de Clarice Lispector, em *Água Viva*, problematiza o sujeito autônomo, a representação do real por meio da linguagem escrita e o processo da narração, a história como contínuo linear e as questões implícitas de origem e verdade. Ela escreve no limiar, uma zona de contato textual e existencial na qual a representação e a transgressão, objetividade e subjetividade se encontram e entrelaçam, no limite que separa “o intangível do real” e “o figurativo do inominável” (LISPECTOR, 1994, p. 17, 86) e, ao mesmo tempo, os une; na qual o eu é pluralizado em fragmentos de representações discursivas mediante o que Cixous (1994, p. 136) chamou de “um processo contínuo de *de-selfing* [...] *de-egoization*”; na qual os limites entre o humano, o animal, o mineral e o vegetal são permeáveis dentro de um processo narrativo não de descrição mas de devenir performático: um fluxo de significação que transcende seus limites semióticos fechados em direção ao espaço heteróclito e heterotópico de ambiguidade, ambivalência e correspondência contraditória, abrindo espaços de possibilidades alternativas, de transformação. Neste processo, o ato de escrever constitui e abre um entre-lugar que problematiza e explode o pensamento cartesiano com o objetivo de transcendê-lo em direção ao ‘it’: a encruzilhada onde a racionalidade e a espiritualidade, a razão e a emoção se encontram numa dança que libera os

¹¹ No pensar de Édouard Glissant (1992, 1997, 2005, 2006, 2009), poder-se-ia dizer que Ribeiro rompe o pensamento sistêmico (de raiz) – a diferença cultural como separação/exclusão – suplementando-o por um pensamento rizomático caracterizado pelo relacionamento das diversidades.

impulsos do inconsciente na consciência e, neste processo, criam um espaço intersticial de liberdade discursivo e existencial. Vejamos, por exemplo, os seguintes trechos:

“O que te falo nunca é o que eu te falo e sim outra coisa, [...]. Entro lentamente na escrita [...]. É um mundo emaranhado de cipós, sílabas, madressilvas, cores e palavras – limiar de entrada de ancestral caverna que é o útero do mundo e dele vou nascer. [...] Vejo aranhas penugentas e negras. Ratos e ratazanas [...]. Entre as pedras o escorpião. Caranguejos [...]. Baratas velhas [...]. E tudo isso sou eu (LISPECTOR, 1994, p. 18-19).

Meu estado é o de jardim com água correndo. [...] Eu sou antes, eu sou quase, eu sou nunca (LISPECTOR, 1994, p. 21-22).

E eu inteiro rolo e à medida que rolo no chão vou me acrescentando em folhas [...] (LISPECTOR, 1994, p. 26).

Improviso como no jazz improvisam música, jazz em fúria [...] uma orgíaca beleza confusa (LISPECTOR, 1994, p.27).

[...] sou orgânica. [...] Mergulho na quase dor de uma intensa alegria – e para me enfeitar nascem entre os meus cabelos folhas e ramagens. [...] Quero a profunda desordem orgânica que no entanto dá a pressentir uma ordem subjacente (LISPECTOR, 1994, p. 28, 31).

Não humanizo bicho porque é ofensa – há que respeitá-lo a natureza – eu é que me animalizo (LISPECTOR, 1994, p. 54).

[...], eu, inscrição aberta no dorso de uma pedra, dentro dos largos espaços cronológicos legados pelo homem da pré-história (LISPECTOR, 1994, p. 80).

Esta “desarticulação” (LISPECTOR, 1994, p. 88) da ordem para a sua implícita desordem, que performa a sinfonia atonal e heterotópica das coisas, é evocada por uma memória interbiótica que descoloniza o nosso antropomorfismo e o reterritorializa num presente articulado para futuras ações imaginadas. A narradora de *Água Viva* evoca este tipo de memória para liberar a temporalidade e espacialidade sincrônica do pensamento racional para seus inerentes elementos não sincrônicos,

processo este que, segundo o filósofo Ernst Bloch (1973, p. 126), é caracterizado por uma “*mehrstimmige [...] und mehrräumige Dialektik*”, ou seja, uma dialética polifônica e poliespacial. O que, para Bloch (1985, p. 131-132, 161-166), constitui o **princípio da esperança**, é um processo que une o que ele chama de “*Noch-Nicht-Bewußte*”, o ainda-não-consciente e o “*Nicht-Mehr-Bewußte*”, o já-não-mais-consciente, numa imaginação direcionada para o futuro com a função utópica de criar um mundo melhor baseado na realidade do presente – esta **utopia concreta** que “*ein Real-Mögliches psychisch vorausnimmt*”, psiquicamente antecipa um real-possível em oposição à **utopia abstrata** que “*in einem Leer-Möglichen herumspielt und abirrt*”, brinca e se perde num vazio-possível. Em Lispector, argumento, uma memória interbiótica traduz este princípio da esperança para outra realidade e maneira de ser e se relacionar com a diferença cultural/biótica ao desarticular o mesmo (racional) para seus outros imaginados. Liberdade, para Lispector, surge no espaço intervalar, em que pensamento e sentimento se entrelaçam, em que, segundo Manoel de Barros (2010a, p. 41), a palavra não significa mais, mas entoa.

“[...] eu queria ser chão [...] para que em mim as árvores crescessem. Para que sobre mim as conchas se formassem [...] para que sobre mim os rios corressem”. É assim que Manoel de Barros (2010b, p. 89) evoca a sua ligação com a natureza, ou melhor, a sua convicção de as pessoas e a terra serem enredadas num ser unificado e mutuamente recíproco. A poesia de Barros desconstrói a pretensão à verdade única do saber racional e da atitude antropomórfica do ser humano ao ressaltar que o ser e a história da terra são inseparáveis do ser e da história das pessoas e vice-versa. Uma das questões-chave que ela levanta e responde em múltiplas facetas é: de onde vem a palavra ‘humano’? Da palavra-raiz ‘*humus*’. Isto significa que a palavra ‘humano’ carrega literalmente dentro de si o húmus de onde surgimos e voltamos. O **compromisso reabitador** de Barros, ainda mais radicalmente do que

em *Lispector*, faz com que a linguagem seja um meio e um espaço descolonizadores – “palavras que fossem de fontes e não de tanques” (BARROS, 2010b, p. 97) – com o objetivo de nos conscientizar que fazemos parte da natureza. Esta atitude descolonizadora é necessariamente baseada numa recriação de pensar e se articular: “Conforme a gente recebesse formatos da natureza, as palavras incorporavam as formas da natureza. [...] Se a brisa da manhã despetalasse em nós o amanhecer, as palavras amanheciam” (BARROS, 2010b, p. 145). Em Barros, portanto, a palavra entoa uma *utopia concreta*, como diria Ernst Bloch, por meio de uma memória interbiótica que nos incita a memorizar e agir segundo uma ordem pós-racional caracterizada por uma relação igualitária entre seres humanos e não humanos.

Em *A Terceira Margem*, o autor brasileiro Benedicto Monteiro recria este tipo de memória interbiótica por meio da voz do caboclo Miguel dos Santos Prazeres. Ao viajar na sua canoa da primeira margem (o vilarejo à beira do rio) por meio da segunda margem (a água dos rios) em direção à terceira margem (a floresta), a voz de Miguel é suplementada (em sua diferença) pela voz de um geógrafo cujo objetivo é estudar os problemas da região para descobrir se é possível construir ‘A Cidade do Futuro’ na Amazônia. Ligado a este projeto científico é seu projeto pessoal de escrever um livro sobre o lendário Miguel dos Santos Prazeres. As viagens dos dois personagens constituem os dois níveis da trama. Ao mesmo tempo separados e ligados pelas duas vozes em diálogo imaginado, esses níveis são suplementados por um terceiro nível enunciativo: a voz de um narrador que reflete sobre o fazer literário e problematiza os efeitos bárbaros do processo civilizatório na região.

No livro, portanto, Monteiro mina o lugar como etos mnemônico dentro do espaço nacional por meio de diversas perspectivas estruturadas pelas viagens do geógrafo e de Miguel. Neste processo, a territorialidade, vista aqui como a vivência num local, é traduzida pelo

agir e pelos pensamentos dos personagens (um diálogo silencioso de monólogos individuais): subjetividades constituídas por meio de experiências que depois se tornam o agente de práticas culturais específicas e sua expressão. Em outras palavras, o significado da territorialidade é transmitido por meio da consciência espacial, suas práticas sociais e relações de poder. Disso resulta que os limites da territorialidade são estabelecidos tanto por um mapeamento cartográfico quanto pelo sistema semiótico da linguagem e suas imagens articuladas.¹²

No início da sua viagem, o geógrafo admite que “existe [...] alguma coisa nos olhos e na fala do povo que eu [...] ainda não consegui decifrar” (MONTEIRO, 1991, p. 80). No seguinte trecho, nota-se que o geógrafo sente-se fora do lugar, mas tenta entender, ou melhor, sentir o lugar e seu povo “em toda a complexidade das implicações humanas” em vez de compreendê-lo “apenas como um fato natural” (MONTEIRO, 1991, p. 17):

Tenho viajado de barco, tentando reconstituir os caminhos de Miguel [...]. Parece que ando sempre na sombra ou nas águas desse ubíquo rio andante. Vou de margem em margem e de porto em porto, a pretexto de uma rota simplesmente geográfica. À medida que me afasto da cidade, que subo ou desço os rios, entro nos lagos e quase me perco nos igarapés, sinto mais de perto que é quase física a sua realidade (MONTEIRO, 1991, p. 85).

Miguel, por outro lado, não perde suas raízes locais na rota aquática entre o vilarejo e a floresta:

Já quando me avezei pela canoa gita, desapareceu pra mim essa questão de margens e ribanceiras cortantes. Os furos, os igarapés, os rios e os lagos uniram todos os caminhos andantes. Só eram separadas, de vez em quando, por correntezas e remansos. De repente, o mundo ficou sem ilhas – o senhor sabe – não precisava pontes. A travessia era um caminhar constante (MONTEIRO, 1991, p. 31).

¹² O meu argumento se nutre dos pensamentos de Santos (2007), Soja (1989), Raffestin (1980) e Lefebvre (1974).

A travessia de Miguel é facilitada pela intimidade deste com o ambiente, uma vivência simbiótica caracterizada por trans-subjetividade e trans-tempo: uma mistura entre tempos e seres cujo principal símbolo é o boto – uma criatura andrógina parte peixe, parte homem em constante metamorfose. Ao usar este ente da mitologia amazônica que subverte e transgride qualquer ordem estabelecida e cujo ritual favorecido é a sedução de mulheres e uni-lo a Miguel, Monteiro, por meio de uma memória-imaginação interbiótica, recria a *episteme* cultural desta região amazônica como um constante processo de recriação performativa e híbrida entre todos os elementos; um organismo aberto, vivo e circular:

[...] não era só a intimidade que eu tinha com os peixes. Havia também a maior intimidade que eu tinha com os pensamentos. Era quase um gozo sereno de liberdade, o senhor entende? Eu era quase um peixe dentro d'água, uma árvore crescendo da terra úmida, ou um pássaro voando livremente [...]. Eu via e ouvia por dentro, de olhos fechados. As cores verdes invadiam toda a minha vista. Era como se eu abrisse os olhos no fundo da água limpa. Nuvens e ondas se misturavam. E folhas, folhas verdes, vertendo cores de todas as cores, reverdeciam na água. E a água e as nuvens na minha mente [...]. Boiei de canga-pé como boto [...] no meio delas [mulheres]. [...] Eu sou um e sou muitos (MONTEIRO, 1991, p. 32, 34, 36, 130).

Esta memória interbiótica, além de recriar o mundo de referências do caboclo Miguel, serve como contramemória, no sentido de Foucault (1987) e Lipsitz (1990), por sua característica oral; memória esta que via discurso *skaz*¹³ resiste ao poder ditatorial da palavra escrita determinada pela historiografia e discurso oficiais:

Nunca dei o meu nome por ficar escrito, o senhor sabe. Sempre tinha medo que a minha alma ficasse amarrada nessa porção de letras. Sabe, eu tenho medo que o meu

¹³ Para Bakhtin (1984, p. 190-193), *skaz* indica um discurso oral que vibra no e atua sobre o discurso escrito.

nome escrito me entregasse pra Governo. Mas como o senhor paresque entende das muitas cores e das muitas palavras, é capaz de se embrenhar pelos meus caminhos sempre abertos (MONTEIRO, 1991, p. 185).

Se esta contramemória interbiótica recupera um mundo de referências, uma *episteme* cultural que dá sentido a uma identidade específica, então, o inconsciente político da *multivoicedness* enunciativa – esta encruzilhada de vozes entre o nível diegético e metadieético que articula a diferença e a mesmice cultural – aponta para formas e práticas de (neo)colonialidade que continuam a assolar a Amazônia: o projeto de desenvolvimento governamental, em cooperação com interesses internacionais, que abrange a exploração de recursos naturais e o *agrobusiness*, entre outros, sem levar em consideração os interesses daqueles que vivem na região. Nesta época, a nação nunca tentou ouvir e compreender a região: eis o significado do diálogo silencioso entre as vozes mudas da enunciação narrativa. É neste silêncio falante da contramemória interbiótica que podemos ler/escutar os ecos da ética do inconsciente político, cultural e ecológico que imbuem a tessitura do texto de Monteiro.

Os textos da literatura brasileira analisados neste trabalho demonstram que as diversas fases de colonialidade têm um impacto sobre a nação e seus habitantes no presente. Desde o passado colonial até o presente chamado pós-colonial, as formas e práticas neocoloniais não cessam de instalar novas maneiras de domínio, exploração e subalternização com os efeitos de cada fase imbuindo as formas e práticas da fase seguinte. Vistos em conjunto, os textos, como construtos mnemônicos, encenam diversos tipos de memória – a memória individual, sociocultural, e interbiótica – com o objetivo de problematizar as diversas facetas dessa colonialidade. Ao revelar uma ligação entre o inconsciente político (a relação intersubjetiva baseada em domínio e subalternização), o inconsciente cultural (a inserção dos seres humanos num sistema hegemônico

via doutrinação e ideologia) e o inconsciente ecológico (a exploração e destruição da natureza), os textos conotam o entrelaçamento entre questões históricas, político-econômicas, culturais e ecológicas na proliferação da colonialidade. Neste sentido, as criações literárias brasileiras questionam se o termo 'pós-colonial' é o mais propício para descrever uma realidade caracterizada por diversos aspectos coloniais e delineiam possibilidades alternativas em termos de viver, relacionar-se e habitar a terra.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ASHCROFT, Bill. *Post-Colonial Transformation*. London: Routledge, 2001.
- ASSUMPTÃO, Carlos de. Batuque. In: *Cadernos Negros: três décadas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008, p. 116-117.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetry*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- BARROS, Manoel. *Memórias Inventadas: as Infâncias de Manoel de Barros*. São Paulo: Ed. Planeta, 2010b.
- BARROS, Manoel. *Menino do Mato*. São Paulo: Leya, 2010a.
- BENJAMIN, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. London: NLB, 1992.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- BLOCH, Ernst. Ungleichzeitigkeit und Pflicht zur ihrer Dialektik. In: _____. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p.104-126.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- BUELL, Lawrence. Ecoglobalist Effects: The Emergence of U.S. Environmental Imagination on a Planetary Scale. In: DIMOCK, Wai Chee; BUELL, Lawrence (Orgs.). *Shades of the Planet: American Literature as World Literature*. Princeton UP, 2007, p. 227-248.

- BUELL, Lawrence. *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*. London: Belknap Press, 2001.
- CAMARGO, Oswaldo de. Civilização. In: *Cadernos Negros: três décadas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008, p. 227-232.
- CORNEJO-POLAR, Antonio. *O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-Americanas*. (Org. Mario J. Valdés). Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.
- CRUZ E SOUZA, João de. Emparedado. In: CAMARGO, Oswaldo de. (Org.). *A razão da chama. Antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: Ed. GRD, 1986, p. 25-28.
- CUNHA Jr., Henrique. Wir sind wir. In: AUGEL, Moema Parente. (Org.). *Schwarze Prosa/Prosa Negra*. St. Gallen/Berlin/São Paulo: Ed. Diá, 1993, p. 156-164.
- CURTIN, Deane W. *Environmental Ethics for a Postcolonial World*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- CUTI (Luiz Silva). Amor. In: AUGEL, Moema Parente. (Org.). *Schwarze Poesie/Poesia Negra*. St. Gallen/Berlin/São Paulo: Ed. Diá, 1988, p. 48.
- CUTI (Luiz Silva). Impressão. In: CAMARGO, Oswaldo de. (Org.). *A razão da chama. Antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: Ed. GRD, 1986, p. 92.
- CUTI (Luiz Silva). Matutando. In: *Cadernos Negros 27*. São Paulo: Quilombhoje, 2004, p. 25.
- CUTI (Luiz Silva). O batizado. In: *Negros em contos*. Belo Horizonte: Maza, 1996, p. 40-45.
- CUTI (Luiz Silva). Torpedo. In: *Cadernos Negros: três décadas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008, p. 124.
- DAMATTA, Roberto. *Carnivals, Rogues, and Heroes: Toward a Sociology of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1991.
- DA SILVA, Jónatas Conceição. Zumbi é senhor dos caminhos. In: AUGEL, Moema Parente. (Org.). *Schwarze Poesie/Poesia Negra*. St. Gallen/Berlin/São Paulo: Ed. Diá, 1988, p. 150.
- FERREIRA, Élio. América Negra. In: *Cadernos Negros 27*. São Paulo: Quilombhoje, 2004, p. 50-58.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: FOUCAULT, Michel; BOUCHARD, Donald F. (Orgs.). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell UP, 1977.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética do Diverso*. Trad. E. A. Rocha. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997a.
- GLISSANT, Édouard. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997b.
- GLISSANT, Édouard. *Une nouvelle région du monde*. Paris: Gallimard, 2006.
- GLISSANT, Édouard; CHAMOISEAU, Patrick. *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors la loi?* Paris: Galaade, 2009.
- GRAÚNA, Graça. Canción peregrina. In: NEARIN; INBRAP; SEC. *Antologia indígena*. Mato Grosso: SEC, 2009, p. 27-28.
- GRAÚNA, Graça. Era uma vez. In: --- *Canto mestiço*. Maricá, RJ;: Blocos, 1999, p. 51.
- GRAÚNA, Graça. Manifesto. In: MARQUES, B. (Org.). *Nós da poesia +20*. Belo Horizonte: Ed. Instituto Imersão latina, 2012, p.58.
- GRAÚNA, Graça. O Guarani. Disponível em: <<http://ggrauna.blogspot.com.br/2009/10/tres-poemas-para-sepe-tiaraju.html>>. Acesso em: 10 março, 2013.
- GRAÚNA, Graça. Poética da autonomia. Disponível em: <<http://ggrauna.blogspot.com.br/2007/10/potica-da-autonomia.html>>. Acesso em: 10 março, 2013.
- GRAÚNA, Graça. Resistência. In: *Cadernos Negros 29*. São Paulo: Quilombhoje, 2006, p. 120.
- GUIMARÃES, Geni. Metamorfose. In: ---. *Leite do Peito*. Belo Horizonte: Mazza, 2001, p. 57-66.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro, Record, 2003.
- HARRIS, Wilson. *Explorations: A Selection of Talks and Articles 1966-1981*. Mundelstrap: Dangeroo Press, 1981.
- HESS, David J.; DAMATTA, Roberto. (Org.). *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of the Western World*. New York: Columbia UP, 1995.
- HUGGAN, Graham; TIFFIN, Helen (Orgs.). *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York/London: Routledge, 2010.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.
- LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- LIONNET, Françoise. *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca: Cornell UP, 1995.

- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1994.
- LIPSITZ, George. *Time Passages. Collective Memory and American Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MINKA, Jamu. Mercado Canibal. In: *Cadernos Negros 27*. São Paulo: Quilombhoje, 2004, p. 84.
- MINKA, Jamu. Publicidade. In: *Cadernos Negros 29*. São Paulo: Quilombhoje, 2006, p. 139.
- MONTEIRO, Benedicto. *A Terceira Margem*. Belém: CEJUP, 1991.
- MUKHERJEE, Pablo. *Postcolonial Environments: Nature, Culture, and the Contemporary Indian Novel in English*. New York: Palgrave MacMillan, 2010.
- OLIVEIRA, Eduardo de. Banzo. In: CAMARGO, Oswaldo de. (Org.). *A razão da chama. Antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: Ed. GRD, 1986, p. 46-47.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Zeosório Blues*. Belo Horizonte: Mazza, 2002.
- PLUMWOOD, Val. Decolonizing Relationships with Nature. In: ADAMS, William H.; MULLIGAN, Martin (Orgs.). *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*. London: Earthscan, 2003, p. 51-78.
- PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2001.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, v. 9, n. 9, p. 113-120, 1997.
- RAFFESTIN, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Librairies Techniques, 1980.
- RIBEIRO, Darcy. *Matra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995b.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995a.
- RIBEIRO, Darcy. *Utopia selvagem*. Rio de Janeiro. Civ. Brasileira, 1982.

- RIBEIRO, Esmeralda. Encruzilhada. In: *Cadernos Negros* 28. São Paulo: Quilombhoje, 2005, p. 53-60.
- RIBEIRO, Esmeralda. Olhar Negro. In: *Cadernos Negros* 17. São Paulo: Quilombhoje, 1994, p. 25-27.
- RIBEIRO, Esmeralda. Serão sempre as terras do senhor? In: *Cadernos Negros* 17. São Paulo: Quilombhoje, 1994, p. 20-21.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *O Feitiço da Ilha do Pavão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- ROSALDO, Renato. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press, 1993.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Deane Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Milton. *O Espaço do Cidadão*. São Paulo: Edusp, 2007.
- SCHAMA, Simon. *Landscape and Memory*. New York: Vintage, 1996.
- SCHWARZ, Robert. *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. Trad. John Gledson. London: Verso, 1992.
- SHOHAT, Ella. Notes on the Postcolonial. Em: AFZAL-KHAN, Fawzia; SESHADRI-CROOKS, Kalpana (Orgs.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke UP, 2000, p. 126-139.
- SOBRAL, Cristiane. Banzo. In: *Cadernos Negros: três décadas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008, p. 122.
- SOJA, Edward. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989.
- SPIVAK, Gayatri Ch. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard UP, 1999.
- TORRES, Antônio. *O Cachorro e o Lobo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/New York: Routledge, 1995.