

**Universidade Federal Fluminense
Centro de Estudos Gerais
Programa de Pós-Graduação em Letras**

**A escrita de uma subjetividade “sem sujeito”
em Aimé Césaire e Edouard Glissant
(Tese de doutorado)**

Por Katia Frazão Costa Rodrigues
Área de concentração: Estudos de Literatura
Orientadora: Dra. Paula Glenadel
Linha de pesquisa: Perspectivas teóricas nos estudos literários.

Niterói,
Março de 2009.

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Universidade Federal Fluminense
Centro de Estudos Gerais
Programa de Pós-Graduação em Letras**

**A escrita de uma subjetividade “sem sujeito”
em Aimé Césaire e Edouard Glissant**

Katia Frazão Costa Rodrigues

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras, área de concentração em Estudos de Literatura, subárea de Literatura Comparada.

Orientadora: Dra. Paula Glenadel

Niterói,
Março de 2009.

Defesa de Tese

Rodrigues, Kátia Frazão Costa. **A escrita de uma subjetividade “sem sujeito” em Aimé Césaire e Edouard Glissant.** Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Literatura Comparada, 2009, 159 páginas.

Aprovação em / / . Banca Examinadora

Profa. Dra. Paula Glenadel

Profa. Dra. Eurídice Figueiredo

Profa. Dra. Maria Bernadette Velloso Porto

Prof. Dr. Marcelo Jacques de Moraes

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros de Carvalho

Profa. Dra. Vera Lúcia Soares

Profa. Dra. Cristiane Brasileiro

A todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização desta pesquisa. O meu agradecimento especial à Profa. Paula Glenadel, pela atenção incondicional dispensada.

Resumo

Este trabalho representa uma possível leitura da obra dos escritores e políticos martinicanos Aimé Césaire e Edouard Glissant, a partir de alguns de seus escritos, que exprimem de maneira poética a trajetória de uma subjetividade herdeira da diáspora que caminha da dependência do outro colonizador à libertação, por um espaço comum marcado pelo drama histórico ou pelo seu efeito. Tal perspectiva incita a pensar em experiências de fechamento ou de abertura que afastam ou reaproximam o homem do desejo, da ética, da política e de uma moral responsável, pelo reconhecimento e respeito dirigido ao outro - maneira também de pensar e viver a Humanidade.

Resumé

Ce travail représente une possible lecture de l'oeuvre des écrivains et hommes politiques martinicais Aimé Césaire et Edouard Glissant, à partir de quelques-uns de leurs écrits qui expriment de façon poétique la trajectoire d'une subjectivité héritière de la diaspora qui chemine de la dépendance de l'autre colonisateur jusqu'à la libération, par un espace commun marqué par le drame historique ou par son effet. Une telle perspective incite à penser à des expériences de clôture ou d'ouverture qui éloignent ou rapprochent l'homme du désir, de l'éthique, de la politique et d'une morale responsable, par la reconnaissance et le respect dirigé à l'autre – manière aussi de penser et de vivre l'Humanité.

Sumário

1. Introdução.....	7
2. Contextos	
2.1 Césaire.....	21
2.2 Glissant.....	25
2.3 Martinica.....	31
2.4 Palavra negra, palavra mestiça.....	37
3. Uma subjetividade outra	
3.1 As construções e as ruínas do sujeito.....	52
3.2 O sujeito desconstruído.....	66
4. Poesia e acontecimento: “guetter ce qui vient”.....	106
5. Conclusão.....	142
6. Referências bibliográficas.....	150

1. Introdução

A subjetividade herdeira da diáspora, observada em alguns escritos de Aimé Césaire e Édouard Glissant, sobretudo nos seus textos poéticos, incita a crer que, embora estes dois autores e políticos martinicanos se inscrevam na literatura de forma particularizada, suas expressões parecem, por vezes, dialogar num espaço comum, marcado pelo drama histórico ou pelo seu efeito.

Nesses diferentes fazeres literários, alguns traços se repetem, através de uma palavra que, em similaridade, reflete ora a dependência ao significante do outro, ora a resistência que caminha, paciente e em transformação, rumo a um devir na e pela exterioridade, abstando-se de toda fixidez histórica e estrutural.

Nessa performance, a subjetividade poderia ser pensada como o produto de experiências de fechamento e de abertura, próprias da existência híbrida constituída não apenas pelo “Eu”, mas também pelo outro, o que, de diferente forma, a psicanálise, sobretudo a de Jacques Lacan, também preconizou, quando descreveu os processos de subjetivação ou do tornar-se sujeito.

A abertura de que aqui se fala instigaria o ser a uma espécie de descolamento de si mesmo, da história (seja ela passada ou presente) e dos seus efeitos, num fluxo criador que oportuniza a maior explicitação do eu¹ ou do que, inédito e imprevisível, estaria surgindo em seu lugar. O eu adviria, assim, da experiência de um “fora de si”, o que se supõe, no mínimo, um não-“Eu”.

Essa referência ao duplo como condição básica do sujeito implica a desconstrução de certos valores e uma aproximação maior com a filosofia de Jacques Derrida, sobretudo no que diz respeito às noções de *différance*, de suplemento e da impossibilidade de uma língua “pura”. Derrida aponta para uma espécie de contaminação inevitável que ocorre na língua, gerando uma pluralidade de idiomas. Relativiza, com isso, os limites de uma

¹ Haverá, desde aqui, uma diferenciação entre o “Eu” circunscrito nele mesmo ou tentando ser o outro e o eu fora de si e realizado na e pela exterioridade, no encontro com o outro, com a alteridade.

língua e, por conseguinte, as fronteiras entre todas as línguas do mundo. Citado pelo professor e escritor Paulo Ottoni, no ensaio intitulado *Tradução e desconstrução: a contaminação constitutiva e necessária das línguas*², Derrida afirma:

A tradução pode tudo, exceto marcar esta diferença lingüística inscrita na língua, esta diferença de sistemas de línguas inscrita numa só e mesma língua; no limite ela pode fazer tudo, exceto isto, exceto o fato de que há, num sistema lingüístico, talvez várias línguas, algumas vezes, diria mesmo sempre, várias línguas, e há impureza em cada língua.
(DERRIDA apud OTTONI, 2002, p. 8)

A noção do duplo implica também a revisão do próprio conceito de sujeito, definido anteriormente pela lógica ocidental, pois, como faz observar o filósofo Jean-Luc Nancy, em sua obra *Être Singulier Pluriel*, o sujeito seria resultante do processo “de ser e de não ser singularmente plural”³ ou, ainda, o produto da presença inevitável do outro na singularidade. Assim, pensar o “um” como sendo mais de um e o eu como resultante de um fora de si é algo perturbador, porque faz desestabilizar o conhecimento tradicional que se tem a respeito de si mesmo e do mundo.

Nancy também afirma que o fundamento do ser revela-se pela co-existência de “tous les étants”, porque « Il faut de tout pour faire un monde »⁴. Esse todo supersaturado de eu e de outro transborda, se dissemina e caminha na direção do infinito, do incalculável, como uma espécie de “não-ser” ou de um ser em *différance*, que fomenta a “neutralisation de l’ adresse” e um “discours sans sujet de l’être sujet lui-même” (NANCY, 1996, p.13-14).

Nessa linha de pensamento, a dita forma “alterada” de subjetividade, fruto de uma singularidade desde sempre plural, estaria inevitavelmente quedada não só ao “fora de si”, mas também “à errância”, dada a impossibilidade de sua contenção numa identidade fixa. E é nesse lugar movente, de tempo e espaço indefinidos, que Césaire e Glissant parecem dialogar mais proximamente, fazendo, como diz Nancy, com que *Ego-sum* passe

² In: *Pulsional, revista de Psicanálise*. Ano XV, n.158, jun.2002, em referência a Table Ronde sur La Traduction. In: *L’oreille de l’autre*. Montréal, Québec: VLB Éditeur, 1982, p.134.

³ NANCY, J.-L. Paris: Galilée, 1996, prólogo.

⁴ idem

a equivaler a *ego-cum* ou a *nos sumus*, desconcertando a sintaxe e todos os parâmetros de uma escrita considerada uma e unívoca (NANCY, 1996, p.51; 53).

O termo “subjetividade” é designado na língua corrente como o substantivo que concerne à qualidade ou caráter do subjetivo, adjetivo do latim *subjectivu* que significa: relativo ou existente no sujeito, individual, pessoal, particular ou que pertence unicamente ao pensamento humano e é suscetível de variar em função da personalidade de cada um⁵. Já a palavra “sujeito”, conforme pesquisa de mesma fonte, vem do latim *subjectu* (posto debaixo) e, como adjetivo, refere-se ao súdito, escravizado, cativo, obrigado e constrangido ou, ainda, àquele que se sujeita à vontade dos outros. Como substantivo, sujeito designa o indivíduo indeterminado ou cujo nome se quer omitir e também, paradoxalmente, o “soberano” da ação.

Do ponto de vista da psicanálise, porém, a subjetividade poderia ser pensada como sendo a qualidade decorrente do processo de subjetivação – elaboração da experiência estar no mundo e na linguagem e de fazer parte deles, como ser social.

Assim, pensar na perspectiva de uma escrita que perfaz a ultrapassagem do drama histórico e que, de uma forma sempre inédita, explicita o seu caráter subjetivo, imprevisível e próprio de um sujeito impróprio, “fora de si” e em errância, é ampliar a acepção das palavras subjetividade e sujeito, das suas sinonímias, desconstruindo a compreensão que as encerra apenas na qualidade individual, singular e restrita ao “um” que vivencia e expressa a sua condição solitária.

Essa abordagem da subjetividade poderia, talvez, ser chamada metaforicamente de “sem sujeito” ou de alguém que é a própria imagem refletida do caos - segundo Glissant, verdadeira forma de estar no mundo.

Esse alargamento de sentido, já proposto muitas vezes pela literatura, pela psicanálise e pela filosofia, por autores como Blanchot e Lévinas, entre outros, operaria como compensação, como justiça em favor de uma voz comprimida pelos limites expressivos que lhe impuseram a objetivação e a síntese - outras formas de poder e de

⁵ *Le Petit Larousse*, edição 2001 e no *Novo Dicionário Aurélio*, Nova Fronteira, ed. 1975.

dominação. Ampliar esse horizonte do sentido é, por extensão, pensar no sujeito como possibilidade de um vir a ser além da submissão e da dependência, na perspectiva de uma existência plural, mais atuante no mundo e mais próxima da humanidade.

Porém, estar além de si mesmo implica uma espécie de não-ser sendo, o que já constitui uma empreitada arriscada, uma vez que existir na exterioridade de si mesmo pressupõe extrapolar as instâncias individuais e, por vezes, até perdê-las para sempre, numa diferença absoluta que atestaria a “morte do sujeito em vida” e o retorno a etapas primordiais, que aproximam a existência do *Dasein heideggeriano*, num movimento contrário, sim, à circunscrição do eu, mas distante de qualquer possibilidade de socialização (loucura).

A subjetividade que amplia o horizonte do sentido e coloca em cena essa diferente forma de sujeito abandonaria, assim, a sua superestrutura e as concepções hierarquizadas e decorrentes das suas especificidades próprias (consciente/inconsciente, eu/outro, ficção/realidade, ser/não-ser, vida/morte...), numa não-conformidade com a realidade dita “normal”. Ela passaria, então, à produção concernente a uma existência “sem fundamento”, incapaz de ser prevista, totalizada ou unificada num modelo includente/excludente, seja este tópico ou temporal, histórico ou estrutural. Essa nova subjetividade que se expressa em alguns escritos de Césaire e de Glissant estaria, assim, fora de qualquer expectativa, fora de qualquer cálculo, talvez até numa condição de desautoria.

A proposta de trabalhar sobre a obra de Césaire e de Glissant deveu-se ao fato de que estes herdeiros da diáspora, que participaram diretamente do processo de reconstrução sócio-cultural e histórica das Antilhas, pela política e também pela escrita, não trazem à tona apenas uma palavra que percorre as muitas trajetórias de um resgate identitário das raízes africanas. Segundo Ernest Pépin, escritor nascido em Guadalupe, isso constitui uma das grandes problemáticas do sujeito histórico antilhano.

Nous ne sommes pas que des descendants de l'Afrique. Les composantes sont diverses. Nous portons tous en nous ces parcelles

d'identité qui nous constituent en tant qu'Antillais et Caribéens créoles.
(PÉPIN, 2004⁶)

Pépin lembra que toda essa literatura mestiça está presa não apenas ao Ocidente e nem somente à palavra dos indígenas e dos escravos africanos, dando a pista de que é pelo seu sentido plural, muitas vezes interrompido, mas irremediavelmente consignado na memória crioula, que deve ser redescoberta a qualidade dessa enunciação. E Césaire e Glissant parecem descobrir este trajeto nem sempre retilíneo. Em alguns de seus escritos, a palavra em diferença dissemina-se, na perspectiva de uma subjetividade outra, afetada que é pela percepção da sua inevitável hibridez e de um mundo em caos criativo.

Essa palavra, que realça tentativamente um estar no mundo de forma mais plena, estaria longe, no entanto, da sua tradicional estabilidade. Ao contrário, a expressão se inscreve na perspectiva de ser constante novidade, sugerindo a imagem de um fio sempre nascente de sentido que, pelo empreendimento de certa energia, motiva a tessitura e o investimento na apreensão do desconhecido. Seria, assim, uma nova aposta, como aquela descrita por Miguel Pereira em *Aposta na transcendência de Georges Steiner ou do círculo hermenêutico ao círculo da criação*⁷, quando o autor nos fala de uma poesia de busca, que exige a presença real de uma alteridade, transcendendo aquilo que chamamos de sabido ou sido e se manifestando na “verdade que vem do nada”. Diz o autor:

Teremos que a alteridade aqui em jogo, a auto-alteração do ser que o poema ao mesmo tempo encontra já e originalmente contraria, não pode, sob pena de anulação, ser reconhecida a qualquer separável identidade (ainda que teológica) final.

Acresce que o movimento de criação e destruição ontológica que a poesia, a arte e a música nos desvendam é também o caos – o caos mais antigo que os deuses, caos primordial, sempre anterior e último em termos bem mais do que simplesmente cronológicos, caos que não garante, prescreve, antecipa ou contém os princípios do sentido enquanto criação – sentido este que mobiliza sem dúvida em seu favor o sem-fundo do caos de onde “localmente” emerge para, transcendendo, empreender a sua viagem sem precedentes nem trajeto de antemão determinado. Assim, se arte, poesia e música são desvendamento da complacência do caos mais antigo do que os deuses relativamente à construção do sentido e à criação da liberdade, fazem

⁶ In: <http://www.afrik.com/article7507.ht>CESAIRE, 1994).

⁷ PEREIRA, Miguel Serras. *Aposta na transcendência de Georges Steiner ou do círculo hermenêutico ao círculo da criação*. In: *Da língua de ninguém à praça da palavra*. Cap. II. Lisboa: Fim do Século Edições Lda. 1998, p. 33-43.

no, pelo menos, nos seus momentos mais altos, sem esquecer que essa função ontológica permanece sempre presente, como ameaça, horizonte de demência do sentido, ou risco de criação monstruosa. (PEREIRA, 1998, p. 33-43)

A subjetividade que aqui se deseja investigar perde a categoria de qualidade individual e de fechada em si mesma porque, ao se projetar para fora, expõe-se publicamente ao encontro do outro. Nesse confronto, cultura e história deixam de ser o seu fundamento exclusivo e o simbólico abre lugar para a experiência sensível. A percepção parece, então, não mais apreender referenciais únicos, baseados na realidade histórica, no corpo social... mas um conjunto desorganizado de percepções ocorridas em vários planos. Isso porque os processos subjetivantes não caminham numa linha reta. Ao contrário, eles são marcados por oralidade e escrita, por “fluxos e refluxos”, por “avanços e recaídas”, para que, ao fim, as resistências efetivamente culminem em rupturas, em mudança de paradigma, ainda que ao custo de muito “norte e sul”, de muito “dia e noite”, de muito “pântano e montanha”, como diz Césaire⁸. Na mesma perspectiva, também cito Chamoiseau⁹:

L'émergence de l'écriture littéraire en Martinique s'est produite en dehors du soubassement culturel oral. Il n'y a pas eu un passage progressif, harmonieux, comme dans les vieilles littératures européennes, d'un tissu littéraire parlé (contes, chansons de geste, ballades, ...) à une production littéraire écrite. Il s'est produit une rupture. ... Assis devant sa feuille, dans une problématique d'écriture, comment convoquer la parole? Et que faire quand elle est là ? (CHAMOISEAU, p. 151; 153)

A consciência da diversidade tecida pela fala e a convocação de uma palavra nascida desse produto, ou do “caos-mundo”, proporciona ao homem o horizonte de uma nova comunicação com o outro. É quando a escrita se presta ao serviço de traír a anterioridade estrutural e histórica que antes a constituía.

Marcada pelo conteúdo reprimido e aparecendo sob a forma de uma sublimação, a escrita de uma anterioridade está bem distante de ser a liberdade criadora capaz de

⁸ Expressões utilizadas por Aimé Césaire em sua obra *Moi, laminaire...* publicada em 1982.

⁹ CHAMOISEAU, Patrick. Que faire de la parole? In: LUDWIG, Ralph (org.). *Écrire la parole de nuit* : La nouvelle littérature antillaise. Paris: Gallimard, 1994, p. 151- 158.

desconstruir mitos e ritos e, por isso, não dá conta da mudança empreendida pelo eu em busca de ser. Assujeitada, essa escrita mais sintomática ainda projeta, no outro, expectativas e culpas, operando tão somente como a representante ficcional de um conteúdo trazido à tona para amenizar a angústia deixada pelo real. E, nesse sentido, promove pouca ou nenhuma mudança, na mesma linha de muitos escritos pós-coloniais, entendidos como essencialistas e reprodutores da ótica branco-ocidental.

A palavra que se pretende evidenciar é aquela que opera como nova estratégia contra a dominação, concretizada historicamente pelo tráfico negreiro e pela escravidão. A resistência, iniciada pela violência física e por revoltas ainda timidamente localizadas, ganha a sua potência criativa e intelectual, a partir do questionamento das relações de poder. Essa outra forma de resistência discursiva é dinâmica e polifônica, de tal forma que possibilita diferentes maneiras de imaginar o mundo, o outro e nós mesmos, porque surge do encontro de imaginários diferentes, que se apresentam não mais como decorrência dos fatos históricos, mas dos seus efeitos. Nesse sentido, o trabalho da escrita ganha a forma de um trabalho sem fim, de um processo de conquista de liberdade sem certezas, ou de um retorno instantâneo ao conteúdo reprimido pelo sistema colonial. Neste instante de “hibridação”¹⁰, o que estava simplificado, esclarecido, legitimado, dá lugar àquilo que, apesar da sua ausência física, se faz presente no contexto, pela sequência de associações indiretas, provocando complexidade e questionamentos. Essa escrita, antes marginalizada, está longe das polarizações. Ela não é nem “um” nem “outro”.

Poderíamos destacar até aqui dois movimentos subjetivos: o primeiro, fruto de uma traição identitária, em que o imaginário do sujeito se constrói e se afirma como outro, pelo processo de assimilação da cultura colonizadora, momento em que o eu se anula para ser tão somente outro. E, em segundo plano e numa exata inversão de valores, a traição fundada na crença através da qual o sujeito supõe ser apenas “Eu” e não mais o outro que também o constituiu - resposta, talvez, ao abandono e à perda de uma

¹⁰ Termo utilizado por Homi Bhabha, quando o teórico pós-colonial faz referência ao processo através do qual o conhecimento reprimido e as estratégias narrativas ressurgem, pelo próprio jogo da significação que transforma o sentido num discurso “qualquer”.

paternidade que criou, dentre outras coisas, a ilusão de uma unidade, de uma origem única. Deixa, assim, de reconhecer a própria condição mestiça, decorrente, como diz Glissant, do processo de Crioulização. Caminha, então, na vã tentativa de resgatar uma origem única e perdida na e pela história.

É nesse campo de insuficiências, ora recusando-se ao outro, ora recusando-se a si próprio, que o sujeito simboliza um terceiro momento: a ultrapassagem de si, em busca de novos e mais satisfatórios meios de atingir o prazer e o fim da angústia improdutiva, tanto maior quanto mais identificada estiver a existência com o desejo do outro. Atingir o prazer, nesse sentido, é escapar da dominação do outro e se lançar no desafio de viver, constituindo-se, a cada instante. Chega-se, assim, à idéia da composição, que nos levará a relacionar o uno com o múltiplo, na construção do conhecimento, do sujeito, da memória e do todo, enfim. Escapa-se da relação de distância, de separação, de impossibilidade, e vive-se outro tempo, em que presente, passado e futuro estão em simultaneidade e operam com o desconhecido. Jacques Derrida fala de um “transbordamento” que ultrapassa o sujeito e faz desconstruir as idéias de morte e finitude, que retardam toda experiência de vida.

Vous savez, apprendre à vivre, c'est toujours narcissique : on veut vivre autant que possible, se sauver, persévérer, et cultiver toutes ces choses qui, infiniment plus grandes et puissantes que soi, font néanmoins partie de ce petit "moi" qu'elles débordent de tous les côtés.
(DERRIDA, 2004¹¹)

E, nesse âmbito, Césaire e Glissant parecem ir mais longe, ao enveredar por uma escrita que trai duplamente a sua consistência, na perspectiva de uma palavra passível de múltiplos sentidos, que reage às evoluções anteriores, percorrendo uma trajetória outra, a caminho do vazio, ou melhor, rumo ao próprio a-fundamento. Ao confrontar-se com o nada, a palavra reencontra o tudo, ou não, descompromissada que está com a fixação de uma raiz. É desse movimento arriscado que o ser, ou “não-ser”, se direciona para o infinito, sempre em busca de uma imprevisível e perdida harmonia com o cosmos - forma de re-ligação, idéia presente em algumas falas, tanto de Césaire quanto de Glissant.

¹¹ Derrida, J. *Aprender finalmente a viver*, última entrevista concedida pelo filósofo a Jean Birnbaum, em 18/08/2004. Trad.: Luiz Roberto Mendes Gonçalves, Folha de São Paulo, 11/10/2004.

A subjetividade explorada em sua nova “dis-posição”, objeto do presente trabalho, é traduzida, assim, pela expressão de um “sem sujeito”, ou de um “sem nome” que assume o necessário encontro com a alteridade e, ao contrário de delimitar as suas fronteiras, as amplia, incluindo “*Jardins. Visibles dans les parties des cavernes qui sont à plein ciel, comme dans un puits ouvert*”, obedecendo, talvez, “*au même principe qui a permis la survie des jardins créoles*” : a opacidade (GLISSANT, 2007, p. 41).

Supõe-se, e essa é a proposta, que a busca de outros horizontes é capaz de produzir um pensamento até certa medida livre das tensões provocadas pelo confronto traumático do “Eu” com o outro. O ser passa, por isso mesmo, a estabelecer outras formas de relação com o real. Trai, para tanto, os seus próprios e antigos planos; aventura-se e ganha novas configurações, experienciando e proporcionando inéditas e rebuscadas formas de gozo, ainda pelo sintoma, mas bem mais próximas do desejo.

Essa nova proposta de gozo surge não como certeza, mas como promessa de liberdade, como promessa de um retorno a etapas primordiais entendido como impossível, uma vez que o vivido e já recalcado se manifesta apenas por representação, como sintoma.

Para os romanos, “*gaudium*” (gozo) significava alegria, satisfação, regozijo. Cícero chegou mesmo a falar de “*gaudiis exultare*”, no sentido de estar “transbordante” de alegria, ou, como nesta hipótese de trabalho, excedendo os limites do “Eu”.

Investigar esse caráter subjetivo, que se expressa através da palavra em desconstrução, tentando espreitá-lo nos seus lugares imemoriais e absolutamente novos, faz relativizar o conhecimento acerca do homem e ampliar as possibilidades do desafiante diálogo com as diferenças. É também propiciar a consciência de que existe algo além do ego e a assunção de uma postura mais ética frente à Humanidade, independentemente dos riscos e chances que essa arriscada escolha “menos egoísta” possa apresentar.

A consciência de que existem várias verdades leva ao reconhecimento de que a promessa de Verdade jamais se cumpre – pensamento de certa forma trágico, mas que, ao mesmo tempo, coloca em ação uma busca em que o outro exerce papel fundamental.

Propor o diálogo entre Césaire e Glissant, a partir da expressão de uma subjetividade que se constrói e opera a partir da ruína, possibilita compreender o homem como uma experiência em processo. Pois o que se espera, com o resultado desta pesquisa, está bem longe de constituir a síntese das similitudes e divergências entre os dois poetas, mas algo mais próximo da palavra que afirma o diverso, contrariando, assim, todo pensamento que se limita ao um e caminha para a intolerância.

No capítulo II, contextualizo a questão e as condições históricas em que se dá a produção literária dos dois autores, mostrando alguns indícios da palavra em desconstrução. No breve relato que faço sobre Césaire, sinalizo o desenvolvimento da sua consciência acerca do negro, a importância do contexto sócio-político da Europa dos anos 30, assim como as influências do marxismo e da psicanálise exercidas sobre a sua militância política e poética. Ressalto a idéia de que a sua escrita surgiu em total consonância com os movimentos culturais da época, que punham em cheque o etnocentrismo, as tradicionais formas de expressão da arte, pela revisão dos conceitos de beleza e espaço.

Atento, assim, para a trajetória de uma escrita complexa, que vai do grito da Negritude revoltada a um necessário e pacífico encontro com a alteridade, expressão de um pensamento que, voltado para o futuro, só existe enquanto promessa.

Na descrição feita sobre a vida e a obra de Glissant, faço referência aos seus primeiros poemas, marcados pela descrição das singularidades caribenhas; ao seu afastamento da Negritude e a sua atração pela realidade regional – contexto que deu origem ao conceito de *Antilhanidade*, marca primeira da sua expressão poética. Ressalto igualmente a sua participação política em favor da independência; o seu engajamento com as questões internacionais, que propiciou o conhecimento acerca dos diferentes povos, a consciência de um mundo em diversidade e, por conseguinte, o desenvolvimento do conceito de *Chaos-monde*.

Aponto, ainda, a recorrência da idéia de “relação” em sua obra, operando contra os sistemas definitivos e dando margem a uma palavra nascida do *gouffre*, que prolonga a

busca de estabelecer a comunicação com o outro – verdadeiro testemunho de sua *intenção poética* e também título da obra que marca sua amplitude, diversidade e profundidade enquanto escritor de um *Tout-monde*.

A Martinica ocupa, da mesma forma, um espaço relevante nesse capítulo, como cenário da construção e da desconstrução de uma palavra que, primeiramente, se desenha como dependente do significante do outro e, depois, forja o seu próprio destino, como expressão de um pensamento novo e transgressor que entende a memória como rastro e a opacidade como inevitável. Uma palavra que não está mais voltada apenas para o Um ou para o Outro, pela plena consciência de que não é nem branca nem negra. É mestiça.

No capítulo III, intitulado *Uma subjetividade outra*, procuro evidenciar a trajetória que vai de um “tornar-se sujeito” à sua transformação, na perspectiva de um “Eu” que se constrói e se desconstrói. Tal idéia é baseada na crença de que o ser só se transforma verdadeiramente em eu quando empreende uma saída de si mesmo, suscitada pela incerteza e pelo descontentamento de ter que viver dentro dos próprios limites.

Ao desenvolver a idéia de uma “evasão responsável, ao encontro da totalidade”, articulo alguns escritos dos dois autores com as questões já levantadas pela psicanálise e pela filosofia acerca do sujeito, movida pela crença de que o diálogo com estas duas outras áreas do saber muito contribuiu e ainda contribui para o entendimento não só da realidade, mas também da ficção. A pesquisa convoca, dentre outros, teóricos pós-coloniais, como Frantz Fanon e o próprio Glissant; filósofos, como Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot e Gérard Bailhache; e a psicanálise, especialmente de Freud, Lacan e Octave Mannoni.

No final do capítulo, sinalizo que a transformação do sujeito se dá sob a perspectiva de uma palavra em errância ou na expressão metafórica de uma “subjetividade sem sujeito”. Esse percurso, que passa inevitavelmente pela dependência do sujeito em relação ao significante do outro, marca a procura incessante de uma identidade, e, por fim, uma espécie de “poética da despersonalização”, ou morte em vida

do sujeito, entrevista no capítulo IV, intitulado *Poesia e acontecimento*: “*guetter ce qui vient*”.

No capítulo IV, evidencio o discurso produzido por essa subjetividade que tudo espreita, principiando uma ação que, distante do monólogo, enseja a comunicação com o outro, pela desautoria de um dizer que mais se assemelha a uma resposta ética dada ao apelo de uma *foule anonyme*, por exemplo.

Tal discurso perspectiva o fim de toda intenção poética e o afastamento das armadilhas da objetivação. Caracteriza-se pelo transbordamento do ser que, fora de si mesmo, se reinventa como alguém afetado por um *ébranlement* qualquer, pouco importando qual. Essa abertura para a exterioridade contraria a lógica da vida e da própria morte, porque se inscreve, paradoxalmente, como possibilidade de mudança, reconfigurando seres e coisas, a partir de uma ausência.

Nesse processo de ultrapassagem do egoísmo, e à margem do corpo da lei, o imaginário perde a sua força e dá lugar ao simbólico que desconstrói, pela *différance* e pela consciência da fluidez do tempo, a escrita do drama, trazendo à tona uma palavra que se repete sem, contudo, ser a mesma, apresentando sempre a sua mais nova face.

Essa nova e arbitrária palavra se dirige para o infinito, abrindo mão da anterioridade herdada – tarefa inquietante, uma vez que, segundo Derrida, marcas não se apagam totalmente – é a expressão de uma subjetividade outra que viria, assim, inaugurar o discurso do “sem sujeito”, anunciando a sua morte a partir do pleno movimento.

O recurso à psicanálise e à filosofia deve-se à compreensão de que o século XX, época em que predominantemente se situam Césaire e Glissant, foi, dentre outros aspectos, marcado por um diálogo significativo entre essas áreas. Tanto assim que, em seu texto *L’art, la psychanalyse, le siècle*, o escritor e psicanalista Gérard Wajcman identificou, nelas, a presença de um elemento comum e recorrente: a “ruína”. Em sua análise, o escritor chega a se perguntar se a ruína não seria o objeto mesmo desse *século dos objetos*, como ele o denomina. A ruína marcaria, assim, o período conturbado em que várias transformações aconteceram no Ocidente, momento, por exemplo, em que o

próprio Freud abandona a idéia da psicologia individual para entender melhor os fenômenos sociais, interessando-se, a partir de então, em interpretar o homem na sua relação com o outro e com a linguagem, seu determinante simbólico. Para Wajcman, onde existe ruína, existe linguagem e, complemento, um “alguém” que se denuncia ao enunciá-la.

Essa voz ruínosa constituída por rastros, que se deixa revelar pela poesia, pela prosa ou pelo misto das duas e até mesmo na escrita mais teórica, não se contenta mais em viver sob uma *gravidade histórica*¹² e nem sob um suposto eu, e transborda, decuplicando os fatos e os seus efeitos, empreendendo um movimento de abertura e não mais de fechamento em si ou de conjunção, na aspiração à síntese que totaliza, “absolutizando” o um. Isso porque as destruições físicas, as guerras e a intolerância do século XX não produziram apenas o pensamento que se cala, mas, também, a resistência que insiste em vir ir à tona, ora na invocação sintomática do drama passado, que justifica o sofrimento presente, ora no registro dos seus efeitos e mais além, sinalizando-se na direção de um futuro.

Entretanto, parece ser na poesia que o processo de subjetivação a partir da ruína mais se presentifica, fazendo ampliar o conhecimento acerca do homem e do mundo. Justifico, assim, a predominância de poemas nas citações, muito embora outras formas de escrita sejam igualmente convocadas, mostrando que a palavra poética é capaz de habitar vários lugares e se configurar como germe de uma transformação, revestindo-se de outras peles, como as de um *homem*, de um *golfinho* ou de um *vulcão*, como nos sugere o Césaire de *Moi, laminaire...*¹³

A poesia induz o leitor a uma espécie de peregrinação, pelo corpo da letra, pelo que está recoberto, na tentativa de recuperar a integridade de uma experiência sensível. A

¹² A expressão remete à atração que a Terra exerce sobre os seres e as coisas que estão dentro ou nas vizinhanças do seu campo gravitacional, como uma força que pressiona para baixo e para o centro, sentida, talvez, por Césaire como o peso da própria história, imposta ao negro colonizado e expressa em seu poema *sentiments et ressentiments des mots* da obra *Moi, Laminaire...*, publicada na coletânea *La Poésie*, 1994, p. 397.

¹³ Césaire, A. *La Poésie*, 1994, p. 456. Extrato do poema *quand Miguel Angel Asturias disparut*.

poesia tem esse caráter dinâmico e irreverente de mostrar o que sobrou, o que não se perdeu com a sujeição do ser.

Investigar a subjetividade é, nesse sentido, convocar à cena a voz que se apresenta como “Eu” na escrita, apostando na existência de alguém que, através do existir, enriquece a sua condição de sujeito histórico e, pouco a pouco, se revela, pela trajetória de um pensamento em ruína, como potência que não cessa de se recarregar, redesenhando um devir descontínuo, ao se singularizar na e pela *différance*, noção derridiana apontada por Stuart Hall em sua obra *Da Diáspora, identidades e mediações culturais*, sob a qual encaminho esta reflexão.

(...) différence - uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas também são places de passages, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim (HALL, 2003, p. 35)

2- Contextos

2.1 Césaire

Aimé Césaire nasceu em Basse-Pointe (Basse-Terre) na Martinica, em 1913. Apesar da sua origem modesta, conseguiu completar seus estudos em Paris, primeiro como bolsista do liceu Louis-le-Grand e, depois, como concursado da Ecole Normale Supérieure, de onde saiu professor. Os anos em Paris foram decisivos, não somente pelos estudos literários, mas pela oportunidade de desenvolver a consciência da sua condição de negro, especialmente fortalecida pela amizade que fez com o franco-guianês Léon-Gontrand Damas e com o senegalês Léopold Sédar Senghor.

O clima no Quartier Latin dos anos 30 era de efervescência política, sobretudo em favor da causa negra, do marxismo e da psicanálise de Freud. Era a época também em que chegavam notícias a respeito da miséria sócio-econômica e cultural vivida pelos negros da América do Norte. W.E.B. Du Bois¹⁴, escritor de Massachusetts nascido no ano de 1868, já difundia, desde o século anterior, suas idéias sobre as estereotípias criadas pelos brancos em torno do negro, passivamente aceitas pelas “pessoas de cor”.

C'est ainsi qu' au sens général du mot, le mouvement de la Négritude - la découverte des valeurs noires et la prise de conscience pour le Nègre de sa situation - est née aux Etats-Unis d' Amérique (SENGHOR, 1971,¹⁵).

Não obstante a difícil condição existencial do negro, a presença de uma arte dita genuinamente africana influenciou pintores como Pablo Picasso, Georges Braque, André Derain e Henri Matisse que, inspirados por uma nova estética, fundaram o movimento cubista, se opondo à concepção ocidental de beleza e espaço. Assim aconteceu com a

¹⁴ Autor de *Suppression of African Slave Trade*, 1896; *The Philadelphia Negro*, 1899; *The Souls of Black Folk*, 1903; *The Moon* (periodical), 1906; *The Horizon* (periodical), 1907-1910; *John Brown*, 1909; *The Crisis* (periodical) 1910-1934; *The Quest of the Silver Fleece*, 1911; *The Negro*, 1915; *Brownies Book*, 1920; *The Gift of Black Folk*, 1924; *Dark Princess*, 1928; *Black Reconstruction in America*, 1935; *Black Folk Then and Now*, 1939 e outros.

¹⁵ SENGHOR, L.S. Problématique de la Négritude. In: *Présence Africaine*, 1971. n. 78. 2º semestre, p. 3-26, site <http://www.culturesfrance.com/adpf-publi/folio/senghor/02.pdf>, consulta 2008.

música, na expressão do jazz norte-americano, com a dança, nas coreografias de Darius Milhaud e com a literatura, em Guillaume Apollinaire¹⁶ e em Blaise Cendrars¹⁷.

Nessa atmosfera também começam a surgir algumas publicações, umas mais políticas, outras mais propriamente literárias, como as revistas: *Monde Noir* (1931/32), *Légitime Défense* (1932) e o jornal *L' Etudiant Noir* (publicado em março de 1935). Seus artigos suscitavam inquietação quanto à questão do negro no mundo e revelavam, desde então, uma recusa do etnocentrismo europeu, em favor de uma literatura negra autêntica, capaz de reavivar histórias, tradições, línguas “negras” e de ser contra a visão de um mundo maniqueísta marcado pela ânsia de novas conquistas coloniais e pela idéia de uma missão civilizadora sobre os povos primitivos.

Este breve relato vem demonstrar o contexto histórico a que Césaire foi exposto e também explica a sua trajetória enquanto poeta e político de um país colonizado durante aproximadamente trezentos anos. A complexidade da sua escritura, a sensibilidade aguda capaz de revelar sentimentos profundamente contraditórios, o forte apelo para a justiça e fraternidade de um povo sofrido que passa “à côté de son cri” (CESAIRE, 1939, p.10) são a consequência de uma ruminação incubada e expressa pelo poeta porta-voz da negritude inerte e muda.

O seu retorno à Martinica é poetizado no *Cahier d' un retour au pays natal*, obra inicialmente publicada em 1939, pela revista *Volontés*, e prefaciada, na edição de 1947, por André Breton. É no *Cahier* que Césaire emprega pela primeira vez o termo *Négritude*, assumindo a sua indisposição frente à visão tirânica ocidental que acreditava na superioridade da “raça ariana”. Impõe, assim, fronteiras bem definidas entre a cultura branca e a negra como se, na busca de reconciliação consigo mesmo e com o seu povo, fosse preciso destruir o efeito causado pela assimilação imposta de uma língua e de uma cultura ocidental já em crise. A rejeição ao colonizador provoca um vazio e leva o olhar para a África, na tentativa de fixar lá as suas origens, reconstruindo uma identidade propriamente negra. O poeta cria, assim, outro mito, dessa vez o africano, pela

¹⁶ Autor de *Zone*, poema que evoca os “fetiches da Oceania e da Guiné”.

¹⁷ Autor de *Anthologie de la poésie Nègre*, de 1921, e dos *Contes nègres pour les enfants des blancs*, de 1928.

exploração de um passado e de seus valores tradicionais, principalmente aqueles ligados à ancestralidade.

Preocupado com o vazio cultural antilhano, Césaire funda, em 1941, juntamente com René Ménéil, a revista *Tropiques*. Nos doze números publicados encontram-se artigos ecléticos, em prosa e em poesia, de poucos, mas significativos colaboradores, dentre eles Suzanne Césaire, escritora e sua mulher.

Professor do Liceu Schoelcher desde o seu retorno à ilha natal, Césaire foi também militante do partido comunista francês até 1956, fundando, dois anos depois, o Partido Progressista Martinicano (PPM). Foi também deputado na *Assemblée Nationale* e prefeito de Fort-de France, cargo que ocupou durante cerca de 50 anos. Como deputado e prefeito, Césaire participou ativamente da departamentalização da Martinica, que ocorreu em 1946. Em 1993 despede-se da carreira parlamentar.

O pós-guerra marca o seu desenvolvimento poético, com a publicação das obras *Les Armes Miraculeuses* (1946), *Soleil cou coupé* (1948), *Corps Perdu* (1950), *Ferrements* (1960) e *Cadastre* (1961). Sua poesia, dialogando com a de Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, Paul Claudel e Lautréamont, foi criticada por possuir uma linguagem hermética e, por isso, pouco acessível.

Em 1960, Césaire volta-se para o teatro, numa linguagem trágica, de fundo histórico e político, tentando se aproximar de uma arte popular e didática. Os temas propostos, por exemplo, em *La Tragédie du roi Christophe* (1963) e *Une Saison au Congo* (1966), demonstram um Césaire mobilizado pela história haitiana e africana dos períodos da colonização, da escravidão e da independência. Sua terceira peça, *Une tempête* (1969), adaptação alegórica de *The tempest*, de Shakespeare, assume a feição de uma resposta, dirigida principalmente aos adeptos do pensamento de Ernest Renan¹⁸. A resposta de Césaire chega ao público sob o tom de uma imensa revolta. Com um discurso extremamente denso e emocionado, o poeta revela, inevitavelmente, o seu olhar sobre o

¹⁸ Ernest Renan (filólogo, filósofo e historiador francês do século XIX) é o autor de *Caliban, suite de la tempête*¹⁸, adaptação anterior da obra shakespeariana que confirma e reforça, dentre outras, a crença ocidental de superioridade do homem branco.

mundo, suas preocupações e o grande desejo de incitar consciências acerca da humanidade.

Depois de silenciar por mais de uma década, Césaire retorna à poesia com a publicação de *Moi, laminaire...*, em 1982, onde o poeta se identifica a uma alga laminar, se reconhece “*binário e claudicante*”¹⁹ e sugere habitar um endereço incerto, entre o norte e o sul.

O intuito de contextualizar Césaire é o de mostrar como a riqueza de elementos ligados à política e à história social do povo antilhano, presentes em sua obra, possibilita compreender melhor a conjunção da consciência individual e coletiva acerca do negro colonizado, marca primeira da sua expressão poética. Mas a sua escritura não é, apenas, o resultado de uma simples restituição da realidade. É também a marca dos seus efeitos na existência que, insaciada, empreende uma caminhada ainda maior, para além de si mesma. Os limites que demarcam a expressão da existência traumática e a sua manifestação criadora, a realidade e o sonho, são, por vezes, tão tênues que fazem pensar num eu ora precedendo ao plano da composição, ora se constituindo como completa novidade. É assim que Césaire define a sua poesia, já na abertura do *Cahier* :

La poésie est cette démarche qui, par le mot, l' image, le mythe, l' amour et l' humour m' installe au coeur vivant de moi-même et du monde.

Le poète est cet être très vieux et très neuf, très complexe et très simple, qui, aux confins vécus du rêve et du réel, du jour et de la nuit, entre absence et présence, cherche et reçoit dans le déclenchement soudain des cataclysmes intérieurs le mot de passe de la connivence et de la puissance. (CÉSAIRE, 1994, p. 5)

¹⁹ CESAIRE, A. *La poésie*. Paris: Seuil, 1994, p. 383; 385.

2.2 Glissant

Édouard Glissant nasceu em 1928, em Sainte-Marie, também na Martinica. Em 1938, ganha uma bolsa de estudos e ingressa no *Lycée Schoelcher* de Fort-de-France, onde Césaire, ainda jovem, mas já poeta e político engajado nas questões comunistas, foi o seu professor. Lá também surgiram as suas primeiras manifestações literárias, poemas marcados pela veia surrealista.

Em 1943, Glissant funda, juntamente com um grupo de jovens interessados em literatura e política, a revista *Franc-jeu*, onde são publicados esses primeiros poemas. Na época, teve também a oportunidade de conhecer o escritor haitiano René Depestre e o pintor cubano Wilfredo Lam, com quem pôde discutir as singularidades antropológicas e a diversidade histórica caribenha, foco maior de sua atenção. O *Franc-jeu* demonstrava, desde então, certo afastamento ideológico da negritude, ao acentuar as especificidades martinicanas. O seu primeiro romance, intitulado *La Lézarde*, publicado em 1958, evoca, de certa forma, esse tempo.

Em 1946, desembarca em Paris para completar os estudos de Filosofia na *Sorbonne* e conhece, como todos os outros compatriotas, o isolamento e as dificuldades materiais. Em 1951, licencia-se em Filosofia e intensifica a sua vida intelectual. Publica, por exemplo, poemas nas revistas *Les Temps modernes* e *Le Mercure de France*. Em 1953, obtém o diploma de estudos superiores com o trabalho *Découverte et conception du monde dans la poésie contemporaine*, que teve, como corpus, as obras de Reverdy, Césaire, Char e Claudel. Em paralelo, concluía os seus estudos de Etnografia no *Musée de l'Homme, d' Histoire et de Philosophie*. É o momento em que reafirma, ainda mais, o seu lado poético e publica a sua primeira coletânea de poemas, intitulado *Un champ d'îles* e retorna à Martinica.

A partir de 1954, começa a colaborar com as revistas *Présence Africaine* e *Les Lettres nouvelles* (esta última de Maurice Nadeau), da qual fez parte do comitê diretor. Em 1955, Glissant publica uma nova coletânea de poemas, intitulada *La terre inquiète*. No ano seguinte, traz ao público o ensaio *Soleil de la conscience* e, também, o poema *Les*

Indes, que já fazia parte da *Anthologie de la poésie nouvelle*, publicada por Jean Paris, frequentador dos salões literários.

Em 1956, Glissant participa do 1º *Congrès International des écrivains et artistes noirs*, realizado na *Sorbonne*, juntamente com Césaire e Frantz Fanon, e torna-se membro executivo da *Société Africaine de Culture*.

O prêmio Renaudot, de 1958, que lhe foi conferido pelo romance *La Lézarde*, veio consagrar, ainda mais, o seu nome como poeta fiel às questões sócio-culturais e históricas mais particulares das Antilhas. O romance foi traduzido para várias línguas. Depois disso, participa, em 1959, do 2º *Congrès International des écrivains et artistes noirs*, realizado em Roma e, no ano seguinte, publica *Le sel noir*.

Muito sensibilizado pela negritude antilhana, Glissant elabora, nos anos sessenta, o conceito de Antilhanidade, onde desenvolve todo um questionamento a respeito do futuro nesse mundo de tamanha complexidade e incompreensão. Próximo também das idéias de Frantz Fanon e do meio intelectual e militar em favor das independências, Glissant funda, já em 1961, juntamente com Paul Nizer, o *Front Antillo-guyanais*, em favor da independência; depois, da autonomia. Também em 1961, publica a peça *Monsieur Toussaint* e *Le sang rivé*. É preso em Guadalupe e foi obrigado a fixar residência na França até 1965. É de lá que pronuncia o seu discurso emocionado em nome da *Association Générale des Étudiants Martiniquais*, no qual clama pela continuidade da luta em favor da liberdade, iniciada pelos compatriotas mortos.

Em 1964, publica *Le Quatrième Siècle*, dedicado ao seu amigo morto Albert Béville. O romance lhe rendeu o prêmio *Charles-Veillon*, como o melhor romance em língua francesa do ano. No ano seguinte, sai a edição de *Poèmes*, coletânea que reúne *Un champ d'îles*, *La terre inquiète* e *Les Indes*.

De volta à Martinica, em 1965, Glissant dá continuidade às suas atividades intelectuais, fundando, dois anos depois de seu retorno, o *Institut Martinicais d' Études*, estabelecimento de pesquisa que visava oferecer um ensino condizente com a história e a realidade social e geográfica local. Em 1969, publica *L'intention poétique*, onde ele

confirma uma palavra que, nascida do *gouffre*²⁰, caminha do grito para a paciência que se prolonga, como um eco. Lança também, em 1971, *Acoma*, periódico especializado em Ciências Humanas e Políticas. Sobre a capa do número 4/5, última edição, publicada em abril de 1973, figura a seguinte citação²¹:

L' acoma franc est un des plus Gros et des plus hauts arbres du pays...On remarque fort longtemps après être coupé, le coeur en est aussi sain, humide et plein de sève, que si on venait de le mettre par terre. (PÈRE DU TERTRE, 1667-1671²²)

A partir de *L' intention poétique*, sua obra cresce significativamente, em amplitude e em diversidade. Dentre as inúmeras produções, encontram-se os romances *Malemort*, de 1975; *La Case du commandeur*, de 1981, onde refina a sua busca genealógica e histórica, e *Mahagony*, de 1987. Glissant também renova a sua poesia com *Boises: histoire naturelle d' une aridité*, de 1979; *Pays rêvé, pays réel*, de 1985, e *Fastes*, de 1991. Em 1981, publica *Le Discours antillais*, onde inventaria insistentemente a realidade antilhana, sob uma abordagem, ao mesmo tempo, antropológica, sociológica, histórica e literária.

Em 1984, entra para o cenário internacional e assume a direção do Correio da UNESCO, posto que faz aumentar ainda mais o seu prestígio. Sua linha editorial centra-se na educação e no desenvolvimento da Ciência e da Cultura. Esse cargo será de extrema importância, porque possibilitará a Glissant participar ativamente dos diálogos sobre as questões internacionais pertinentes aos diferentes povos, numa espécie de consolidação das idéias que constarão em *Tout-monde*, publicado em 1993. Em 1988, deixa o cargo da UNESCO e assume a cadeira de professor da Universidade do Estado da Luisiânia, no sul

²⁰ Expressão bastante utilizada por Glissant para designar abismo, turbilhão, redemoinho, sorvedouro, precipício ou processo ruinoso que provoca o involuntário esvaziamento do ser. Vide *Intention Poétique*. 1969, p. 27.

²¹ Em referência à *Histoire Générale des Antilles*, publicada em 1667. É de autoria do Père Du Tertre, padre dominicano, nascido em 1610 e um dos primeiros historiadores das Antilhas. Du Tertre procurou descrever com exatidão os “selvagens dessas ilhas”, segundo o autor, boa gente, os mais felizes, os menos viciados, os mais sociáveis e os menos atormentados pelas doenças de todas as nações do mundo. Isso porque viviam “da forma como a natureza os produziu”, isto é, simples e ingenuamente. Dentre eles, dizia Du Tertre, *não se conhecia nenhuma sorte de superioridade, tampouco de servidão*. *Histoire générale des Antilles*. Paris: Jolly, 1667, t. II, p. 357-359.

In: <http://www.erudit.org/revue/etudfr/1968/v4/n3/036333ar.pdf>.-11/2008.

²² Cf. <http://www.adpf.asso.fr/adpf-publi/folio/glissant/07.ht>CESAIRE, 1994 .

dos Estados Unidos, onde encontra uma regionalidade crioula e absolutamente surpreendente. Em 1994, é convidado a integrar, como professor de literatura francesa, o corpo docente da City University of New York, onde vive atualmente.

Ainda no ano de 1994, vem ao lume *Poèmes*, coletânea que inclui *Les Grands Cahos*, especialmente lembrada no presente trabalho, por constituir contundente prova da palavra em errância, “telle est l’errance violente du poème” (GLISSANT, 1997, p.71).

Suas reflexões sobre a identidade antilhana inspiraram vários colóquios internacionais, inúmeros prêmios e uma geração de jovens escritores, como Ernest Pépin, Chamoiseau e Raphaël Confiant. Em 1996, publica *Faulkner, Mississipi e Introduction à une poétique du Divers*, que reúne quatro conferências realizadas no Quebec. No ano seguinte, publica o ensaio intitulado *Traité du Tout-monde*, onde a palavra assume uma forma vigilante em favor da singularidade, desafiando a sintaxe pelos seus vocábulos inesperados. Glissant é contrário a todo pensamento que se encerra em sistemas definitivos. Orienta-se por um pensamento que faz “evaporar a identidade”, porque:

Les pays que j’habite s’étoilent en archipels. Ils raccordent les temps de leurs éclatements. Quand nous rencontrons un morceau impénétrable de temps, une roche incassable, ce qu’aussi nous appelons un bi, nous voici devant ce bi de temps, nous n’en sommes pas désenvironnés, nous faisons le tour de cette obscurité, nous piétons dans la moindre ravine ou le plus petit cap, jusqu’à entrer dans la chose. L’éclat des temps tout comme les éclats du temps n’égarent pas, dans nos pays (GLISSANT, 1997, p. 43)

Esse *bi* de tempo se inscreve na perspectiva do duplo, segundo Glissant, única forma de conhecimento integral, porque favorece o encontro do eu com as outras faces do mundo, espaços e tempos distantes da luminosidade do real e da história, que o homem passa a testemunhar.

Em 1999, publica *Sartorius*: le roman des Batoutous ; em 2000, *Le Monde incréé* ; em 2003, *Ormerod* . Neste mesmo ano, publica *Paradis brisé: nouvelles des Caraïbes*, onde afirma as Caraïbas como um espaço de abertura propício para o encontro das vozes em turbilhão, do diverso, do prodigiosamente inventivo e sempre renovado e, por isso mesmo, ímpar. Um encontro feito de palavras, sons, ritmos e múltiplas cores,

dispostas ao serviço de fragmentos - corpos e almas de muitos continentes e séculos de culturas.

Em 2005, publica *La cohée du Lamentin* e confirma a importância da paisagem na sua obra, porque é ela que vai possibilitar a saída de si e, paradoxalmente, o conhecimento do si mesmo.

Nous commençons à fréquenter les paysages non plus seulement comme de purs décors consentants, propices ou non, mais comme de véritables machines à induire, très complexes et parfois inextricables. Ils nous conduisent au-delà de nous-mêmes et nous font connaître ce qui est en nous. Ils sont solidaires de nos fatalités. Ils vivent et meurent en nous et avec nous. (GLISSANT, 2005, p. 92).

No ano de 2006, Glissant publica *Une nouvelle région du monde*, onde apela em favor da memória do outro, não por compaixão e caridade, mas para convocar uma nova e maior lucidez quanto ao processo da “Relação”. Segundo o escritor, o esquecimento da história do outro é intencional. O esquecimento acontece por uma conveniência, ou tendência previamente calculada, uma vez que já que se tem a certeza de que o outro faz, inevitavelmente, parte da própria história. Esse esquecimento nada ingênuo é, em contrapartida, uma forma de prisão de si mesmo, pela renúncia a um diálogo, que só desencadeia a solidão, a inércia e a própria vulnerabilidade. É preciso, ao contrário, pensar e lembrar junto, desenterrando a memória do lugar mesmo onde ela se construiu. Para Glissant, esta deve ser a inquietação provocada pela poesia.

Il nous faut recomposer la trame archipélique et continentale de nos mémoires et la rhizomer sur toute l'expansion de nos histoires et sur le devenir de nos géographies. La première volonté de résistance aux effets des catastrophes, tellement profondément liés aux manœuvres des tyrannies, est une poétique avant d'être une politique. Et le sentiment et la vision du tout nous autorisent d'autant à inventer les détails de nos interventions particulières, la poétique ne vient pas en rêvasseries hélautes, elle est la lucidité germée des profondeurs. Lucidité tremblante cependant. Et il ne s'agira pas de rétrécir ces mers et ces océans où se diluent nos mémoires, mais d'y voir lever au large cette nouvelle région du monde, où nous entrons tous. Souvenons-nous ensemble, de tous les côtés de ces mers ! la mémoire est un archipel, nous y sommes alors des îles que les vents inspirés mènent à dériver. (GLISSANT, 2006, p.162)

Em 2007, publica *Quand les murs tombent: l'identité nationale hors-la-loi?*, em co-autoria com Patrick Chamoiseau e, no mesmo ano, *La terre magnétique : les errances de Rapa Nui, l'île de Pâques*, com a colaboração de Sylvie Séma, que mostra, dentre outras idéias, que a Terra possui um magnetismo e as ilhas, nas suas linhas da vida, obedecem a ele, em perfeita consonância com as placas tectônicas, não só em termos de extensão, mas também de profundidade,

Comme si tout ce qui parassait obscur, et qui tenait sa valeur de cette obscurité même, relevait aussi d'une explication primordiale, et comme si la densité originelle des profondeurs se renforçait dans la diversité des étendues du monde. (GLISSANT, 2007, p. 104)

Dessa forma, o pensamento de Glissant se estende às problemáticas humanas, fazendo ampliar as fronteiras não somente da Martinica, mas também das Antilhas e da América em geral. Chamoiseau chega mesmo a afirmar que não é possível falar em literatura antilhana antes de Glissant e que tudo que o antecede não passa de uma pré-literatura, incluindo-se, aí, a obra de Césaire.

Entretanto, talvez seja mais interessante pensar que, muito embora essas duas tentativas de ressignificação do sujeito, em busca de uma identidade, passem por caminhos próprios, elas também se entrecruzam, redesenhando-se, como diz o poeta da Negritude, através de

... gestes imbéciles et fous pour faire revivre l'éclaboussement d'or des instants favorisés, le cordon ombilical restitué à sa splendeur fragile, le pain, et le vin de la complicité, le pain, le vin, le sang des épousailles véridiques, (CESAIRE, 1994, p. 14)

É nesses instantes favorecidos que a aproximação das duas poéticas toma corpo e o encontro de vozes acontece, contrariando toda falsa e obsessiva idéia de fronteiras, também na dimensão da arte. A literatura tem esse poder, de fazer deslocar forças do interior delas mesmas, de modificar redes de alianças, de reassegurar interpelando as distâncias entre si. Promove, assim, a renegociação de territórios antes marcadamente históricos e políticos e o estabelecimento de novas relações entre as potências criadoras. O que culmina daí, sem nenhuma segurança estratégica ou imperativa, é essa nova palavra que nua, completamente exposta e em movimento, surge.

2.3 Martinica

A riqueza e a diversidade das obras citadas não destoam do cenário a partir do qual foram produzidas. A Martinica, hoje departamento francês ultramarino e terra natal dos dois autores, é uma ilha localizada no Arquipélago das Antilhas, situado no hemisfério norte, entre as Américas do norte e do sul. O arquipélago é composto pelas “Grandes Antilhas” - Cuba, Jamaica, Hispaniola (ilha compartilhada pelo Haiti e pela República Dominicana) e Porto Rico -, representantes da maioria populacional, e as “Pequenas Antilhas”, ilhas de origem vulcânica ou calcária que se estendem sob a forma de um arco, desde as Ilhas Virgens do leste de Porto Rico até Granada, ao sul.

Formado pelo cimo de duas cadeias de montanhas submersas, o arquipélago marca os limites do braço Atlântico, conhecido como o Mar do Caribe. A região também é chamada de Índias ocidentais. Lá, as temperaturas são geralmente altas. Isso ocorre por causa do seu típico vento nordeste. É a terra do sol, mas também a da chuva e é esse contraste de condições climáticas que confere um caráter todo especial às Antilhas, ou melhor, “ilhas das caraíbas” ou, ainda, “Ilhas do Açúcar”, como já foram chamadas durante os séculos XVII e XVIII. Seu solo fértil já produziu grandes riquezas para as nações europeias que as governaram.

A maioria dos habitantes são frutos da mestiçagem negra, branca e indígena. A miscigenação com o negro explica a complexão predominantemente marrom das pessoas do local. Os primeiros habitantes africanos foram trazidos para lá como escravos, pelos proprietários europeus das plantações. Alguns asiáticos também chegaram, a partir de meados do século XIX. Vieram na condição de trabalhadores contratados, mas viviam sob condição escrava. Foram trazidos principalmente para Trindade, conquistada pelos Ingleses em 1802.

A maioria dos povos das Antilhas vive, hoje, como nação soberana, como Cuba, Haiti, República Dominicana, Jamaica, Trindade e Tobago, Granada, Barbados, Dominica, Santa Lucia, São Vicente e Granadinas, Antigua e Barbuda e São Cristóvão-Nevis.

Quando descobriu a América, em 1492, Colombo procurava uma rota oeste para o Oriente, mas como os seus cálculos não foram tão precisos e o que ele encontrou foram os Arawaks, povo nativo e dócil que habitava a região. Hoje praticamente extinto, à exceção de alguns poucos descendentes localizados principalmente em Porto Rico, os arawaks são lembrados, além da história, pela literatura. Seus principais alimentos eram a mandioca e o milho.

Em sua segunda viagem, Colombo deparou-se com outro povo lá existente: os Caraíbas, na área das ilhas Windward e Leeward. Os Caraíbas eram um povo muito diferente, sobretudo pelo temperamento mais agressivo e pela formatação de suas cabeças no estilo caixa, moldado a partir da colocação de placas nas partes dianteira e traseira da cabeça. Eram descritos como um povo alto, de cabelos negros, longos e brilhantes e de cor predominantemente amarronzada. Os Caraíbas faziam incisões em suas bochechas e as pintavam de preto. Pintavam círculos pretos e brancos em torno de seus olhos e perfuravam os seus narizes, para fixar neles ossos de peixes e de outros animais. Confeccionavam e enfeitavam o corpo com ornamentos, como braceletes e tornozeleiras, aproveitando, muitas vezes, os dentes dos seus inimigos mortos. Os meninos aprendiam a utilizar o arco e flecha, instrumento com o qual deveriam caçar, a fim de se alimentarem.

Os Caraíbas foram considerados sanguinários e canibais. Tinham vindo da América do Sul, na direção do norte. Em suas conquistas territoriais mataram muitos homens brancos e índios. As mulheres e crianças das tribos inimigas eram mantidas como escravas. Quando se achavam em perigo, preferiam cometer o suicídio a se entregar aos inimigos. No final do século XVIII, os Caraíbas já estavam praticamente extintos.

A primeira nação européia a estabelecer colônia no continente americano, e por motivos óbvios, foi a espanhola. Mas o seu interesse centrou-se nas terras continentais, motivo pelo qual as Antilhas foram deixadas à mercê de outros povos, como os holandeses, ingleses e franceses. O desenvolvimento da região não ocorreu de maneira uniforme. Isso porque cada ilha era colonizada por uma nação. A Espanha, por exemplo, queria prata e ouro, o que era escasso nas Antilhas. Daí o fato de os espanhóis não terem reconhecido a devida importância dessas novas terras. Tanto assim que, imaginando

sobreviver em lugar considerado tão adverso, não hesitaram em tentar adaptá-lo à terra natal, com o plantio de trigo, cevada, cana-de-açúcar, laranjas, melões, limões e outros. Criaram também animais domésticos, incluindo gado, cabras, cavalos, e aves. Enquanto a ilha Hispaniola era valiosa para a Espanha, como centro administrativo, Havana, o era apenas como porto; assim como Puerto Rico a atraía pela localização, propícia para a construção de um forte e de um local de guarnição. O restante das ilhas foi desconsiderado.

Foi assim que navegadores franceses, holandeses e britânicos lançaram mão dessas novas oportunidades, sobretudo agrícolas. A Europa necessitava do açúcar. O solo e o clima das Antilhas eram propícios para tal. Havia, entretanto, uma dificuldade: os nativos já haviam sido exterminados e os brancos não conseguiam trabalhar nas plantações sob sol escaldante. Começa, assim, o tráfico de escravos negros do oeste africano, que conquistou o seu ápice durante o século XVIII. Vindos de diferentes tribos e regiões, os índios foram destituídos de sua língua e cultura. Mas, apesar da imposição da língua e da cultura colonizadora, lembranças da África já distante sobreviveram, em cada uma das diásporas, sobretudo nos aspectos ligados à religião. Os novos “Católicos Romanos, Metodistas ou Anglicanos” retiveram traços de seus mitos fundadores. O vodu²³ é a grande prova disso.

A escravidão não se deu de forma pacífica. As Antilhas foram o palco de inúmeras rebeliões escravas, principalmente durante todo o século XVIII. Para os colonos europeus, o maior problema era criado pelos mulatos, prole resultante da mistura de escravos e brancos, em geral livre e bem educada. Privilegiados, estes jovens viajavam para a metrópole, a fim de concluir os seus estudos. Em contato com a ideologia branco-ocidental, passavam a compreender melhor a prática colonialista, não mais como uma missão civilizadora, mas como mantenedora da riqueza e da superioridade dos brancos

²³ Ou vodu, de origem africana. Foi trazido pelos escravos e sobreviveu à incorporação de elementos da cultura dominante, como o batismo católico. No Haiti, o vodu tornou-se a religião oficial. Cultua antepassados e entidades conhecidas como “loas”. Parecido com o candomblé do Brasil, o vodu é marcado pela música, pela dança e por muita comida (em geral, sacrificam animais para a cerimônia). O hougan (líder homem) ou a mambo (líder mulher) conduz o ritual. Na cerimônia, os seus realizadores entram em transe e se dizem incorporados pelos “loas”, espíritos já conhecidos tradicionalmente como sendo bons ou maus, assim como, no Brasil, temos Exu.

em relação aos negros e índios, em relação à diferença. De volta à terra natal, os mulatos tornavam-se muitas vezes revolucionários, aliando-se às forças de independência, que já atuavam, por exemplo, no Haiti, a partir de 1791.

Com a Revolução Francesa, foi anunciado o fim da escravidão nas colônias, momento também em que os velhos latifundiários retornaram para a Europa, decepcionados com os resultados dos investimentos. Seus gerentes administravam bastante mal as propriedades estas foram vendidas num mercado em queda – novo desafio para os jovens descendentes marrons e negros. Desinteressada e tendo que se alinhar às novas exigências éticas, efervescentes em todo o mundo, a França descolonizou as suas últimas possessões caribenhas em 1946. As colônias da Martinica e de Guadalupe se transformaram, assim, em departamentos ultramarinos. Na época, a Espanha já havia perdido todas as colônias do Caribe.

A ilha da Martinica fica bem próxima das demais ilhas da região, que, como se vê, foram divididas muito mais pela colonização do que pelas suas configurações geográficas. A ilha tem o estatuto de região administrativa, assim como o têm Guadalupe, Réunion e a Guiana Francesa. Apesar de ser o menor departamento francês, a ilha foi o cenário de numerosas e inflamadas discussões políticas, sobretudo encabeçadas por Césaire, que culminaram, inclusive, na sua não independência, contrariamente ao que ocorreu com o Haiti, em 1804.

A Martinica ou “Juanakaera dos Caraíbas”, como era chamada, foi colonizada em 1635, a partir da chegada de Pierre Belain d’Esnambuc, aristocrata francês, à costa ocidental do norte. Lá, foi construído o primeiro forte, o Saint-Pierre, que deu origem à primeira colônia e à capital, arrasada pela grande erupção vulcânica de 1902, ocorrida na Montagne Pelée. Esta tragédia, muito citada na literatura, provocou a morte de mais de trinta mil pessoas e a evasão dos conquistadores para a direção do sul, que se instalaram em Fort-de-France, sua segunda capital. A ilha permaneceu como possessão francesa durante todo o período colonial, exceto por três breves ocupações estrangeiras, como a dos britânicos, de 1794 a 1815, época de grande crescimento comercial.

Ao desmatarem a vegetação local, para o cultivo da cana, os colonizadores deram início aos primeiros conflitos com os nativos, os Arawaks e os Caraíbas, povos ameríndios progressivamente eliminados ou obrigados a se refugiar no interior. Eles foram substituídos, até meados do século XVIII, pelos escravos trazidos do litoral africano, que efetivamente constituíram a mão-de-obra necessária ao desenvolvimento de culturas, como cana-de-açúcar, café, algodão, rum, cacau e tabaco. Foram eles também os deflagradores da língua crioula, em razão da mestiçagem de povos e culturas.

Em 1745, a Martinica já possuía aproximadamente 80.000 habitantes, dos quais 65.000 aproximadamente eram escravos. O primeiro restabelecimento da colonização francesa coincidiu com a decadência da cana e dos aristocratas e abriu espaço para o movimento abolicionista, dirigido por Victor Schoelcher, responsável, na época, pelo gabinete ministerial do ultramar francês. Na segunda guerra mundial, os nazistas invadiram Paris e também tomaram o sul e as colônias do governo de Vichy.

Em 1946, a Martinica tornou-se um departamento francês ultramarino. Em 27 de abril de 1848, Schoelcher aboliu a escravatura. Para compensar a perda dessa mão-de-obra, novos imigrantes das feitorias da Índia foram trazidos. Eram os *coolies*. Cerca de mil chineses também desembarcaram na ilha, no final do século XIX.

A Martinica é, dessa forma, um mosaico de diversidades étnicas e culturais produzido pela história. Aliada a essa diversidade, presente até hoje, está a sua variedade climática e geográfica. Apesar do seu tamanho reduzido (80 km de extensão e 30 km de largura), a ilha apresenta grandes paradoxos, como as terras queimadas do sul e a floresta tropical ao norte; a areia negra das praias da costa Atlântica, substituída, ao sul, pela marrom. É também o espaço onde calmas enseadas convivem com o mar agitado do oceano e as paisagens vulcânicas misturam-se, sem cerimônia, com as colinas cobertas de bananas e de cana-de-açúcar.

Desenhada por ciclones e incêndios, a Martinica foi o berço de muitos sonhos reprimidos, por tão intransponíveis que foram, também, as suas barreiras psicológicas. A

diáspora forçada fez desembarcar, para sempre, a diferença e, com ela, uma palavra híbrida, misto mais de servidão do que de resistência.

A natureza insular desse espaço geográfico agravou ainda mais a sensação de solidão. O mar operou como um verdadeiro cinturão da angústia, causada pelo rompimento da comunicação do homem com a sua terra natal. Uma angústia primeiramente real e, depois, imaginária (baseada no mito da origem africana perdida). O mar motivou a certeza da eterna separação, do abandono total, principalmente depois da descolonização.

Foi nesse mar de vazio, que a expressão, justificadamente instável e contraditória, procurou em vão ocupar o seu lugar. Uma tentativa de ocupação que se revelou ainda mais problemática, porque muitas vezes persistiu nas imagens construídas ou influenciadas pela ótica ocidental. Nessa perspectiva, situo o *Cahier d'un retour au pays natal*, de autoria de Césaire, de tom agressivamente defensivo.

2.4 Palavra negra, palavra mestiça

As investidas em favor do resgate identitário, iniciado pelo *marronnage*, pela oralidade dos contos e pelas práticas culturais, culminaram na expressão de uma consciência mais desenvolvida em favor da dignidade negra, que reproduziu, muitas vezes, o racismo e a intolerância branco-ocidental, ainda que pelo seu inverso. Nessa perspectiva, encontra-se Césaire. Fundador da *Négritude* - movimento que se inicia nos anos 30 do século passado, em favor do resgate da identidade e da dignidade negra -, Césaire conquistou rapidamente uma enorme quantidade de adeptos e, depois, uma grande quantidade de críticos, dentre eles autores antilhanos como Edouard Glissant, Raphaël Confiant, Jean Bernabé e Patrick Chamoiseau, seus discípulos.

Césaire foi acusado de essencialista, por utilizar, segundo os seus críticos, a antítese branca x negra para fomentar a consciência em favor do negro de toda a história da humanidade. A estratégia foi vista por muitos como racista, de ótica eurocêntrica e dominadora, que apenas invertia os valores, mas mantinha, no eixo da oposição, brancos e negros. Na contrapartida desse movimento, alguns conceitos foram criados, como *Crioulidade*, *Antilhanidade* e *Crioulização*.

Visando uma concepção unificada do povo antilhano, a Crioulidade apela para a consciência da diversidade em relação a sua etnia, que inclui não só os negros, mas os brancos nascidos nas colônias. Mas ao denunciar o falso monolingüismo e a pureza das raças, sem evidenciar, contudo, a mestiçagem, a Crioulidade acentua ainda mais as diferenças culturais e antropológicas, deparando-se com algumas barreiras, dentre elas, a da própria língua. Entretanto, a existência de uma matriz cultural fundamentada na plantação da cana e na escravidão faz persistir a idéia de um povo antilhano.

Segundo Raphaël Confiant, foi Édouard Glissant quem, ainda nos anos 60, primeiro explorou, e mais profundamente, esta questão, na busca de uma poética própria. Desde sempre atraído pela questão identitária, mas querendo ultrapassar as barreiras essencialistas criadas pela *Négritude*, Glissant desenvolve a idéia de uma “identidade regional”, a partir da observação dos traços comuns das várias culturas caribenhas.

Elabora, assim, o conceito de Antilhanidade, confirmando a existência de uma cultura crioula que, apesar de diversa e sem consciência de si mesma, possuiria “uma identidade própria”, porque habita, como ele mesmo diz, a paisagem remendada, delimitada pelo mar e, ao mesmo tempo, *prefácio de um continente*²⁴, ou a sua porta de entrada.

Dans ces espaces, l'oeil n'apprivoise pas les ruses et les finesses de la perspective; le regard porte d'un seul élan à l'à plat vertical et à un entassement rugueux du réel. (GLISSANT, 1996, p. 12)

Existe, portanto, um sujeito, um tempo e um espaço diferenciados que requerem um olhar também especial, uma vez que, ali, o real se mostra diferente, sob a forma de um amontoado enrugado, tosco, áspero de tanto sofrimento. Um sofrimento que não se consegue enxergar sem um maior refinamento da percepção, sem a consciência de que a palavra também é o testemunho do drama material e moral a que foi submetido o sujeito. Isolado do resto do mundo, por sua condição insular, esse sujeito resiste e se expõe ao mundo, mas nem todos conseguem vê-lo, face às vicissitudes dos destinos singulares. Dessa forma, o poeta também se inclui na comunidade, instalando-se na categoria humana ligada à história da dor, que ele trata de assumir com consciência e lucidez.

Por volta dos anos 80-90, é o próprio Glissant quem atualiza a noção de Antilhanidade. Afetado pelas idéias de Gilles Deleuze e Félix Guattari acerca da oposição raiz-rizoma e, também, pela migração e maior contato entre os povos, provocados pela globalização, o autor desenvolve o conceito de “Identidade-rizoma”, fundamentando-se no diverso, na aceitação do outro e das suas diferenças. A identidade passa a ser concebida não mais como regional, mas como múltipla e decorrente da relação com o outro, conceito articulador da *Poétique de la relation*²⁵. Segundo o autor, o resgate da identidade antilhana só é possível pela ruptura com a tradição baseada na filiação, com o discurso hegemônico do Ocidente, com o monolingüismo da identidade-raiz, que busca, no mesmo, a universalização do devir, desrespeitando, assim, as diferenças.

Et j'appelle Poétique de la Relation ce possible de l'imaginaire qui nous porte à concevoir la globalité insaisissable d'un tel Chaos-

²⁴ Vide *Créolisations dans la Caraïbe et les Amériques*. In : *Introduction à une poétique du divers*. 1996, p. 12.

²⁵ Paris: Gallimard, 1990.

monde, en même temps qu'il nous permet d'en relever quelque détail, et en particulier de chanter notre lieu, insondable et irréversible. L'imaginaire n'est pas le songe, ni évide de l'illusion... Tout est dans tout, sans se confondre par force. (GLISSANT, 1997, p. 22, o grifo é do autor)

Glissant lembra que, nas culturas ocidentais, o homem sempre foi concebido como ser absoluto nele mesmo e este mito gerou a *Poética do Ser* e uma série de consequências drásticas, que fundamentaram a noção da identidade baseada na raiz única, na filiação. O valor absoluto conferido ao “uno” trouxe, com ele, a crença em verdades absolutas, o sentimento de superioridade, a indiferença e intolerância em relação outro e a ambição de dominar. A escravidão é a grande prova dessa forma egoísta de poder, que contraria o pensamento pré-socrático e anula as possibilidades de uma relação do ser com o mundo, fundamento da *Poética da Relação*.

Dépasser l'ambition extatique de l'Un, c'est construire avec patience, sans renier l'éclat primordial, les paliers d'une connaissance qu'on sait enfin approchée. L'œuvre dans sa continuité trace cet itinéraire, par delà s'il se trouve les accidents plus ou moins vainqueurs qui en sont des jalons ou à la lettre des bornes : les livres. (GLISSANT, 1969, p. 11)

Em 1995, Glissant define as diferentes culturas como formas mestiças que se entrecruzam de maneira dinâmica num processo de Crioulização, onde interagem o cultural e o lingüístico. A identidade não mais se concentraria no ser, mas no “ser com”.

La pensée du métissage, de la valeur tremblante non pas seulement des métissages culturels mais, plus avant, des cultures de métissage, qui nous préservent peut-être des limites ou des intolérances qui nous guettent, et nous ouvriront de nouveaux espaces de relation. (GLISSANT, 1997, p. 15)

As poéticas de Glissant e de Césaire apontam para os limites e as intolerâncias exercidos sobre essa palavra que, em contrapartida, resiste e se renova por idéias mestiças, sendo capaz de denunciar o drama e, ao mesmo tempo, anunciar uma saída, contrariando, assim, a herança de um pensamento e de uma expressão francesa irremediavelmente marcada pela tentação do “Um”, que serviu, durante muito tempo, para coisificar as diferenças.

O pensamento voltado para o Um em seu caráter absoluto foi a base, num primeiro momento, do desejo de fixação, seja no lugar do outro ou naquele imaginado como sendo de si mesmo, e uma tendência que parece ter caracterizado os começos da escrita pós-colonial. As oposições e os valores conferidos à palavra dão prova dessa empreitada na direção do Bem e do Mal, do Negro e do Branco, do Ocidente e do Oriente, e, talvez por isso mesmo, denotem uma concentração maior no plano sócio-histórico e a expressão do coletivo. A sociedade, a história e a política estão aí imbricadas, comprometendo a enunciação com a urgência de um resgate identitário, que se torna ainda mais complexo, devido à condição plural de uma origem.

1492. Les Grands Découvreurs s'élancent sur L'Atlantique, à la recherche des Indes. Avec eux le poème commence. Tous ceux aussi, avant et après ce Jour Nouveau, qui ont connu leur rêve, en ont vécu ou en sont morts... Mais il ne faut anticiper sur l' Histoire : voici le port en fête... (GLISSANT, 1994, p. 129)

A obsessão por um lugar vai se diluindo à medida que a necessidade de identificação decresce e passa a se dispersar pelos vários momentos da escrita.

*En nommant les objets, c'est un monde enchanté, un monde de monstres, que je fais surgir sur la grisaille mal différenciée du monde; un monde de puissances que je somme, que j'invoque et que je convoque.
En les nommant, flore, faune, dans leur étrangeté, je participe à leur force ; je participe de leur force.* (CÉSAIRE, 1994, p. 5)

Esse mundo encantado, que Césaire constrói a partir da língua do outro, ainda está carregado de “Eu”. É um mundo de poder, que faz recuperar fauna e flora, através de uma força interior, própria de monstros em confronto; num ritmo de *prece* e de *injunção*, *mas* que se anuncia primeiramente pelo seu *ruído*.

Non pas l'œuvre tendue, sourde, monotone autant que la mer qu'on sculpte sans fin – mais des éclats, accordés à l'effervescence de la terre – et qui s'ouvrent au cœur, par dessus le souci et les affres, une stridence de plages – toujours démis, toujours repris, et hors d'achèvement ...premiers cris, rumeurs naïves, formes lassées – témoins, incommodes pourtant, de ce projet – qui, de se rencontrer imparfaits se trouvent solidaires parfaitement – et peuvent ici convaincre de s'arrêter à l'incertain – cela qui tremble, vacille et sans cesse devient – comme une terre qu'on ravage – épars. (GLISSANT, 1994, p. 9)

As tentativas dessa “territorialização” convocam, paradoxalmente, o novo e um primitivo carregado de tradições e mitos, ligando a palavra à ancestralidade, sobretudo a africana, e afirmando a existência como deportada e inserida, à força, num contexto impróprio. Constroem, assim, o mito de uma origem africana, mas fora do seu espaço e tempo, pelo cenário exótico de uma insularidade em desumanização.

J'ai vu la terre lointaine, ma lumière. Mais elle n'est qu'à ceux qui la fécondent ; en moi, et non pas moi en elle.

Les tribus guerroyèrent pour la garde du sel ; les nations lèvent pour apprendre la saveur. Que ceux qui ont houi la nuit boivent aussi à la fontaine de ce matin. – Une autre terre m'appelle.

C'est Afrique, et ce ne l'est pas. Elle me fut terre silencieuse. Ecoutez. Chacun danse, dans la justice de son corps et de sa voix, en l'honneur de l'éternel feu. (GLISSANT, 1994, p. 203)

A África desenhada por essa palavra que reconstitui laços e se liga a uma ancestralidade é aquela capaz de chamar e de ser ouvida porque, “mátria”, nutre e ilumina à distância, com a sua chama eterna de justiça. A insistência sobre a memória dá o sinal dessa falta de conformidade com o presente e confere ao eu enunciador o estatuto particular de sujeito-testemunho e porta-voz da história, indicando uma filiação há muito negligenciada, que busca, por meios próprios, o seu verdadeiro lugar no mundo, o seu espaço na dança.

A escrita, que se inscreve pelos traços de um passado nostálgico e de um presente em orfandade, que é cúmplice da África contra a Europa, estimula a consciência de uma essência negra que, apesar de se apresentar pela via da história, constitui o foco da poesia, pela promessa de uma união fundada no sofrimento e pela tentativa de reintegração da existência à total harmonia do cosmos. Nessa dupla articulação da expressão poética, também estão Damas, Césaire e Senghor, por exemplo.

Essa literatura ainda muito dependente do significante do outro reúne, entretanto, uma dimensão prospectiva, na medida em que anuncia a sua suposta especificidade ao mundo, fazendo-se reconhecer, ainda que pela ilusão de uma unidade de estilo e de forma próprios. É, também, no exercício dessa identificação com o outro que a palavra inquieta caminha, para regiões mais periféricas, mais marginais.

Ce qui est à moi, ces quelques milliers de mortiférés qui tournent en rond dans la calabasse d'une île... Et mon île non-clôture, sa claire audace debout à l'arrière de cette Polynésie, devant elle, la Guadeloupe fendue en deux de sa raie dorsale et de même misère que nous, Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois et dit qu'elle croyait à son humanité et la comique petite queue de la Floride où d'un nègre s'achève la strangulation, et l'Afrique gigantesquement chenilant jusqu'au pied hispanique de l'Europe, sa nudité où la mort fauche à larges andains. (CÉSAIRE, 1994, p. 23)

A palavra se configura, assim, numa expressão que “modaliza”, sob uma nova e transgressora ótica, a presença do negro no mundo. A evolução do seu discurso passa incontestavelmente por essa dimensão a princípio universal, nacional ou regional para chegar, depois, ao devir de uma perspectiva mais voltada para a relação.

Existem, evidentemente, regularidades simbólicas, temáticas e estilísticas distintas em cada um dos dois poetas. A palavra em Césaire, por exemplo, permaneceu, me parece, muito mais tempo presa à necessidade de uma denúncia do drama do que a de Glissant - consequência inevitável da sua própria cronologia. Sua expressão sugere uma maior dificuldade de se libertar das amarras deixadas pela escravidão, ao evidenciar inconsoláveis perdas, como a da identidade negra e a da relação entre os mundos visível e invisível - essência da cultura africana tida como primitiva. *“Le présent soudé au passé, est tout entier héritage de ce passé ; il ne renouvelle rien. C'est toujours le même présent et le même passé qui dure»* (LEVINAS, 1983, p. 27).

Esse passado « soldado no presente », ou esse presente que se rende ao passado, apontado por Lévinas, remete à questão da memória, marca inelutável de um tempo que não quer passar, que ficou como rastro, lutando pelo seu poder. Assim, como tensão irresoluta entre lembrança e esquecimento, a memória traz à tona uma palavra em ruínas que ainda opera como instrumento de dominação, tentando garantir o seu papel no futuro.

Esse insistente resgate do “Eu” inclui a coletividade e o restabelecimento da comunicação entre os vivos e os mortos, muitas vezes forjada pela elaboração de uma lembrança que presentifica família, casa, infância, rua e festas. Assim, a rememoração

realiza a necessidade de religião ou de re-ligação e aponta para a possibilidade de algo mais, a caminho de uma especificidade. “*Un souvenir – ce serait déjà une libération à l’égard de ce passé. Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s’éloigne ni s’estompe*» (LEVINAS, 1983, p. 27).

Lévinas parece sugerir que a ativação da memória é uma atividade complexa porque opera um duplo gesto, na medida em que consiste na repetição do mesmo, mas também na criação de algo que resiste a todo poder. A memória representa a lembrança do que existiu, mas também daquilo que teria potência para tal, porque, presente sob a forma de rastros e de ausências, o passado nos vem também como vazio, como possibilidade que se abre para o inusitado, no espaço do instante favorecido pela incerteza, pela dúvida.

A memória dá voz ao que era antes inaudível, àquilo que nasce de hiatos e faz com que o escritor crie, desconstruindo o tempo linear da história e das filiações legitimadas e mostrando, assim, que a resistência humana é original.

O desafio dessa nova palavra, ainda bastante tímida em Césaire, representa um desafio contra o tempo e a história: sair do universalizante sem ceder ao historicismo. Um desafio que, talvez, só possa ser ultrapassado pela consciência do caos: condição do sentido.

Muito embora ainda se observe a dinâmica da territorialização em Glissant, por exemplo, no personagem de Papa Longoué de *Le Quatrième Siècle*, é na poética de Césaire que ela parece vir revestida do seu colorido mais vibrante. É o que sugere Frantz Fanon, escritor, psiquiatra e político martinicano, em sua obra *Les Damnés de la terre* (Paris: Gallimard, 1991), quando se refere à Negritude e à construção traumática e engajada de um lirismo negro, de estilo nervoso, eruptivo e violento que mantém a afetividade, como ele mesmo diz, *à flor da pele* (FANON, 1991, p. 87).

Or, il (l' intellectuel colonisé) sent qu'il lui faut sortir de cette culture blanche, qu' il lui faut chercher ailleurs, n'importe où, et faute de trouver un aliment culturel à la mesure du panorama glorieux étalé par le dominateur, l'intellectuel colonisé très souvent va refluer sur des

positions passionnelles et développera une psychologie dominée par une sensibilité, une sensibilité, une susceptibilité exceptionnelles. [...] Ainsi s'explique suffisamment le style des intellectuels colonisés [...] Style heurté, fortement imagé... (FANON, 1991, p. 265 - 266)

Essa palavra, que surge do conflito entre duas forças, sugere igualmente uma nova significação do bem e do mal, pela manutenção e inversão dos traços caricaturais típicos da oposição. Assim, em sua essência performática, a poética traduz predominantemente a transferência dos valores estabelecidos pelo Ocidente. Nela permanece uma tese, sinalizando em favor de uma existência tensa, inquieta e ainda marcada pelo limite, que não sabe falar de outro lugar que não seja o do drama e dos seus efeitos. A recorrência de expressões como a «*foule qui ne sait pas faire foule, étrange foule, foule étrangement bavarde et muette, foule criarde qui passe à côté de son cri, ville inerte, ville plate-étalée*», observáveis, por exemplo, no *Cahier d'un retour au pays natal* (CÉSAIRE, 1994, p.10) não é por acaso e já revela esse momento estagnante da palavra. Na obra, Césaire desenvolve uma reflexão histórica, política, cultural e identitária, através do *grande grito negro* que promete encarar *os gritos brancos da morte branca* (CÉSAIRE, 1994, p.24) e abalar as estruturas imperialistas e colonialistas do mundo. O grande grito negro do *Cahier* é marcado por essa universalidade tão profunda e ruidosa que o torna comparável a uma verdadeira *arme miraculeuse*, expressão de Césaire lembrada por Patrick Chamoiseau no seu artigo *Dans la Pierre-Monde*²⁶, sob o qual encaminho esta reflexão.

Ao falar em nome de toda a “raça” negra, tentando, de forma violenta, resgatar a essência africana que não teria se perdido completamente, Césaire utiliza uma estética negro-africana que vive a pretensão de uma universalidade, de um projeto comum, como resposta dirigida ao mundo branco dominador, diferentemente de todo acontecimento que nos chega, segundo Levinas, “*sans que nous ayons absolument rien a priori, sans que nous puissions avoir le moindre projet.*” (LEVINAS, 1983, p. 63).

Na mesma perspectiva apontada por Lévinas, talvez já esteja a palavra em *Le Quatrième siècle* de Glissant, onde, de forma subliminar, o autor registra a sua crítica à

²⁶ <http://www.palli.ch/~kapeskreyo/index.php>, consultado em junho de 2008.

Negritude. Nos anos 50, Glissant começava a escrever os seus primeiros textos, nos quais o negro deixava de ser o centro, para dar lugar ao antilhano resultante da diversidade das culturas, base para a nova poética baseada na relação e não mais na essência. Nessa nova poética, o discurso se constrói multifacetado e reúne elementos considerados antagônicos. Isso gera incongruências e traz a opacidade. E esse direito à opacidade é particularmente visível em *Le quatrième siècle*, no qual as várias vozes compõem uma narrativa fragmentada. No romance, Glissant propõe recontar toda a História da Martinica, pela voz de um velho feiticeiro das florestas e de um adolescente descendente de escravos, que também são personagens de *La Lézarde*. É, aliás, o que pensa e expressa Dominique Chancé, em sua obra *Édouard Glissant, un "traité du déparler"*, onde afirma que a fórmula dessa "outra coisa" é *bem vaga*, mas poderia ser uma crítica à Negritude, em favor de um sentimento mais caribenho²⁷.

Papa Langoué est mort, dit Mathieu avec rage. Tant pis ! Il a duré le bougre. La vieille Afrique s'en va. Vive papa Langoué. Il y a autre chose ! C'était là son tort. Il ne savait pas qu'il y a autre chose.
(GLISSANT, 1964, p. 233)

A palavra de Glissant parece se afastar da expressão mais agressiva que, pelo seu caráter de afirmação, visa a libertação do "Eu", mas de forma excludente. A Negritude confina-se, assim, num projeto que desconhece ou não atenta, como lembra Chamoiseau, e por uma obviedade cronológica, o fenômeno que se conhece, hoje, por criouliização, já descrito por Glissant, em *Intention Poétique*:

Ce cri poétique de la conscience commençante est aussi le cri d'une conscience excluante. C'est-à-dire que l'épique traditionnel rassemble tout ce qui constitue la communauté et en exclue tout ce qui n'est pas la communauté (GLISSANT, 1996, p. 35).

No seu artigo, Chamoiseau reafirma que a Negritude talvez não tenha mesmo podido considerar o efeito maior e principal do drama: o *gouffre*, expressão recorrente em Glissant, que desconstrói a ideia de uma África deportada e forçada a sobreviver numa terra estranha. Segundo Chamoiseau, o *gouffre*, que remete primeiramente ao convés do navio negreiro, não é simplesmente o espaço temporário da tortura, mas, também, da

²⁷ CHANCÉ, Dominique. *Édouard Glissant : Un « traité du déparler »* Paris: Éditions Karthala, 2002, p. 39.

necessidade emergente de uma construção real e simbólica, pela apreensão de uma nova forma de existência, desta vez, nas desconhecidas plantações insulares.

Ao aproximar-se de um *néant* (um vazio), o *gouffre* representa a ameaça do próprio retorno à ausência do seu involuntário esvaziamento. Esse algo esvaecido no convés perde quase que totalmente o seu fundamento, a sua visão de mundo, e, ainda mais: a sua capacidade de criar novas convicções, já que a comunicação com os deuses está rompida. Nada resta, senão uma espécie de aniquilação espiritual e simbólica. O *gouffre* é, pois, muito pior do que o precipício. Ele precipita e realiza a morte de um ser já despossuído da sua essência e de toda “arma milagrosa”.

Entretanto, para Chamoiseau, o *gouffre* traz consigo, além de destruição e angústia, a possibilidade de construção de um novo povo, em condições inéditas, através de uma palavra inclusiva que reconhece o drama e a necessidade de um renascimento também do mundo branco colonizador, igualmente deportado de sua terra e de sua cultura natais.

É dessa forma que Glissant parece avançar no processo de legitimação da palavra antilhana, pois, muito embora retorne ao passado, numa expressão que ainda se inquieta com o crime cometido contra a humanidade, seu olhar volta-se, agora, para um futuro, operado pela consciência de que é impossível reconstituir o tempo perdido. Deixa entrever, assim, um sentimento menos parcial e mais criativo frente à existência, visão que provavelmente também alimenta *Moi, Laminaire...*, obra em que Césaire parece dar o seu grande salto poético na direção de um devir, para além do drama.

Menos amarga, a palavra de Glissant muitas vezes circula pelos limites de uma Antilhanidade, inventariando a cultura crioula nascida daquelas plantações e caracterizada pela insularidade, pela mestiçagem e pela primazia da oralidade (herança africana, mas, também, estratégia fundamental frente à carência comunicativa causada pelo contato abrupto de várias línguas).

A oralidade marca a concepção literária em Glissant, porque é capaz de reunir a heterogeneidade e estabelecer o nós - estrutura da relação. Para Glissant, a “escrita é o

traço universal do Mesmo, lá onde o oral seria o gesto organizado do Diverso”²⁸. Segundo o autor, o homem ocidental ficou muito tempo distante dele mesmo, quando aderiu a um universal que não considerou, de fato, a sua totalidade, ou todas as partes que constituem a humanidade, inclusive os “abîmés”²⁹.

« L’universel » qu’il promut s’en trouva si abstrait, idéal, dans la conception qu’on s’en fit et l’expression qu’en on donna, - qu’il devint possible de le confondre avec n’importe quelle valeur particulière, pourvu que celle-ci fût audacieuse à interdire qu’on la mît en question...les poètes souffrirent et exprimèrent en générosité cet écart, que les idéologies ou les systèmes tendirent à nier ou à masquer (GLISSANT, 1969, p. 27).

Glissant complementa dizendo que o homem do Ocidente acreditou “viver a vida do mundo” e, no entanto, estava reduzindo-a, pela confecção de uma realidade ideal, mas excludente dele mesmo. Dessa forma, essa nova palavra diaspórica parece ter construído o seu espaço de enunciação, não mais pela insistência de uma fixidez, mas pela emissão de uma nova voz que expressa a dúvida e não mais a afirmação, pois esse “Eu” africano, muitas vezes reverenciado, já teria desaparecido há muito, no turbilhão da sua coisificação.

A palavra em Glissant ultrapassa a objetividade e a transparência do grito, para se localizar, a partir do navio negreiro, no espaço da opacidade e da errância, avizinhandose da idéia do Diverso. As descrições feitas em *La Lézarde* parecem demonstrar isso, em razão da variedade de elementos e de sensações. Fortemente militante, o romance retrata a juventude antilhana que luta por uma identidade. Contra a dominação da cultura francesa, a juventude alia amizade e amor, um amor que reúne e opõe, ao mesmo tempo, os personagens e a paisagem. O rio determina o romance, não só do ponto de vista geográfico, mas também do simbólico. A montanha e o oceano reconstituem a lembrança do tráfico. Os personagens confrontam-se e seguem, paradoxalmente, os mesmos

²⁸ Glissant In: <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/comentarios18.ht>CESAIRE, 1994. Consulta em julho de 2008.

²⁹ Os que se encontram no abismo, ou à margem, como, por exemplo, os excluídos de toda ordem: homossexuais, mulheres, negros... diferenças que começaram a ser negativamente apontadas desde as suas descobertas e, por outro lado, desconstruídas por vários autores, a começar, talvez, por Michel Eyquem de Montaigne, pensador e ensaísta francês do século XVI, autor da obra *Les Essais*.

caminhos. São destinos que se entrecruzam num mesmo movimento, que oscila entre reconciliação e afrontamento. A rivalidade entre Thaël e Mathieu é exemplo disso.

Glissant parece querer mostrar que é preciso ultrapassar a rivalidade para reencontrar o equilíbrio, um trabalho que requer o recurso do passado e a estratégia do presente. Todos os dois personagens, já distantes das suas inquietações iniciais, estão tentando sobreviver, pela adoção de escolhas diferentes.

A opacidade, segundo Glissant, está presente em todos os níveis. Ela se acumula no discurso, como elemento que, extraído da comunicação oral, resiste às regras de coerência e clareza próprias da escrita do Ocidente, concebida como padrão. A opacidade é fruto do contato das diversas culturas ou da presença desse outro na língua. Mas compreender a diferença implica aceitar a própria singularidade em hibridez, aceitar as várias facetas que nos constituem e irremediavelmente habitam em nós.

A opacidade na escrita marca, assim, a consciência da diversidade e constitui uma poética fundada na “relação”, que evidencia, dentre outros aspectos, o confronto inevitável das particularidades de cada história, das especificidades de um “Todo-mundo” em confronto, de um todo-mundo caótico, que tenta convalescer do drama. Nele, a totalidade não é pensada na sua forma absoluta, mas como um cenário que se refaz constantemente pela diferença.

Assim, longe de ser apenas a expressão do passado em busca de uma identidade perdida, ou a apropriação de um lugar no presente, essa palavra pós-colonial também se revela por uma trajetória outra, movida ainda pelo sonho de uma unidade e de uma harmonia total, dessa vez, entre universos simbólicos diferentes. A poesia aspira à síntese de um *Tout-Monde*, pela consciência ainda maior de si e do outro, pela interação das culturas em vivência, “pela presença das línguas do mundo na prática da própria língua, ou seja, na aventura de um multilingüismo” (GLISSANT, 1996, p.51).

A escrita consciente de sua impotência apela, então, para o contato entre as línguas e as etnias encontradas nesse espaço e tempo caóticos. Depara-se, assim, com as diversidades negra, branca, asiática, enfim, com todos os atores da colonização, com os

quais terá que passar a conviver, inevitavelmente, “numa dinâmica de opressão e resistência”, como bem assinala Chamoiseau. É quando a palavra se situa numa posição mais marginal, de onde pode entrever o outro e se afetar pela sua presença. Marca, assim, o que defino como segundo momento poético, realizando-se pelo acolhimento e pela apropriação desse outro, isto é, afirmando-se em heterogeneidade, por uma existência híbrida que não é mais capaz de se fixar num espaço determinado, porque já perdeu as referências da vida solitária, isto é, da vida apenas de si mesma. “J’ai le sentiment que j’ai perdu quelque chose:/ une clé la clé/ ou que je suis quelque chose de perdu/ rejeté, forjeté... » (CESAIRE, 1994, p. 408). E, na dialética da existência prevista por Levinas,

Il s’agit d’affirmer que l’être n’est pas une notion vide, qu’il a sa dialectique propre et que des notions como la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique... Nous y trouvons une invitation à dépasser la définition de la solitude par la socialité... C’est, ainsi, une association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d’un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n’est pas la relation du face à face. (LEVINAS, 1983, p.19)

Entretanto, essa escrita marcada pelo outro não consegue resolver a solidão, porque quando acolhe o outro, elimina a dualidade. O outro, absorvido pelo eu, deixa de existir e o que se tem é tão e apenas um eu.

En remontant ainsi à la racine de la solitude, nous espérons entrevoir en quoi cette solitude peut être dépassée. Disons tout de suite ce que ce dépassement ne sera pas. Il ne sera pas une connaissance, car par la connaissance l’objet, qu’on le veuille ou non, est absorbé par le sujet et la dualité disparaît. Il ne sera pas une extase, car dans l’extase, le sujet s’absorbe dans l’objet et se retrouve dans son unité. Tous ces rapports aboutissent à la disparition de l’autre. (LEVINAS, 1983, p. 19)

Insatisfeita, a existência empreende, então, um movimento outro, na direção de ser em diferença, não mais pela associação que promove a fusão, mas por um diálogo marcado pela heterogeneidade. É quando a escrita extrapola os seus próprios limites e traz à cena uma nova versão poética, através de uma palavra móvel, de estilo flexível, como a *argila* que, remodelada por Glissant, *à nouveau remue* (GLISSANT, 1994, p. 57), ou flutuante, como uma *algue laminaire* (CESAIRE, 1994, p. 415), capaz de, em deriva, apontar para um devir descontínuo, também de impossível significação estável e própria

de uma existência que perde, enfim, o seu endereço, a sua lógica, na obscuridade de um dizer sugestivo. A palavra ultrapassa, assim, a sua própria instância, se configurando numa espécie de não-eu que defino como terceiro momento de uma existência reinvestida e direcionada, agora, para fora de si mesma, em nome não mais de uma identidade ou de uma apropriação plácida do outro, mas de um diálogo com a alteridade, não previsível, incomensurável. Um diálogo que transforma o grito em palavra e que não constitui

Ni extase où le Même s'absorbe dans l'Autre ni savoir où l'Autre appartient au Même- relation sans relation, désir inassouissable ou proximité de l' Infini...Idée qui devrait rendre possible la notion du couple comme distincte de toute dualité purement numérique, la notion de socialité à deux... (LEVINAS, 1983, p. 13-14).

A voz captada no instante em que se torna possível a relação com o outro é aquela que diz “Eu” já sendo não-eu e não-outro, pela expressão de uma subjetividade “sem sujeito”, que se aproxima, em outras palavras, de uma expressão menos “egoísta”, que incita não mais a conjunção de uma fala, mas a experiência de uma comunicação aberta que expressa a liberdade do pensamento e possibilita uma ação mais efetiva em favor de um mundo mais justo, onde o existir esteja, de fato, comprometido com o respeito pelo próximo e com a única certeza de que existem múltiplas verdades ou versões para a existência e que todas elas têm, como diz Glissant, *o seu direito à opacidade*. O poema a seguir indica algumas características dessa voz:

*À la source déracinée des temps une eau exhorte cette
face,
sillonne aux orbites,
délace l'œil et le ravit, ouvre les âges les confond, mêle
les estropiés au vent salé pourvoyeur de sang, dénombre
en un dahlia tant de supplices consentis, lève au palan
des rocs tout un passé de limons gourds
(arme en poète un pilleur de troupeaux)
et coule entre les sables désolés. (GLISSANT, 1994, p. 436)*

O movimento empreendido pela palavra direciona a existência para a diferença que, na fonte desenraizada dos tempos, exorta faces, desenlaça olhares, refaz e confunde idades, escorrendo por entre as areias desoladas de um outro. Habita, de forma imprevisível, vários lugares, ou “places de passages, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (HALL,

2003, p. 35). Escorrer significa não se fixar em lugar nenhum, significa ser e mudar, a cada instante, ao menos pela via do simbólico. Ser por entre as areias é ser com, mas sem se confundir. É uma espécie de ser em Crioulização, como comenta Chamoiseau.

Comme l'a proposé Glissant, je ne me définis pas en opposition à toi mais dans ce mouvement où je rentre en relation avec toi; ce mouvement où je me change en échangeant avec toi sans rien perdre de ce que je suis. C'est par ma capacité relationnelle aux autres que je construis ma définition de moi-même, et cela ne me détruit pas pour une raison essentielle: c'est qu'il faut introduire le changement comme principe vertébral des identités neuves. Elles ne seront plus stables mais à la fois fluides et permanentes, comme ces fleuves qui vont sans cesse en demeurant ce qu'ils sont dans une transformation inarrêtable. Les identités nouvelles vont de tous temps se situer dans la dynamique de la Créolisation. Dans l'actuelle mondialisation, les immigrations, les présences, les rencontres, les déplacements, les communications, font que tous les peuples savent que les autres peuples existent, que leurs langues et leurs cultures ne sont pas inférieures, et sont touchés par les présences des autres. Le Divers entre en contact de manière massive et accélérée comme dans la plantation esclavagiste et coloniale. Le monde va en créolisation. C'est la Créolisation qui fait que le conte va produire non pas un Territoire, mais un Lieu. Le Lieu est diversité, le Territoire est armé d'unicités... Je ne peux vivre le monde qu'à partir de mon Lieu, c'est à dire ancré dans la diversité de mon espace, et non de manière incolore, inodore, sans saveur. Nous refusons cette citoyenneté évanescence au monde qui est une désertion du Lieu. Quand il est dépourvu d'un Lieu, le citoyen du monde est un zombi, au mieux un ectoplasme. La vraie citoyenneté au monde est la multi-citoyenneté dans de multiples Lieux. (CHAMOISEAU, 2008³⁰, o grifo é do autor)

³⁰ In: <http://www.palli.ch/~kapeskreyo/index.php>

3. Uma subjetividade outra

3.1 As construções e as ruínas do sujeito

Ainda há muito para se discutir sobre o sujeito, sobretudo no que se refere a sua presença em enunciação na escrita literária. Em sua tese sob a orientação de Jean-Luc Nancy, Gérard Bailhache³¹, aponta que, para pensar a alteridade, é preciso analisar o estatuto do sujeito, incluindo dados referentes ao seu nascimento histórico, a sua dimensão ética e metafísica, aos seus paradoxos e a sua falência. É sob essa perspectiva que Bailhache aciona o pensamento de Blanchot, inscrito na obra *Qui? in Après le sujet qui vient*³², publicada em 1989:

Oui, la question du sujet reste encore la question de la question. Le je du cogito, le je transcendantal de Husserl, le je romantique de la subjectivité, la Jemeinigkeit de Heidegger, et même la contestation généalogique de Nietzsche sont des réponses qui laissent ouverte la question. Le moi sans moi que j'évoque quelquefois n'est qu'une figure évanescence. Le lieu vide ne peut nous satisfaire. Poser la question est déjà difficile, mais nécessaire. (BLANCHOT apud BAILHACHE, 1994, p.5)

Assim, a palavra de Blanchot nos convida a olhar, ainda mais de perto, para esta trajetória de construções, ruínas e ultrapassagens que apontam, primeiramente, para um sujeito nascido da assimilação de uma Verdade exterior (a verdade branco-ocidental), que se decepciona com as antigas crenças e apela em favor de uma consciência maior acerca do negro colonizado, reinventando verdades, criando mitos e afirmando, dessa maneira, a sua participação na história da humanidade. Mas ainda o faz sob a ótica imposta pelo colonizador, ao colocar-se na posição vitimizada e coisificada de uma existência que, inerte, ainda é dominada pelo outro, numa espécie de servidão voluntária.

O colonizado consegue, assim, reproduzir apenas a antítese da oposição branco-negra, pela simples inversão dos seus valores. A descrição do sofrimento causado pela

³¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Strasbourg e autor da obra *Le sujet chez Emmanuel Levinas, fragilité et subjectivité*. Paris : Puf, 1994.

³² BLANCHOT, Maurice. In : *Cahiers confrontation*. Revista. Paris : Aubier-Montaigne, 1989, n. 20, pp 49-51.

escravidão, encontrada, por exemplo, em *Poèmes Complets* de Glissant, dá pistas dessa incontestável proximidade com a história, talvez no mesmo movimento daquela que se desenhou no *Cahier d' un retour au pays natal*, de Aimé Césaire.

Or je suis dans l'histoire jusqu'à la moindre moelle. Séculairement installé: en ce midi que je disais fort comme l'ignorance: elle roule en moi ces graviers. J'attends, mangeaison du poème, les roses oui...
(GLISSANT, 1994, p.27)

O sujeito da enunciação confessa ter estado preso, por muito tempo, à história de um passado, na ignorância. No entanto, é desta mesma posição que ele se instala na escrita, fazendo entrelaçar o plano real com o da composição. Seu discurso não consegue realizar um descolamento do drama e dos seus efeitos, porque esse *midi* sempre retorna, para marcar o que “*je*” *disais fort* e a continuidade de um eu à espera que o poema possa digerir “...Les nègres non pas tués incinérés décapités mais lynchés”. “*je circule dans les houilles/ Ma force plaquée aux forces!*” (GLISSANT, 1994, p. 27).

Essa escrita ainda se fecha não só para uma arte mais livre, como também para uma compreensão maior da própria realidade. Elimina, assim, as possibilidades do sujeito de conhecer melhor a si mesmo e ao outro, uma vez que a ficção pode, antes de tudo, ser pensada como o germe de um pensamento que se abre para o não efetivo, rumo a outra dimensão de amplitude e direção infinitas, ao ser capaz de transformar em elemento essencial do discurso, até mesmo o que estaria fora dele. A propósito, não foi por acaso que Aristóteles atribuiu, à ficção, um poder superior ao da própria história. Nesse sentido, o fictício operaria um deslocamento de dentro para colher o fora, reconfigurando as fronteiras entre o “ser” e o “não ser”, entre o falso e o verdadeiro, entre o adjetivo e o substancial, relativizando verdades.

E, assim, muito próxima do plano da realidade e ainda ancorada num pensamento binário e ocidental, que opõe bem e mal, negativo e positivo, branco e negro, a escrita da Negritude caminha, buscando o seu reconhecimento como arte genuína. Sem romper as barreiras, a escrita acaba reproduzindo os limites impostos pela ótica colonizadora, através de uma palavra bem distante da expressão do subjetivo que aqui se deseja contemplar.

Essa voz que se afirma no discurso pelas parapraxias³³, pelas repetições, pelos jogos de palavras, pelo excesso e até mesmo pelo silêncio, causando um grande efeito estético, ainda se limita, entretanto, ao próprio poder e, com isso, afasta-se dessa linguagem de dimensão infinita, que multiplica a liberdade e, paradoxalmente, o risco de uma total perda de sentido, quando ultrapassa o limite máximo da ambigüidade, causada pelo desprendimento do real e que mantém a estranha e apaixonante sensação de fantasia e de verdade.

Instaura-se, nesse sentido, um jogo de poder, no qual a ficção luta para ocupar um lugar e operar contrariamente a toda forma de soberania histórica, através de uma incessante negociação. E é pela vulnerabilidade do real que a poesia invade a cena, assumindo o processo de compreensão da “realidade” que, ela também, não passa de uma farsa, porque se constrói, da mesma forma, a partir de um único ponto de vista. No caso do universo diaspórico, a realidade é duplamente forjada, constituindo-se no ponto de vista de um ponto de vista construído e transmitido pelo colonizador.

A palavra em Glissant vem marcar esse momento de negociação, através do qual a ficção pede passagem à história, pelo encantamento produzido na descrição cronológica do drama. O poeta traz à tona o passado, na morte piedosamente rememorada pela imagem de uma ilha que sobre si, ou sobre sua história, se suicida. Aquilo que já não é mais existência passa a viver de palavras derivadas, necessitando, no entanto, de palavras que durem, para se restituir. A morte retorna, assim, como possibilidade de vida, de busca de um novo céu e horizonte, nesse presente de desolação. O não-ser passa a representar a esperança de existir, a mudança, desconstruindo toda lógica anterior.

*Et parmi les chants de midi
Ravinés de sueurs triomphales
Sur un cheval vient à passer
La mort demain la Pitié*

³³ Termo utilizado por Freud para designar o que irrompe no discurso, em lugar da palavra eleita pela consciência, sejam esquecimentos, repetições ou atos falhos. A palavra que vem da consciência está em consonância com as exigências do social, enquanto que aquela que surge sem qualquer controle ou programação anterior é a expressa pela subjetividade, que sempre surpreende, por não ser lógica, precisa e conveniente. Revela muito pouco do seu sentido e parece absurda à primeira vista. É a palavra afetada pelo desejo e que expressa verdadeiramente o eu.

*L'île entière est une pitié
Qui sur soi-même se suicide
Dans ces amas d'argiles ruées
Ô la terre avance ses vierges*

*Apitoyée cette île et pitoyable
Elle vit de mots dérivés
Comme un halo de naufragés
A la rencontre des rochers*

*Elle a besoin de mots qui durent
Et font le ciel et l' horizon
Plus brouillés que les yeux de femmes
Plus nets que regards d' homme seul*

(GLISSANT, 1994, p.63)

O pedido de licença à história, que aqui se sugere com um sentido libertador, se dá através de uma palavra interrogativa, em constante confronto consigo mesma, ao ensaiar saídas que fazem corpo e destroem o que, antes, era tudo, confrontando-se, assim, com a própria morte ou com a possibilidade de ser inexistente e atemporal.

Mas esse novo tempo, que é da ordem de uma indeterminação, é sempre ameaçador, porque não possui as seduções míticas, teológicas ou sistematizadas da história. Desvincula-se, pois, de antigos compromissos, instalando-se no espaço em que não há saber adquirido e que tudo está por fazer-se. Como presença real, está apenas a tentativa, ou uma promessa que, não por acaso, opera como recusa de ser Verdade. Uma tentativa que opera tão somente a sua singularidade ou como a provisoriedade do seu instante e nada mais.

Sem nome e sem o fundamento que prevê apenas uma única forma de engajamento com o mundo e o diálogo idêntico a si própria, essa palavra traça a trajetória de uma aventura diferente, reconhecendo, já deslocada da história, o tempo como abismo. Instala-se, assim, no sem ser do tempo, ou no vazio do sem fim, no infinito.

Durante toda a sua obra, Jacques Derrida³⁴ nos mostrou a sua grande inquietação em relação à linguagem e, mais especificamente, àquela que não se presta ao papel de ser a marca de uma época e é, quase sempre, colocada numa posição de menos valia. Para o

³⁴ In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979.

filósofo, é preciso pensar na história como originária da linguagem e não como o seu inverso, pois, segundo ele, o pensamento que tende à indistinção das diferentes formas de linguagem é uma forma de violência e um retorno ao estruturalismo, por desconsiderar a imaginação, o sentido e, por extensão, a palavra poética. Segundo o filósofo, a escrita, ao contrário, se constrói por traços e por espaçamentos delineados entre os signos, engendrando, assim, diferenças, no horizonte tradicionalmente temporal e histórico.

Nessa perspectiva, a obra de arte deixa de ser entendida apenas como a expressão do passado. Sua técnica consiste em fazer a passagem da experiência ao texto, como uma espécie de reflexo. Hoje, a criação ocupa lugar de destaque, pois, querendo ser acima de toda novidade, a palavra não é mais a expressão do mundo, mas a sua produção.

A saída criativa pela arte, já preconizada por Freud, justifica a busca desse outro lugar, onde, do nada, tudo pode aparecer. Em Derrida a escrita é sempre um *ato inaugural* que se dá por *precipitação*. Sendo assim, o sentido não estaria nem antes nem depois da escrita. Ele diz também que esquemas e pré-determinações de espaços e tempos enfraquecem a força e o sentido, neutralizando-os. A estrutura, na visão de Derrida, é sempre uma ameaça ao sentido e à cultura.

O recurso à concepção derridiana de pensamento talvez explique essa primeira tentativa de libertação da palavra que, apesar de se inscrever a partir de traços surrealistas e da disposição de se realizar como resistência (novidade), ainda encontra-se fixada aos elementos de um passado longínquo ou que, por vezes, nunca existiu. Ao denunciar a morte e o silêncio de toda uma coletividade, se interrompe, muitas vezes, a comunicação com o outro, segundo Glissant, base da própria existência.

A escrita marcada pela emoção apresenta, também, um caráter moral e cívico, ao invocar a atenção para questões que colocam em jogo valores como dignidade, honra e respeito. Daí, a abundância de interrogações incitando à reflexão, sacudindo a consciência, caminho possível para uma atitude menos passiva diante dos acontecimentos que envolvem a própria vida. Esse movimento dá pistas de um difícil deslocamento da

realidade. A interpelação em Glissant tenta atingir a cristalização causada pelo real, em favor de uma reação operada através da palavra.

Cette argile à nouveau remue! Serait-ce que l'oiseau guide le ciel vers une source ? Serait-ce, très lointaine, l'embarquement des rives de la neige vers une foule incendiée ? Ou le coeur, est-ce le coeur, agité comme une gare de populations végétales, qui fume sur la ville sa suée de terres, son ressac tumultueux ? Nul n'avoue, nul ne peut, que cette enfance soit la vieille d'un bivouac. Lui ne craint plus le sentiment (de dire « je » dans cette terre), mais l'emblave et l'ensemence. Et vous, à peine devinant tout ce remous d'étoiles et de lierres, profuse en ce langage, indifférente et soudain calme dans le fruit, faites mystère ainsi que lui de ce silence où bruit la ville. (GLISSANT, 1994, p. 57)

Mas, ao mesmo tempo em que interroga, incitando uma autonomia e um movimento próprios, esse eu enunciador responde, traçando estratégias, indicando direções, utilizando as táticas absorvidas pela assimilação, num movimento solitário do ser em si que não acolhe o outro. O uso dos verbos no modo imperativo atesta o desejo de impulsionar essa multidão que, desprovida de toda energia, permanece calma e tranqüila “*comme une baie!*” (GLISSANT, 1994, p. 57).

Durant que vous dormez dans cette plaine, le souvenir encourt les tournolements de l'arbre, et plus haut son sang. Toute prose devient feuille et accumule dans l'obscur ses éblouies. Faites-le feuille de vos mains, faites-le prose de l'obscur, et l'ébloui de vos brisures... faites-le flamboyance de l'indécis... (GLISSANT, 1994, p. 58)

Césaire parece, da mesma forma, instruir um possível caminho para o resgate da identidade, no poema *Paroles d'îles, pour saluer Edouard Maunick*, quando diz:

*Si nous voulons réappareiller l'abeille dans les campêchiers du sang
Si nous voulons désentraver les mares et les jacinthes d'eau
Si nous voulons réfuter les crabes escaladeurs d'arbres et dévoreurs
de feuilles
Si nous voulons transformer la rouille et la poussière des rêves en
avalanche d'aube
Qu'es-tu...
Toi qui comprend ce que disent les îles
Et qu'elles se communiquent dans la marge des mers et
dans le dos des terres dans leur jargon secret d'algues
Et d'oiseaux
Qu'es-tu comparse du feu et du flux et du souffle (CESAIRE, 1994, p.
508)*

A escrita hesita, assim, entre o eu e o outro, entre o desejo de ser unicamente o seu próprio modelo e a representação historizável do drama sob um determinado ponto de vista. A palavra se localiza entre a autoridade soberana de um eu que se imagina pleno, porque é capaz de apreender e alinhar passado, presente e futuro, e a missão de um eutestemunho, que reativa a memória para algo não ser esquecido. De todo modo, é palavra revestida de domínio ou de proteção, circunscrita nela mesma, sob um referencial de verdade sempre localizável no passado (imaginário construído), apontando para algo que precisa ser empreendido e demarcado no presente (fechamento em si, identidade), pois esse tempo referido é distante e constituído de matéria fictícia, remetendo a algo que não existe mais ou que nunca existiu, pelo menos como tal, de fato. O que se empreende é a perpetuação de uma Verdade ou a construção do seu simulacro, que não prevê o outro, mas a presença em si do mesmo, na contramão da alteridade.

Para Lacan, a alteridade é aquilo que é estranho ao sujeito e só pode ser localizável onde a estrutura cessa e algo mais começa, para se opor a ela. Toda reação tem que prever esse duplo gesto, porque não existe “um” enquanto não houver outro.

*Ainsi je fus, colonie d'enfants martyrs de chiens trouvés
des squales non convertis. Ô la souffrance, ce battement
du vent dans les rues. La pauvreté est ignorance de la
terre, l'imaginé est passion.
Mais nul crépitement, nul soleil, depuis que la seule
bouche ouverte de l'homme attend. Passons à d'autres
continents.
Pierre vibrée
Homme saccagé vif, labour
Orage maculé ô
pour toi je suis sang, merveilleux calice Racines, racines,
je n'en finirai pas de tirer sur vos mamelles fécondes.
Le feu choisit cette vague que je croyais la dernière
pour me cerner à son tour. (GLISSANT, 1994, p.28-29)*

Assim, essa palavra solitária e solidária que descreve a Martinica tentando desmistificar o exotismo das Antilhas pela pintura da sua inversa miséria, parece mesmo incorporar a missão de ser a *porta-voz des malheurs qui n'ont point de bouche*” (CESAIRE, 1994, p.21) e revela uma escrita marcada por antíteses e pela passagem perversa do outro, na ilha lastimável de uma gente passiva ou, como diz Césaire, “*d'une foule qui ne sait pas faire foule*” (CESAIRE, 1994, p.11), que se deixa abater. Náufraga,

completamente muda, à deriva. A escrita que busca a segurança do rochedo e o fim da deriva também em Glissant revela uma existência ansiosa por proteção e domínio que marca o início de toda vida, através da dependência do um em relação ao outro, ou melhor, ao significante do outro, numa espécie de reação decepcionada frente à percepção de que o “eu” não é o todo, porque fantasiosa sempre foi a sua circunscrição, nos lapsos primordiais alimentados pelo imaginário.

A descrição de uma Martinica destruída provoca a sensação de uma perda muito maior: a perda da terra, a perda da mãe. Essa sensação é ampliada pela imagem da cidade paralisada diante do olhar, numa espécie de morte em vida. O desejo parece estar ausente ou reduzido, pela orfandade, porque, agora, a *foule* passa, à *côté de son cri*. A esperança está na construção de uma saída para o drama, a partir da sua própria constatação (luto), assegurando, assim, o direito à existência do ser e do desejo. Dessa forma, o eu se revelaria, pela necessidade animada de constatar a falta, de constatar a existência em falta, ainda como expressão coletiva de toda uma multidão. Falta real e falta estrutural estão aí imbricadas.

Nos seus seminários, Lacan sempre faz menção à falta, especialmente quando entra em jogo a noção de realidade. Os termos castração, frustração, privação dizem inicialmente respeito a isso. O sujeito, que passa pela experiência do prazer e, depois, da dor, cria uma relação fantasiosa, na ânsia de resgatar o objeto que provocou primeiramente o gozo. As fantasias o mantêm ora distante, ora próximo desse objeto, oferecendo-lhe sempre a sensação de ser, mas nunca inteiramente. A sensação de ser em falso é que alavanca as travessias que marcam a existência, primeiramente para além da fantasia do outro, rumo a uma identidade e, depois, para além da fantasia de um eu, em processo de subjetivação.

Assim, a expressão dessa falta cheia de predicacões vai compondo pouco a pouco o cenário do drama. E, a cada pincelada, um novo traço dessa dura realidade se revela, deixando-se representar por cores sombrias que se oferecem ao desencanto:

*Que de sang dans ma mémoire! dans ma mémoire sont des lagunes.
Elles sont couvertes de têtes de morts. Elles ne sont pas couvertes de*

nénuphars. Dans ma mémoire sont des lagunes. Sur leurs rives ne sont pas étendus des pagnes de femmes. Ma mémoire est entourée de sang. Ma mémoire a sa ceinture de cadavres! et mitraille de barils de rhum génialement arrosant nos révoltes ignobles, pâmoisons d'yeux doux d'avoir lampé la liberté féroce (CÉSAIRE, 1994, p.32)

Tanto Glissant quanto Césaire demonstram a especificidade do negro colonizado como alguém que, diante do sofrimento moral e material a que foi submetido, se desajusta, perde a noção de si e da realidade, perde o contato com o mundo e, assim, a sua própria condição humana, entregando-se, coisificado, ao mundo maniqueísta instaurado pela escravidão.

Essa dimensão psicológica, encontrada não por acaso na obra dos dois autores, mostra que a autofragmentação patológica do negro e a sua vitimização alimentam o plano das composições antilhanas em geral, como um traço identitário que não se apaga, conforme Pépin. Nessa perspectiva, os dois poetas dão indícios de que, além da memória, a escrita antilhana também é excessivamente marcada por velhas antinomias, por perdas e fantasias de completude, por mortes e por renascimentos, ao fazer realçar, pelo pessimismo, “*l'éternelle fixation des jours et des sanglots*” (GLISSANT, 1994, p. 165).

O tout ce lieu est mort, plus que l'aurore dans les chambres, loin du vent. Jamais plus n'ira le vent par la parole, acheminant des rêveries. Le soir est écuelle de broussailles, de roses sales. Ce vent n'est plus l'arène où s'ébattent les pluviers! Jamais plus, ô jamais n'ira l'aurore disant l'aurore, «je suis l'éveil des yeux et la clarté des profondeurs». (GLISSANT, 1994, p. 69)

A morte em vida é também da palavra que, escravizada, se submete ao código do outro, fazendo com que o homem perca a sua aurora e os seus devaneios, na impossibilidade de amar e de ser amado, na impossibilidade de uma troca generosa, na falta de comunicação, enfim.

O Soleil! ô travail séculaire sourdement mêlé de mer, et de cette couleur d'amour. Un homme chaque matin ouvre les yeux sur la solitude où il se garde. Il a quitté les flamboyances, pleuré les rêveries, abandonné la rare bleuité de ceux qui aiment et sont aimés. (GLISSANT, 1994, p.147).

Na situação diaspórica, o processo de subjetivação é ainda mais traumático, pois envolve perdas ainda maiores. Trata-se não apenas de um assujeitamento primordial à língua do grupo, efeito da própria socialização, mas da subordinação à língua do outro tido como inimigo, porque, além de estrangeiro, é o colonizador. Tornar-se sujeito implica, nesse caso, mais do que aderir à palavra do outro. Implica, sobretudo, aderir à palavra escravizadora de consciências, que fez com que o homem se perdesse, durante tanto tempo, na luz de um dito, sem enxergar a si mesmo.

*Qu'était la mer et son écume ? Savait-on si sa parole
ne se mourait
En quelque gouffre, au loin des routes révélées ?
Longtemps ainsi la voix de l' homme se perdit aux temples
Pour obscure qu' était la route jusqu' au temple ! et cette
mer,...* (GLISSANT, 1994, p.113-114)

Em *Séminaire, livre XVII: L'envers de la Psychanalyse*, Lacan descreve a sua teoria acerca da constituição do sujeito, demonstrando que o outro tem importância decisiva, pois o eu só se descobre pela exterioridade e a partir de um comprometimento involuntário com o sistema simbólico pré-existente. O eu encontra-se, assim, numa relação de total dependência do significante do outro, porque a palavra não só precede a sua existência, como estrutura a dimensão do seu inconsciente e, paradoxalmente, a resistência rumo à subjetivação.

Entre sujeito e discurso, há sempre algo no meio, diferente do eu. Nesse sentido, o processo subjetivo só pode ser pensado na sua relação com o outro, da mesma forma que é impossível conceber a subjetividade sem essa presença fantasmática, mais ou menos ameaçadora. Na situação diaspórica, esse algo que se interpõe entre sujeito e fala, ou essa diferença, é ainda mais excludente, porque não existe apenas um “ninguém” à procura de ser, mas um ser aniquilado, vulnerável, pela condição de escravidão a que foi submetido.

A falta dirige a existência para o outro. É quando, por uma inversão completa em relação ao desejo, o eu toma o outro para si, em busca de completude. Esta fala, investida de algo mais do que eu e que marca, por assim dizer, o segundo momento dessa trajetória de construções e ruínas de um sujeito em enunciação é, no entanto, ainda marcada pela aporia e, agora, pelo enigma de não se saber, ao certo, quem é o falante.

*Mais pourquoi brousse impénétrable encore cacher le vif
zéro de ma mendicité et par un souci de noblesse apprise
Ne pas entonner l' horrible bond de ma laideur pahouine ?*

*Voum rooh oh
Voum rooh oh (CESAIRE, 1994, p. 27)*

Em *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire já apontava para esse homem que, aprisionado pela brancura de uma vã assimilação à cultura ariana, se escondia em si mesmo, desengonçado, sem ritmo e sem medida, tropeçando na língua do outro e, ao mesmo tempo, esboçando sorrisos, numa imaginada cumplicidade com o colonizador.

*Je me cachais derrière une vanité stupide le destin
m' appelait j' étais caché derrière et voici l' homme par
terre, sa très fragile défense dispersée,
ses maximes sacrées foulées aux pieds, ses déclamations
pédantesques rendant du vent par chaque blessure.
Voici l' homme par terre
Et son âme est comme nue... (CÉSAIRE, 1994, p. 39)*

A consciência de que a língua do outro é feita de “*Blancheurs! Moiteurs du mot qui n' interpelle!* » (GLISSANT, 1994, p. 71) traz a certeza de que é preciso buscar uma outra expressão, que seja capaz de exprimir toda a angústia e o arrependimento por ter, um dia, desejado ser como o outro. Segundo a perspectiva lacaniana, essa expressão só se encontraria nos pontos em que a linguagem se rompe, até mesmo, no silêncio.

*Des mots? quand nous manions des quartiers de monde
Quand nous épousons des continents en délire, quand
nous forçons de fumantes portes, des mots, ah oui, des
mots! mais des mots de sang frais, des mots qui sont
des raz-de-maré et des érisipèles et de paludismes et
des laves et des feux de brousse, et des flambées de chair,
et des flambées de ville... (CESAIRE, 1994, p.30)*

Em sua obra *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*, Bruce Fink lembra que esse sujeito lacaniano que surge e se revela pela linguagem confirma a idéia da fala como representação sintomática do inconsciente, já apontada por Freud. As repetições e os lapsos de memória atestam não somente a fixação de um conflito, ou a “doença”, mas também o exercício de um fazer-se sujeito, na direção de uma “cura”. A alienação e a

liberdade são, portanto, decorrentes do funcionamento da própria linguagem. A letra, que insiste no significante do outro ou vive a pretensão de dar conta de tudo, é a mesma que reverte o drama e revoluciona a existência, ao tomar outra direção, contrária à metáfora paterna, ao recalque originário, à defesa, a significantes mestres e estruturas, enfim.

A concepção lacaniana do homem como ser sobredeterminado pela linguagem permite, então, pensar que o sujeito nunca foi e nem nunca será totalmente definido pelo eu, porque, de alguma forma está sempre em função do outro, ou ainda, à disposição de um desejo outro. Pode se supor, dessa forma, que a sua relação com o mundo também não é de autenticidade e está marcada pelo dúbio. Esse outro da relação provoca ora admiração, ora repulsa. E, nesse processo de aproximação e de distanciamento, fantasias se produzem, mas sempre oferecendo a falsa sensação de ser.

O sujeito nasce, portanto, da ficção de uma totalidade. Seu discurso apresenta mais de uma dimensão, porque inclui ora um ninguém marcado pela incompletude, mas que vive a ilusão de ser um; ora um alguém em conjunção com algo que está além dele e que se incorpora ao mesmo. Esses dois movimentos, que anseiam por uma identidade fixa, mostram a trajetória de uma palavra gestáltica que tenta preencher os vazios e, assim, saciar o desejo do outro, fonte de toda comunicação.

Absente qui vous êtes présence ! Que la parole à l'entrée du poème hésite encore, mûrisse au plus profond les fastes de leurs proches épousailles, c'est témoignage pour l'époux. Ô ce n'est point absence, ni présence à demi, mais si pleines que l'être leur est un sillon de terre. Toute chair se divise, à l'aurore et au soir, de présence et de absence, pour un feu et pour un sevrage... Ô poème qui naît de vous, qui naissez à ce labeur du monde entier. (GLISSANT, 1994, p. 60)

Entretanto, os laços que geram a dependência ao significante do outro também fazem armazenar a energia que principia toda resistência e, assim, o fruto dessa ilha lastimável, que padece das palavras derivadas, revela-se agora investido de mais de um sentido, pois, ao mesmo tempo em que permanece ligado ao outro, dirige o seu olhar para um devir, de onde talvez sejam possíveis uma existência mais plena e uma relação menos traumática com o mundo. É quando o acolhimento desse outro já não basta mais ao eu. É quando esse eu também não se basta, pela consciência da sua própria impotência, pela

impossibilidade de sua realização. A falta é irremediável diante de um mundo em diversidade, diante do mundo caótico. A existência empreende, então, um novo movimento de busca, para além de si mesma, para além da fantasia, para além de toda fantasmagoria. É quando a letra mata o “sujeito” para lhe oferecer vida própria.

Un chant désarticulé en roches raides, sur la trace qui mène du conte au poème. Ainsi : « Boutou », bâton de mort, instrument du commandeur. « Grand dégorgé », Caraïbe qui s’est jeté avec les siens du haut de la falaise, refusant Habitation...Les lis s’enmeurent, pourrissement fertile, par la grâce des dieux disparus. Mémoire de cette eau. Saisissement des avenues. (GLISSANT, 1994, p. 399)

Assim, do *marronnage* à Crioulização, a história antilhana se retrai, deixando entrever o mesmo, através de duplos gestos. Essa escrita marca a existência de um alguém que, nascido no país da dor, está sempre se reinventando, embora *‘sans mains pour brandir le coutelas’*. A noite que cai *‘doucement les pieds nus’* e, *‘de grillons em grenouilles’* (CESAIRE, 1994, p.418) reanima a existência, incita ao exercício de um olhar mais amadurecido e próprio de um eu que se confessa *‘laminaire’* em Césaire ou, ainda, próprio daquele que Glissant anuncia como nascido da poesia que ultrapassa o drama e faz reacender a chama da vida, como uma *‘patience qui a grandi dans l’absence’*, mas que faz com que *‘cette argile à nouveau bouge et gravit son propre corps’* (GLISSANT, 1994, p.56), até sair dele, num movimento outro para fora de si mesmo. É quando a ordem simbólica internaliza outras imagens que não as especulares, uma vez que, agora, está investida de outro interesse e valor libidinal. Ou, ainda, quando uma nova subjetividade irrompe no discurso, como um furo de significantes que chegam numa linguagem truncada e aparentemente sem sentido. E a expressão denuncia uma voz que assume o comando e a responsabilidade de uma ultrapassagem, para além dos limites de um passado e de um presente, situando-se na exterioridade, mas em compasso paciente de espera por um futuro. É também nessa perspectiva ética de sujeito que são entrevistadas as duas produções literárias.

A Negritude forneceu a base para esse novo lugar da enunciação, porque se distanciou pouco a pouco do modelo binário apontado anteriormente no *Cahier*. Sua palavra, a caminho da margem de uma situação colonial, favoreceu a evolução para uma

Crioulidade, para uma Antilhanidade e para uma Crioulização, que se espera em conformidade com o terceiro momento das expressões poéticas em realce.

Poétique aussi du dépassement. Ce qui était historiquement situé, condamné à tarir, ce qui était moment (le fameux « racisme antiraciste »), Césaire l'a tué (dépassé) en la personne de son Rebelle. C'est la leçon de cette tragédie : Et les chiens se taisaient... Il fallait que le héros meure, après avoir souffert l'éblouissement et le poids de la naissance de tous (mais aussi, après avoir tué son maître de ses propres mains : cet acte est conçu dans la tragédie comme le seul rite propice à la vraie « naissance »). (GLISSANT, 1969, p. 147-148)

3.2. O sujeito desconstruído

A predominância neste trabalho de referências às obras *Moi, Laminaire...*, de autoria de Césaire, e *Les Grands Chaos*, de Glissant, deve-se ao fato de que, nelas, os dois autores parecem dar um verdadeiro salto na direção desse eu redefinido. *Moi, laminaire...*, por exemplo, publicada quarenta e três anos depois do *Cahier*, revela uma linguagem onde o conflito identificatório não resolvido encontra novas saídas. No título, bastante sugestivo, Césaire se identifica a uma alga, em geral encontrada nas costas rochosas e que pode chegar a 3 metros de comprimento. Serve de adubo, fornecendo sódio, potássio e iodo, o que aponta para a idéia do poeta germe de uma transformação. Acredito que Césaire nos convide a pensar, também, num organismo escorregadio, possuindo várias camadas dispostas umas sobre as outras sem, no entanto, se confundirem, como numa superposição dinâmica e irregular de lâminas num meio aquoso.

Tal perspectiva já indicaria a heterogeneidade de uma filiação, no sentido da apontada por Jacques Derrida em *Espectros de Marx*³⁵. A heterogeneidade proposta pelo filósofo é aquela representada pelas diferenças que não se opõem, numa espécie de *justaposição sem dialética* ou *plural dos espíritos de Marx*. A justaposição que contemplaria um eu feito indefinidamente de muitos e incontáveis outros. A lógica ocidental, ao contrário, tenta pensar muitos como um só, neutralizando-os, por denegação.

Moi, laminaire... e *Les Grands Chaos* parecem representar essa linguagem nova, mais próxima do inconsciente e feita de traços inesperados. A escrita traz, assim, a fantasmagoria como marca feita de vestígios de tempos e espaços já ultrapassados, quando se presentifica. A escrita seria, nesse sentido, a materialidade da palavra a partir da imaterialidade fanstasmática que a compõe.

Os espectros seriam aquilo que vem à luz para fazer parte da imagem, multiplicando a realidade e o olhar, multiplicando, enfim, o sujeito. Com isso, se desfazem os limites da

³⁵ DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 40.

ficção e da verdade, do real e do imaginário, até porque os fantasmas são sempre verdadeiros, na medida em que o que instauram é apenas o poder dos seus efeitos e não uma realidade.

O fantasma não possui tempo nem corpo. Sua dimensão não é nem a dos vivos nem a dos mortos. O fantasma habita a memória e traça um percurso diferente, talvez o mesmo que Césaire nos convida a transpor, em *Moi, laminaire...* onde partes distintas de um todo se complementariam, explorando o *habitat* natural, diferentemente da visão unilateral e monoglóssica percebida no *Cahier*. Ao que indica, a sua escrita aponta para uma desconstrução, na perspectiva de um devir animal, vegetal, ou entre os dois e na ausência de um modelo de identificação estável para um eu que, por isso mesmo, caminha rumo a sua despersonalização, isto é, para fora de si mesmo, através de uma palavra que, como diz Derrida, reflete um apelo que se diferencia *por estar em frente e não antes de nós* (DERRIDA, 1993, p. 41). Uma palavra-*disparate* que conjuga, sem propriedade, num mundo sentido às avessas, num tempo avariado, “*fora dos eixos*³⁶”, perturbado.

Já no primeiro poema, *Calendrier lagunaire*, de *Moi, laminaire...* Césaire define as bases dessa nova identificação que ultrapassa os limites estabelecidos pela lógica ocidental. Nele, o poeta se diz habitando o entre-lugar da existência, ou seja, a margem, notadamente marcada pela repetição insistente do verbo “habiter”. O eu habita não somente o lugar do longo silêncio, o espaço ainda inexplorado, mas também o grande desastre, porque, afinal, “Nós habitamos um mundo, uma cultura que guarda a marca da herança” (Derrida, 1993, p. 36).

É por habitar tantos lugares que se chega ao sentimento estranho de uma não-pertença ou da falta de um endereço. O espaço ainda inexplorado parece ser o caminho para desconstruir o grande mal causado pela pressão atmosférica ou histórica que marcou o *Cahier*. Esse momento poético é marcado por um desejo de libertação que só seria possível no espaço inacessível à linguagem cotidiana.

j' habite une blessure sacrée...
...j' habite un long silence...

³⁶ Derrida, J. *Specres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 43.

...j' habite l' espace inexploité...
...à vrai dire je ne sais plus mon adresse exacte
bathyale ou abyssale....
(CÉSAIRE, 1994, p. 385; 386)

A obra é marcada por uma expressão sempre estrangeira, que marca o tempo singular da experiência do duplo. Isso porque a existência que se afirma em heterogeneidade é herdeira de mais de uma palavra. Ela é a própria *injunção disjunta* (DERRIDA, 1993, p. 39), que coloca em confronto os elementos, sem anulá-los. Ao analisar o texto de Marx, Derrida aponta para a idéia de algo que reúne presença e ausência, sugerindo uma profunda reserva em relação a toda interpretação que não prevê o questionamento e que aceita o dito da forma como este se apresenta no discurso. Segundo Derrida, não se deve suspender o “crédito” da presença efetiva, mas considerar também o que está escondido, renegociando, a todo instante, com a presença e com a ausência; desconstruindo, sem negar, os limites entre o real e o simulacro.

Como deixa entrever Derrida em *Le Monolinguisme de l' autre*³⁷, na diáspora, o “eu” se dissocia de sua língua, de sua cultura e de sua memória, como se estivesse com uma espécie de amnésia; assim como jamais se associa completamente à língua, à cultura e à memória impostas pelo outro. A expressão torna-se sempre estrangeira e, por isso, não é possível entendê-la como algo passível de propriedade, de herança e de efetiva presença.

A identidade passa a habitar o espaço do inominável que a língua inaugura sem dele se apropriar. Na fronteira entre o eu e o outro, está a palavra, marcada por presenças fantasmagóricas e sempre em comunicação, sempre em movimento. É o espectro que mantém a presença do outro como promessa, como possibilidade de um devir em diferença, até mesmo através do silêncio de uma comunicação interrompida ou de algo além.

Atravessar o silêncio é explorar o que existe entre o fantasma e a efetividade, pela realização de uma palavra que, em aporia, segue até a opacidade e cria espaços, desconstruindo valores e coisas - como aqueles “chercheurs de silex/ les testeurs d’

³⁷ DERRIDA, J. Paris: Galilée, 1996.

obsidienne/ ceux qui suivent jusqu' à l'opalescence/ l' invasion de l' opacité/ les créateurs d' espace" (CÉSAIRE, 1994, p. 393). Na visão de Derrida, o não saber é uma forma de criar lacunas e, paradoxalmente, de lançar-se para o futuro, dando chance a este. "O porvir é algo que acontece depois de um fim", como "iminência e desejo de ressurreição" (DERRIDA, 1993, p. 69).

No poema citado, intitulado *"est..."*, Césaire já anuncia esse desejo de quebrar paradigmas, de promover desconstruções não apenas no nível das imagens, mas também no nível lingüístico, através da audácia de uma palavra que, em desrazão, relabora-se - via de acesso ao outro -, numa linguagem "debout et libre", a começar pela simples disposição dos versos:

...car
oeil intact de la tempête

aurore
ozone
zone orogène... (CESAIRE, 1994, p.394)

Essa poesia, verdadeiramente cósmica, encontra-se num fluxo diferente, que convoca um pouco de tudo: a poeira do vento, a virtude da espuma e a força da terra. O contato com vários organismos vivos do mar, da terra e do ar, presentes na sua obra, sugere também uma promessa de vida na diversidade, anunciando o devir de uma expressão subjetiva, em sua forma mais ética e menos egoísta, no *"fureur de donner vie à un écroulement de paysages...révélés (et dévoilés tellement amicaux)"* (CESAIRE, 1994, p.391).

Essa nova subjetividade caminha esperançosa, « *en se disant qu' il est impossible / que la surtension atmosphérique / captée par les oiseaux parafoudres / n' ait pas été retransmise quelque part / en tous cas quelque part un homme est qui l'attend* » (CESAIRE, 1994, p.411). Vive, assim, os "riscos e chances inerentes ao poema, chance de passar, de transbordar as fronteiras, chance de se disseminar, mas também risco de perda da consistência e risco de clausura" (GLENADEL, 2000, p.64).

O futuro se insinua como possibilidade, nesse passeio perpétuo em zonas proibidas, como diz André Breton, até que a palavra aprisionada se liberta de um protocolo sideral, pelos

*...archanges du Grand Temps.
qui sont les ambassadeurs essaimés de la Turbulence
on les avait crus jusqu' à présent prisonniers
d' un protocole sidéral
les voici accueillis sur le seuil des cases
par de grandes attentes en armure verte
les mêmes qui les ont fascinés de très loin
de leurs calmes yeux insomniaques à peine
rougis du cheminement d' un lendemain naissant...
(CESAIRE, 1994, p.397).*

E, assim, o poeta extremado do *Cahier* que busca, de forma revoltada, preencher os vazios e minimizar o sofrimento, galga uma etapa e dá lugar a um *Moi, Laminaire...*, a um ser múltiplo que não parece mais cair na tentação de um binarismo lógico ou de uma palavra tachada pela sua significação estável, porque, como diz Derrida, “*ò suplemento supre. Ele não acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua em-lugar-de... Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença*” (DERRIDA, 1973, p. 178).

Na coexistência do eu e do outro, o que está no centro passa a ser margem e vice-versa, numa aparente desordem que vai desenhando, sorrateiramente, o estranho espaço e o dizer de uma subjetividade “sem sujeito”. Plurais, as palavras se organizam e também se desorganizam, pelos seus apelos mais contraditórios.

*ça ne se meuble pas
c' est creux
ça ne s' arrache pas
ce n' est pas une fleur
ça s' effilocheait plutôt
étoupe pour étouffer les cris
(s' avachissant ferme)
ça se traverse*

-pas forcément à toute vitesse-
tunnel
ça se gravit aussi en montagne
glu
le plus souvent ça se rampe
(CESAIRE, 1994, p.417)

Em linha com Césaire parece estar Glissant. Em *Les Grands Chaos*, por exemplo, que faz parte da coletânea reunida em *Poèmes Complets*, publicada em 1994, o poeta coloca em cena uma palavra que se recusa a evocar pura e simplesmente um passado e deixa registrado o seu desejo de apontar para um diverso que, imprevisível e em opacidade, caminha na direção de uma infinita proliferação do múltiplo, realçando, assim, o respeito às diferenças.

...Ainsi les Cafres
Les Bectres les Pelées les Cinabres les Maronis
Astrides et Saramacas, Bonis, Gens de Gros-Morne
Australiens fous, les sept hivernants d' Éget, les Marrons
Des vieux nuages d' Australie,
Nomades en banquise et vélants de toute Éthiopie
Seule silencieuse, à vous genoux désassemblée...(GLISSANT, 1994, p. 420)

A Poética da Relação presente em *Les Grands Chaos* amplia os desafios lançados pela *Crioulização*, na medida em que não só aponta para a diversidade, como prevê o necessário diálogo das diferenças. Glissant procura mostrar que é pelas diferenças que encontramos a dimensão totalizante da unidade humana.

Essa idéia do Um como diverso parece também estar presente em Derrida, quando este diz que, antes de se saber se é possível fazer a diferença entre o espectro do passado e o espectro do presente, entre o presente passado e o presente futuro, é preciso, talvez, se perguntar se a espectralidade não consistiria em desfazer essa oposição, diga-se “essa dialética entre presença efetiva e o seu outro” (DERRIDA, 1993, p. 72).

A Poética da Relação se diferencia por estender o universo das Antilhas para o mundo inteiro, supondo a existência de uma força maior que atua no mundo como uma inovação sem limite. Através dela, o eu se transforma e é transformado. O homem é “*un*

produit qui produit à son tour”, sem diluir as particularidades (GLISSANT, 1990, p. 174).

Essa poética alquimista, que se faz pela acumulação de todas as diferenças, modifica os valores da “iluminação” rimbaldiana – segundo Glissant, marca presente na obra de Césaire – porque representa, no fundo, um pedido de reapreciação da noção de diferença, ao mostrar que é possível uma nova forma de estar no mundo, ou “*une nouvelle pensée de l’ étant*” (GLISSANT, 2006 p. 42-65). Esta relação proposta por Glissant é de natureza aberta e ilimitada. Ela reúne:

...la quantité réalisée de toutes les différences du monde, et s’oppose à l’universel qui était la référence à la qualité réalisable d’un absolu du monde. La Relation nous autorise le passage, le gué, entre les différences du monde, alors que l’universel, hier encore, essayait d’abstraire ces différents en une vérité absolue de l’être. Le lieu est ce qui dans la Relation, dans la quantité réalisée des différents du monde, est incontournable, c’est-à-dire que par le lieu nous voyons que la Relation n’est jamais une dilution des particuliers, un méli-mélo dans lequel tout se confond, tout se dissout. La Relation est la quantité réalisée de tous les lieux du monde. (GLISSANT, 2006, 186 – 187)

Na Poética da Relação, como bem ressalta Denis-Constant Martin³⁸, as diferenças não devem ser apenas respeitadas, na perspectiva de uma fixidez essencial característica de alguns discursos, mas por serem efetivos agentes de uma transformação que inclui a diversidade na unidade humana. E Martin cita Glissant:

Le différent n’est pas cela qui diffère, ou qui a différencié, mais ce qui, surajouté à l’autre, ou proposé à l’autre, et venu du même, constitue un autre de l’autre ou une variété du même, et qui n’est plus autre, ni le même, sans cesser pourtant d’être l’autre, et par conséquent, et pour soi, le même (GLISSANT apud MARTIN, 2007, p. 153)

Um exemplo disso seria o próprio título da obra, que sugere, aos olhos de um leitor desavisado, algo muito negativo. Porém, o valor proposto por Glissant é exatamente o contrário. Para o teórico, o caos representa a possibilidade de saída do drama, pela heterogeneidade infinita de um mundo sempre em processo.

³⁸ Diretor de pesquisa e professor da Universidade de Paris VIII, autor de *Au-delà de la postcolonie, le Tout-monde?* In : *La Situation postcoloniale*. Marie-Claude Smuts (org.) Paris: Presses de Sciences Po, 2007, p. 135-169.

...les mages de détresse que sont les sans-abris, tombés de l'horizon. N' infliger aucun romantisme à leur dénuement, mais concevoir qu'ils manifestent le monde. On les désigne ici, où ils tâchent de marauder avec quelque efficace...Ils détournent la raison suffisante de ces langages dont ils usent, et c'est par des contraires de l'ode ou de l'harmonie : des désodes. Ils comprennent d'instinct le chaos-monde. Même quand ils affectent, jusqu'à la parodie, les mots de l'Autre. Leurs dialogues sont d'allégories. Folles préciosités, science non sue, idiomes barroques de ces Grands Chaos... (GLISSANT, 1994, p. 409)

Les Grands Chaos se inscrevem, assim, como diferença, pelo ato sempre inédito de uma simbolização, que nomina diferente e mostra que outros significados são também possíveis. Esse alargamento de sentido, operaria, de fato, como justiça em favor de uma voz comprimida pelo poder e pela dominação, não só no âmbito cultural, mas também no lingüístico.

A análise feita por Martin confirma esse amadurecimento da poética de Glissant, que aponta para outras formas de expressão:

Le projet poétique d'Édouard Glissant a mûri et s'est renouvelé sur une période qui compte maintenant cinquante années et n'est, bien entendu, pas refermée. Par deux voies au moins (car les « poésies », au sens étroit du terme, ne sont pas ici prises en considération), il conduit, en partant de l'expérience vécue de l'écrivain à l'idée d'un Tout-monde. Le cheminement romanesque serpente au milieu des mêmes personnages, d'événements repris, revus, corrigés, prolongés ; il part des sources de la Lézarde, la rivière qui s'élançe des hauteurs du morne du Lorrain, au cœur de la Martinique, pour se jeter dans la Cohée du Lamentin, qui s'ouvre sur la baie de Fort-de-France, elle-même débouchant sur la mer des Antilles qui est, finalement, reliée à tous les océans... Ce parcours relie ainsi la pensée initiale d'une antillanité à celle d'une créolisation, processus, et non état (donc opposée à créolité)...adoptant une posture qui évoque fortement le Paul Ricoeur³⁹ de Soi-même comme un autre. (MARTIN, 2007, p. 144 - 153)

A reflexão sobre a questão do Um e do Diverso, circunscrita inicialmente pela *Antilhanidade*, foi ampliada na obra. Reaparece não só com mais intensidade, mas reinvestida pela idéia dos “Grandes Caos”, que não significam confusão, mas a visão de um mundo de impossível uniformidade, resultante do choque, da imbricação, da atração e da repulsão das diferenças, enfim, dos confrontos existentes a partir do *gouffre*, que

³⁹ Em referência a RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

escapam de toda previsibilidade. Esse mundo construído pela heterogeneidade requer muito mais do que o encontro e o reconhecimento do outro. Ele exige o diálogo com a alteridade, talvez a partir do silêncio do Um ou do seu esvaziamento, porque “Ainsi l’homme court-il à la rencontre du monde; et se débarrasse, dans la course, d’un fardeau inutile, du poids de son être” (GLISSANT apud MARTIN, 2007, p. 145).

Em *Les Grands Chaos*, a saída sugerida parece ser a da vivência consciente num mundo em errância, desconstruindo mitos e verdades, pelas « *images de l’oeil qui marche, ou qui verse un pleur de sillage* », numa linguagem que « *naît à peine à l’ordre du poème, reunindo « deux paysages, le nilotique et l’insulaire au loin, que se touchent et se comprennent. Ichneumon et Laoka s’accordent à nouveau, pour célébrer le regard recomposé du dieu* ». (GLISSANT, 1994, p. 429). Essa nova palavra, que se afasta do grito e se lança à distância rumo a sua desordem, é aquela capaz de, na opacidade, compreender que “*Les Grands Chaos sont sur la Place!*”(GLISSANT, 1994, p. 420).

Césaire também parece buscar o momento dessa outra resistência que se encaminha para um silêncio próprio do nada ou de um fim do mundo que representaria, pela via do simbólico, o fim de si própria e, paradoxalmente, a sua possibilidade de renascimento, como deixa entrever já em *Les Armes Miraculeuses*.

*Et j’entends l’eau qui monte,
La nouvelle, l’intouchée, l’éternelle, vers l’air renouvelé...
...vide*

Vide comme au jour d’avant le jour...

*Silence
Silence par-delà les rampes
Sanguinolentes...*

...mon cerveau meurt dans une illumination...

*...Néant de jour
Néant de nuit
Une attirance douce
A la chair même des choses
Eclabousse.*

*Jour nocturne
Nuit diurne*

*Qu'xsude
La Plénitude*

... Le dernier des derniers soleils tombe...

Où se couchera-t-il sinon en Moi ?

*A mesure que se mourrait toute chose,
Je me suis, je me suis élargi – comme le monde-
Et ma conscience plus large que la mer !
Dernier soleil.
J'éclate. Je suis le feu, je suis la mer.
Le monde se défait. Mais je suis le monde⁴⁰
[Le monde pour la première fois total]*

...La fin, la fin disions-nous.

*...l'oreille collée au sol, j'entendis
Passer Demain (GLISSANT, 1994, p. 71-82)*

A água renovada pelo ar (oxigênio) ensaia uma resistência, num vazio semelhante àquele de antes do ontem, quando tudo começou. Em silêncio, a existência caminha, pelas rampas sanguinolentas desse mundo caótico, de onde extrai a consciência mais ampliada de um dia noturno e de uma noite diurna, que transpira plenitude, ao morrer – chance de um diálogo entre o eu e o mundo, pela primeira vez total. Harmonia de um Cosmos, *Joie*. Para tanto, é preciso desconstruir os valores do dia e da noite, pela doce atração que, na carne das coisas, salpica de lama e faz o eu explodir em fogo e mar.

Essa palavra desajustada opera a tentativa, como diz Derrida, “de fazer justiça e recolocar tudo no tempo, reendereçando a história ou consertando os erros da história”. Convoca, para tanto, todos os fantasmas e dialoga com eles, porque os reconhece como inevitáveis e, mais, como promessa de uma *injunção*, a partir da *disjunção* – “momento de uma palavra em contestação incessante, momento de duplo, de promoção e morte da própria filosofia” (DERRIDA, 1993, p. 46; 63; 67).

Les Grands Chaos representa a consciência desenvolvida de que os fantasmas não morrem. Permanecem indo e vindo porque são, no fundo, aquilo que se imagina. Sobrevivem de uma crença e da sua projeção. São os frutos do desejo que, em

⁴⁰ Verso que consta em *Tropiques*, mas não da coletânea publicada em 1994, intitulada *La Poésie*.

movimento, anuncia as suas novas estratégias, colocando em cena uma subjetividade outra, sustentada pela palavra que ultrapassa o seu limite histórico, “*Pas loin de la Seine, sur l’aire mélancolique de la Place Furstemberg et du marché de Buci à Paris...*”. Nesse lugar estão «*ceux qu’ Histoire a débattus et jetés là...Venus de partout, ils décentrent le connu. Errants et offensés, ils enseignent. Quelles voix débattent là, qui annoncent toutes les langues qu’il se pourra?* » (GLISSANT, 1994, p. 409).

A obra revela as tentativas de uma existência que, em diferença, vai além do passado, do presente e do futuro e se deixa levar, em deriva, para além do bem e do mal, da vida e da morte, do branco e do negro, enfim, do próprio sujeito. O presente ou, segundo Derrida, momento provisório que vai dar no futuro, sofre, nesse sentido, a sua disjunção - ruptura que lhe confere (ou resgata) o *direito de uma não-contemporaneidade*⁴¹, o direito a sua opacidade.

Ao analisar o filme *Shoah*, de Claude Lanzmann, Gérard Wajcman aponta justamente para a concepção da arte na sua dupla dimensão. Segundo o autor, a expressão artística incluiria o novo absoluto (realização da evasão) e, ao mesmo tempo, o imemorial (tentativa de realização do mesmo), retomando, em certa medida, a idéia anteriormente proposta por Walter Benjamin, da obra como reprodução e, ao mesmo tempo, como ato fundador.

...le film de Lanzmann élève au plus haut cette dimension qui définit l’oeuvre d’art pour Walter Benjamin, de n’être pas insérée dans un temps qui l’enveloppe et lui donne son sens, mais d’engendrer elle-même un présent, un passé ou un avenir. Évacuant l’idée faible de l’artiste témoin de son temps, il s’agit de penser que l’oeuvre d’art instaure son Temps...Chaque oeuvre d’art serait en cela une sorte d’épiphanie, mais une épiphanie du pas-tout. Epiphanie pas-toute du pas-tout de la vérité (WAJCMAN, 2000, p. 33-34).

Isso implica pensar na palavra como a expressão da lembrança vazia de uma inexistência anterior em completa novidade, localizável entre a descoberta e o reconhecimento do que existe fora do tempo, fora do espaço e fora da memória que apela para a razão. É também pensar a expressão dessa subjetividade alterada, que quebra

⁴¹ DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 51-52.

paradigmas e sai de si, como a escrita de uma “des-razão”, absolutamente nova e imemorial. É supor a arte que instaura um outro tempo a partir do seu atemporal.

Como afirma Derrida, “é preciso pensar na possibilidade de um passo para além do recalçamento”⁴², através da trajetória de uma palavra que, sem porto, se precipita e faz abalar a justiça, ao colocar em cheque o direito e a razão. Fazer justiça é, para Derrida, recuperar um direito, pagar uma dívida, doar sem pedir restituição, devolvendo, para o outro, aquilo que se herdou impropriamente. É operar “sob o signo da presença do outro, sob o signo do presente do outro, ou do presente como outro”, na consciência de um dever cumprido. Isso poderia ser significado como uma espécie de exorcismo, que expulsa o espírito maléfico, neutralizando a sua hegemonia ou virando-a do avesso, como ressalta Derrida (DERRIDA, 1993, p. 55-56; 85).

A lembrança da escravidão e de Shoah⁴³ vem reforçar a idéia dessa escrita que quer ir além do ressentimento, além da banalização do mal, em favor de justiça. A palavra excede, assim, a história e a memória para se constituir na *conjuração* ou *conspiração* que representa uma luta maior do que a vingança contra um poder superior, que até pode culminar na perda do futuro, pelo risco de perder-se, uma vez que ao abrir-se para o não efetivo, a existência também se abre para o seu negativo, para a sua morte. Entretanto, como diz Césaire,

*Les nuits de par ici sont des nuits sans façon
elles sont toujours en papillotes
elles ne sont pas sans force
même si elles sont sans mains pour brandir le coutelas
mais force reste à la loi – à l’angoisse
la nuit ici
descend
de grillons en grenouilles
doucement les pieds nus
en bas
un gosier de coq patient
pour cueillir la giclée
ce n’est pas toujours de la cellule de gestion*

⁴² Idem, p. 48-50.

⁴³ Shoá ou Shoah, Sho'ah e Shoa, que em língua iídiche (dialeto alemão falado por judeus ocidentais ou asquenazitas) significa holocausto, calamidade. É utilizado para designar o genocídio perpetrado contra os judeus, no século XX (Holocausto).

*de la catastrophe
que la journée téméraire fait part de sa propre naissance
(CÉSAIRE, 1994, p. 418)*

Maurice Blanchot repensou a literatura e o seu conceito universalizante, especialmente a partir da segunda metade do século passado, e se questionou quanto ao objeto da sua própria criação, admitindo a linguagem como a trajetória de uma experiência humana a caminho do imprevisível, perspectiva presente em *A literatura e o direito à morte*:

Podemos certamente escrever sem nos indagar por que escrevemos. Um escritor que olha sua pena traçar letras teria o direito de erguê-la para lhe dizer: Pare! O que você sabe sobre si mesma? Em vista de que está avançando? Por que não vê que sua tinta não deixa marcas, que você vai livremente para a frente, mas no vazio, que, se não está encontrando obstáculo, é porque nunca deixou o seu ponto de partida? E, no entanto, você escreve: escreve sem descanso, descobrindo-me o que eu lhe dito e me revelando o que sei; os outros, ao ler, enriquecem-na do que lhe tomam e lhe dão o que você lhes ensina. Agora, o que você não fez, está feito; o que não escreveu, está escrito; você está condenada ao indelével. (BLANCHOT, 1997, p. 291⁴⁴)

A escrita em Blanchot encontra-se marcada pela confluência da literatura e da filosofia, revelando uma face sempre experimental, que denota esperas, ausências, interrupções, esquecimentos, silêncios e morte. Blanchot fala-nos da morte do sujeito como um processo a partir do qual o escritor se ausenta da escrita, para dar vida a uma nova e exigente palavra que se quer independente, livre das amarras ou rompendo, de vez, com todos os padrões (ou patrões), através da expressão de um “sem sujeito”.

O sem sujeito, ou esse “alguém” fugidio, que se esconde poeticamente no visível, aparecendo, ao desaparecer da cena, tem a função de reparar a experiência da própria ausência, pela lembrança vazia. Como diz Lacan, “*L’homme fonctionne déjà différemment. Il y a déjà chez lui une fêlure, une perturbation profonde de la régulation vitale*” (LACAN, 1978, p. 50). Esse “homem diferente” é aquele que tenta, inicialmente e a todo

⁴⁴ Blanchot, Maurice. A literatura e o direito à morte. In: ---. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 289-330. Texto originalmente escrito por Blanchot em 1947, em resposta a Sartre).

custo, preencher os lapsos da sua invisibilidade, forjando-se, configurando-se numa identidade que se fecha, para não escapar de si mesma.

Lacan também sinaliza esse momento de ilusão do “eu”, mostrando que:

L’homme contemporain entretient une certaine idée de lui-même, qui se situe à un niveau mi-naïf, mi-élaboré. La croyance qu’il a d’être constitué comme ci et comme ça participe d’un certain médium de notions diffuses, culturellement admises... Quand quelque chose vient au jour, quelque chose que nous sommes forcés d’admettre comme nouveau, quand émerge un autre ordre de la structure, eh bien! Cela crée sa propre perspective dans le passé et nous disons – Cela n’a jamais pu ne pas être, cela existe de toute éternité. (LACAN, 1978, p. 12-13)

Entretanto, essa performance gestáltica não o satisfaz, não sustenta a sua unidade, porque é presença construída pela fantasia e, como tal, não existe ou nunca existiu, de fato. E, assim, em nova versão, esse alguém fantasmagórico (ou ninguém), persevera na direção de uma singularidade absoluta, de uma “totalidade”, vasculhando os meandros da sua existência, deslocando-se, saindo do centro e aproximando-se dos seus limites máximos. Avizinha-se da margem e, de lá, entrevê o outro ou a sua diferença.

A percepção, agora afetada por esse desconhecido, revigora, ainda mais, a sua ânsia por completude e, na ilusão de uma totalidade, o eu acolhe o outro, apropriando-se dele como se o outro fosse eu. Mas essa conjunção também não satisfaz porque não realiza o “um”, ao incorporar a diferença.

Au sens gestaltiste du terme, par contre, la forme, la bonne forme, est une totalité, mais réalisée et isolée. (LACAN, 1978, p.47),

e mais:

Puis, vous avez ici m , le moi, et a, l’autre qui n’est pas un autre du tout, puisqu’il est essentiellement couplé avec le moi, dans une relation toujours réflexive, interchangeable – l’ ego est toujours un alter-ego. (LACAN, 1978, p. 370, o grifo é do autor)

Tal proposição, não por acaso, traz à memória a fala de Césaire, na entrevista que concedeu à Jacqueline Leiner⁴⁵:

...à quoi sert le mot? Quelle est ma position vis-à-vis du langage, etc.

D'abord, sans le mot, il n'y a pas de poésie. Je ne sais même pas si, sans le mot, il y a un moi. Vous m'avez demandé comment je conçois le moi. Eh bien, si je prends mon Moi – mon moi est vague, il est flou, il est incertain. Si on me demande ce que je pense. Je ne pense rien, c'est tout! le Moi, c'est une sorte de torpeur... C'est le mot qui lui permet de «prendre», de le saisir, de l'appréhender... C'est lui qui permet d'appréhender mon Moi; je ne m'appréhende qu'à travers un mot, qu'à travers le mot... c'est par le mot qu'on touche au fond... le mot est une sorte de Noria qui permet de râcler les profondeurs et de les faire remonter au jour... Si le mot vous révélait tout entier, vous auriez le sentiment d'avoir fait une œuvre parfaite [...] (CÉSAIRE, 1941, p. XI-XII)

Césaire confirma o processo de subjetivação descrito por Lacan, quando reconhece o outro como princípio inevitável do eu. O eu incorpora esse outro e vive a ilusão de ser um *Moi*, isto é, de ser na totalidade. É a linguagem que constitui o homem e permite que ele se perceba como tal. Entretanto, essa fantasia também não dá conta do eu e impede que a *obra seja perfeita*. Daí, a idéia de um ser sempre em busca.

É por esse exercício tenso e alienante de uma insaciável construção imaginária que o simbólico se insere. A relação intersubjetiva passa inevitavelmente por esses substratos imaginários que ativam o simbólico e toda forma de reação. Nesse sentido, é possível pensar que toda resistência surge da tentativa de reorganização do eu. A resistência é a ação empreendida pelo desejo de pôr “ordem” no que está, pela sua própria natureza, em desordem.

Le moi s'inscrit dans l'imaginaire. Tout ce qui est du moi s'inscrit dans les tensions imaginaires, comme le reste les tensions libidinales. Libido et moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal. Le moi n'est pas une puissance supérieure, ni un pur esprit, ni une instance autonome, ni une sphère sans conflits... c'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. Il tend au-delà du principe du plaisir, hors des limites de la vie, et c'est pourquoi Freud l'identifie à

⁴⁵ Tropiques, n.2, Juillet/1941.

l'instinct de mort...tant que la reconnaissance symbolique ne s'est pas établie, par définition, l'ordre symbolique est muet. L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme ce qu'il a de plus fondamental, - un ordre symbolique en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé. (LACAN, 1978, p.374)

Para Lacan, a resistência está irremediavelmente ligada à questão da alteridade. A metáfora do espelho possibilitou a compreensão de um eu matriz de inúmeras identificações imaginárias e caracterizado por um transitivismo que, inevitavelmente, inclui a relação humana. Assim, na medida em que o discurso apresenta um novo conteúdo recalcado, um horizonte também inédito se desenha, lugar onde a palavra e o sujeito são reconfigurados sempre como novidade.

O modelo lacaniano vem mostrar, dessa forma, que a realidade é um produto do imaginário, onde a imagem (nesse caso, sinônimo de *Gestalt*) se situa, não somente como entidade que proporciona a relação com o real, mas, também, com o simbólico, que se dá fora do campo da consciência e da certeza. Uma entidade na qual o homem se desconhece e faz aflorar um alguém que se vê com todo o direito de dialogar e agir em nome de um Eu, sendo não-eu.

Essa investida maior, possível apenas pela travessia de toda fantasia, funda a existência ou *le Moi*. Atravessar o eu é se dirigir, ainda mais, para fora dele, deslocando-se por zonas desconhecidas e diluindo-se não somente pela, mas na exterioridade. É de lá que se entrevê o outro não mais indistinto, mas existindo como autônomo e sendo capaz de dialogar com um eu já liberto de si.

Em *Lacaniana, les séminaires de Jacques Lacan 1953-1963*, Moustapha Safouan cita os registros que Lacan apontou como observáveis pela palavra e passíveis de configurar três momentos diferentes: o real, o imaginário e o simbólico. O real é o discurso mantido pela dimensão diacrônica que elege uma dentre as várias possibilidades construídas pelo imaginário.

Le langage incarné dans une langue humaine est fait, nous n'en doutons pas, avec des images choisies qui ont toutes un certain rapport avec l'existence vivante de l'être humain,... avec l'image du

semblable...C'est précisément en cela qu'elle peut être un obstacle au progrès de la réalisation du sujet dans l'ordre symbolique. (LACAN, 1978, p. 367)

O imaginário compreende a busca e a construção de uma significação, enquanto que o simbólico é aquele que se deixa levar pelo significante, dando-lhe as mãos, em busca ou não de uma significação estável. É na dimensão simbólica que a presente pesquisa tenta vislumbrar as duas expressões poéticas, perseguindo um discurso que declara a sua independência de toda simbolização primitiva e apela para o imprevisível, para o inusitado que só uma subjetividade alterada poderia expressar, porque, ainda sendo eu, a existência se vê limitada pelas funções do imaginário, ou melhor, presa à imagem do eu mesmo.

Talvez seja dessa independência do significante do outro que Césaire fale, quando, ao se referir à distinção da prosa e da poesia, afirma: *Je ne suis pas prisonnier de la langue française!* (CESAIRE, 1941, p. XIV). Essa recusa do outro no eu representa o primeiro passo para uma real ultrapassagem, para a desconstrução dos absolutos Uns e Outros, deflagrada pela consciência de uma existência híbrida e em alteridade. Uma reação que se dá à custa de muito esforço e dor.

Je crois beaucoup à ces choses-là et mon effort a été d'infléchir le français, de le transformer pour exprimer, disons : « ce moi, ce moi-nègre, ce moi-créole, ce moi-martiniquais, ce moi-antillais ». C'est pour cela que je me suis beaucoup plus intéressé à la poésie qu'à la prose, et ce dans la mesure où c'est le poète qui fait son langage. Alors que, en général, le prosateur se sert du langage... Le poète depuis Mallarmé croit faire le langage. Je refais une langue qui n'est pas le français. Que les Français s'y retrouvent, ça, c'est autre affaire! (CÉSAIRE, 1941, p. XIV)

Em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud afirma que o sofrimento humano é proveniente de três fontes. São elas: o próprio corpo, o mundo exterior e a relação com o grande outro. Diz também que o sujeito elege, desde cedo, suas próprias formas de defesa e de gozo que, não por acaso, orientarão a lógica de sua existência, sobretudo quando o desempenho identificatório é atravessado por contradições internas. Quando nasce o conflito, sede do sofrimento subjetivo, essas defesas são acionadas, no intuito de eliminar

os danos causados pelo social. Isso justificaria os movimentos percebidos em Césaire e em Glissant.

Et cette joie ancienne m'apportant la connaissance de ma présente misère, une route bossuée qui pique une tête dans un creux où elle épargne quelques cases ; une route infatigable qui charge à fond de train un morne en haut duquel elle s'enlise brutalement dans une mare de maisons pataudes, une route follement montante, témérement descendante, et la carcasse de bois comiquement juchée sur des minuscules pattes de ciment que j'appelle « notre maison »...
(CESAIRE, 1994, p. 14)

Frente ao sofrimento, descreve Freud, o homem possui algumas saídas possíveis. Uma delas seria pela loucura, a partir de um total e irreversível descolamento da realidade. A outra saída seria pela arte, que representa a opção mais virtuosa oferecida pela civilização. Este poder de coerção do ego ideal sobre o ego narcísico leva o homem a criar, no intuito de garantir a vida, pela imortalidade. A psicanálise mostra, assim, como a realidade pode provocar distorções internas capazes de promover ou não um engajamento com o social (“saúde” ou “doença”). A saída pela arte se dá pelo investimento no plano do imaginário e na direção de um ideal comum.

O mundo externo tem o mesmo estatuto do que Freud desenvolveu como “princípio de realidade”. Ao atravessar o sujeito, produzindo marcas, a realidade deflagra também os mecanismos de defesa, dentre eles a sublimação da dor, produzida pela arte. A escrita é, assim, um consolo que se coloca como um sacrifício em prol da humanidade ou uma satisfação substituta, capaz de reforçar ideais e minimizar os traumas e perdas sofridos pela individualidade. A compensação pela escrita se constitui como promessa de um prazer ideal, para além dos paraísos perdidos, para além do desastre.

Nessa perspectiva, a escrita pode ser pensada como o lugar onde são postas dolorosamente à prova identificações, tais como a metáfora paterna, a relação com o sexo, enfim, tudo o que constitui a subjetividade. É o espaço onde se coloca em ação esse intercâmbio simbólico, abrandando ou reforçando as dimensões sintomáticas.

O que está em jogo, de fato, é a forma como o desejo do outro incide no sujeito, tornando-o um ser mais vivo ou mais mortificado, possibilitando-o, enfim, ser ou não, para além do acúmulo traumático de que é depositário, ou melhor, para além das ruínas.

O sintoma, ou parte mais visível dessa mortificação, é a *face calma da mulher que mente*⁴⁶, ou aquilo que compensa o real, pelo uso da palavra mediadora. O sintoma é aquele que é capaz de pôr, em ação, o desejo do outro, uma vez que possui o domínio direto sobre o corpo da escrita. No entanto, essa escrita compensatória ou sintomática nem sempre se constitui como sinônimo de prazer ou de sublimação da dor, já que ela é capaz de aliviar, mas também de aniquilar o eu, fazendo com que o sujeito, como diz Lacan, seja “esmagado” pelo outro da escrita. Nesta direção, encontram-se as críticas feitas a Césaire e à Negritude, quando estas apontam a sua escrita como um aparelho capaz de reproduzir apenas a antítese da relação branco-negra, ou melhor, como mais uma escrita do outro.

Vale, nesse sentido, lembrar Frantz Fanon e o que ele teorizou a respeito. Fanon foi um dos grandes mentores dos movimentos revolucionários na África, sobretudo na Argélia, e na América Latina. É o autor de *Peau noire masques blancs*⁴⁷, onde descreveu a psicopatologia do colonizado, caracterizando-a como um problema de desestruturação psicológica que acomete a raça negra, frente aos sofrimentos causados pelo colonialismo.

Grande leitor de Freud, Fanon revelou o negro como dilacerado pela escravidão e pelos valores ocidentais, transmitidos de forma impositiva pela cultura e pela língua dominadora. Afirmou que a imagem negativada do negro, como ser inferior, foi uma construção sintomática do europeu, na tentativa de sublimar, e na mesma intensidade, a própria crise em que se encontrava.

Freud também já apontara a dominação como mais uma saída para o sofrimento humano. Essa defesa narcísica recebeu o nome de “Narcisismo das pequenas diferenças” – amor pelo idêntico e ódio pela diferença, base de constituição do “Nós”. Construir o outro como inimigo e subjugar-lo, na visão de Freud, seria uma forma de mascarar, ou até

⁴⁶ Césaire, A. Paris: Seuil, 1994, p. 9.

⁴⁷ Paris: Seuil, 1952.

mesmo de minimizar, a hostilidade dentro do próprio grupo, ocorrida em razão de diferenças excludentes, sobretudo de classe e de crença.

É nessa mesma linha de pensamento que Fanon deixa entrever a alteridade como sendo um produto da ficção construída e alimentada pela situação colonial. O outro escravizado surge da dessemelhança em relação ao seu próprio criador. Curvada para frente, com uma pigmentação que vai do amarelo ao negro e um emaranhado de pêlos tonhonhói ou muito lisos, essa escultura já nasce torta e não se localiza em nenhum padrão estético ou cultural. Na ilusão de uma irrealizável promessa de cura, tenta, então, assemelhar-se ao artífice, mas fracassa, pelo esvaziamento de si mesma, consolidando, assim, o seu nada próprio. Amplia, com isso, as barreiras inerentes à relação colonizado/colonizador.

É, nesse sentido, que *Caliban*⁴⁸, pela sua desumanidade, passa a ser a ameaça e *Prospero*, o agente do bem comum. Esta identificação dos oprimidos com a classe que os governa e explora explica o surgimento e a permanência dos regimes totalitários e do capitalismo.

Segundo Roger Toumson, teórico pós-colonial e também martinicano, os personagens Prospero e Caliban seriam algumas das versões mais realçadas desse outro que, produzido pelas grandes navegações, ultrapassa a realidade histórica, habita o sonho e *A Tempestade* de Shakespeare, instalando-se também na arte de outros tempos, como, por exemplo, na escritura de Renan, filósofo francês do século XIX, e na de Aimé Césaire, intitulada *Une Tempête* - readaptação do original inglês.

Césaire reconheceu o problemático desfecho desse encontro das subjetividades, também pela via da ficção. O confronto do eu com o outro, que deveria se constituir num diálogo pacífico e enriquecedor, culminou, como registram a história e a literatura, na anulação desse outro ou na sua indiferenciação. É, talvez, por conta desse passado traumático que novas facetas da dominação e do *apartheid* ressurgem, por exemplo, na França dos últimos anos. O distúrbio ocorrido em novembro de 2005 foi considerado o

⁴⁸ Referência feita aos personagens de *A tempestade*, de William Shakespeare.

maior levante civil que o país registrou nas últimas décadas, apesar da falta de notícias a respeito. Tanto assim que o governo invocou a lei aprovada durante a guerra da França contra a Argélia, há quase 60 anos, a fim de decretar estado de emergência. O primeiro-ministro Dominique de Villepin apelou por calma e anunciou um pacote de medidas sociais e educacionais no Parlamento francês, em resposta às reivindicações das minorias (ou gangues, como eram chamados), sobretudo descendentes dos países ex-colonizados que, sem oportunidade, andam sobre a linha tênue que separa a miséria da delinqüência.

A tempestade, drama escrito no século XVII, retrata a luta pelo poder e pela liberdade que marca o período das grandes descobertas. Césaire recria um Prospero, o colonizador, como eterno usurpador e faz com que esse personagem assuma sozinho toda a negatividade que, na readaptação, ele extrai de Caliban, o colonizado. Na obra de Césaire, Caliban assume a representação do negro sofrido de toda a história da humanidade. É assim que essa escrita sintomática opera como compensação.

Octave Mannoni, psicanalista francês e autor de *Prospero et Caliban*⁴⁹, *psychologie de la colonisation*, também convoca os mesmos personagens, a fim de reconstruir a relação entre o eu e o outro, na perspectiva de que esse outro se deixa fabricar placidamente pelo colonizador e, dessa forma, torna-se conivente com o desastre colonial. Para Mannoni, todos seriam igualmente vítimas e agentes desse sistema perverso.

Foi a primeira vez que a psicanálise concebeu a mentalidade africana e a colonização em estreita relação com a personalidade. Combatido por muitos, Mannoni coloca brancos e negros no mesmo plano do drama e propõe a idéia do desbravador europeu como aquele que, frustrado em seu país natal, rumo para as novas terras, na busca de novas e melhores possibilidades de vida. Acaba, porém, carregando consigo uma personalidade de traços recalcados, que afeta sobremaneira as suas relações futuras e lá chegando, depara-se com a sua diferença, transferindo, para esta, a parte negativa de si mesmo.

⁴⁹ Paris : Ed. Universitaires, 1984.

É através da comparação com o outro que este branco, antes oprimido pelo seu semelhante, passa a imaginar-se como superior. E, de oprimido, transforma-se em opressor, num exercício quase iniciático do poder. O novo mundo passa a representar a esperança de um não confronto com o seu semelhante. O homem branco consegue, assim, positivar-se, ao negatizar o segundo termo da relação.

A colonização nasce, pois, do medo branco ocidental que caminha na direção de novas experiências sociais, desta feita ultramarinas. Na visão de Mannoni, entretanto, os mecanismos da defesa branco-colonizadora só puderam entrar em ação e se mostrar eficazes porque estavam em total consonância com a demanda encontrada no Novo Mundo. O negro africano, julgado como primitivo, por não conhecer e dominar as técnicas e sabedorias ocidentais, era alguém dependente, oriundo de um sistema social complexo, formado pelos ancestrais e pelas divindades. A necessidade de proteção estaria na base de sua personalidade e requereria a presença mítica de uma exterioridade ou a sua representação em nível concreto, o que se deu através da figura do elemento chegado. Bem acolhido, esse outro é tomado como o grande benfeitor, capaz de ações prestigiosas e responsável pela proteção. O negro legitima, assim, a condição de superioridade do branco, elegendo-o como pai e protetor. Na medida em que se submete ao desejo do desconhecido, esse negro passa a ser, por sua vez, o fiel depositário das angústias arianas.

O drama colonial decorreria, portanto, de dois complexos: o da inferioridade ariana e o da dependência autóctone. Quando a relação dominação/dependência é rompida, tanto o opressor quanto o oprimido experienciam, respectivamente, um forte sentimento de menos valia e de abandono, pela falta de mecanismos compensatórios.

Mannoni tenta mostrar, dessa forma, que as diferenças na estruturação da personalidade não estão, de forma alguma, ligadas à competência de uma raça, como afirmaram Buffon, Renan e tantos outros. Elas são, na verdade, fruto de formações distintas que, quando percebidas como sinal de não desenvolvimento ou de infantilidade, excluem toda e qualquer possibilidade de aceitação do outro, além de estabelecer atitudes dominadoras mascaradas de paternalismo, como se viu no decorrer da história.

A sensação da eterna desigualdade, realçada ainda mais pela máscara de uma assimilação fracassada, também contribuiu para que, pouco a pouco, o colonizado percebesse a sua irremediável diferença em relação ao outro, seu líder. Essa frustração fomenta a sede de justiça, numa reação ao abandono de uma proteção, dirigida contra o seu “protetor”. Essa palavra de revolta é a que Césaire protagoniza, na figura de Caliban.

Assim, colonizado e colonizador condensam uma dupla imagem. De líder e protetor, o colonizado passa a inimigo e traidor. De servil e inferior, o negro passa a exibir os seus instintos mais primitivos e ferozes. E aquilo que, de maneira impositiva, se pretende acrescentar a uma personalidade, pelo efeito da assimilação, passa a ser a marca, cada vez mais notória, da sua diferença.

Fanon critica Mannoni por achar que a sua análise se restringiu apenas às questões psicanalíticas e deixou de lado outros fatores igualmente importantes como, por exemplo, os econômicos e políticos. O teórico martinicano também não acredita que o complexo de inferioridade seja anterior à colonização, pois, se assim fosse, as psicoses se manifestariam logo após os traumas. Mannoni contra-argumenta afirmando que, mesmo para esses casos, deve haver uma pré-disposição, algo constitucional e latente que eclode no momento de qualquer instabilidade ligada à área do emocional.

Fanon não reconheceu, de fato, a análise de Mannoni, pois entendeu que este, como europeu e branco, jamais poderia ocupar esse lugar. Diz ele que, muito embora se possa pensar subjetivamente na experiência do outro, é impossível representá-la de forma efetiva. Fanon contesta igualmente a forma com que o psicanalista francês classifica o racismo colonial, como sendo “o maior dos racismos”. Para ele, todas as formas de racismo são produto ocidental e, sendo assim, são iguais em dor e em sofrimento.

Mannoni se defende dessas e de outras críticas, ao afirmar que o encontro de subjetividades, caracterizado pela situação colonial, pode ser interpretado de várias maneiras e que estas envolvem, quase sempre, posicionamentos ideológicos, por vezes muito parciais e contaminados por um “Eu” que recusa a realidade e nega-se a perceber que forças opostas, presentes nas relações humanas, geram efeitos nos dois lados:

colonizado e colonizador. Ele lembra que posturas radicais levam à negação do outro ou à anulação da diferença, o que, aliás, os movimentos negros sempre tentaram evitar e também, por isso, foram criticados. Segundo o psicanalista, é vã toda tentativa fanática de eliminar a heterogeneidade, pois ela está irremediavelmente presente nas relações humanas. Colocar negros e brancos em pólos opostos é, no mínimo, desconsiderar que toda personalidade é, no fundo, a organização caleidoscópica de um só todo.

O psicanalista francês afirma, ainda, que não há como supor uma personalidade isenta de conteúdo reprimido, posto que a socialização acontece, mesmo nos povos ditos mais primitivos. Supor a existência de um indivíduo não socializado, ingênuo e puro que possa ser vítima incondicional da dominação do outro é, no mínimo, fantasioso. Entre o individual e o social, existem experiências e histórias tão únicas que nem a memória poderia representá-las. Não há, em outras palavras, existência sem fantasmas.

Essa digressão serve para mostrar que a nova subjetividade que se desenha é fruto do processo de uma palavra em busca, que passeia pelos mais diferentes caminhos até chegar ao seu lugar impróprio, de onde, em deriva, ruma efetivamente na direção do outro, promovendo um diálogo liberto dos preconceitos e das injustiças passadas, diferente daquele produzido pelo sujeito da consciência. Este seria comparável, segundo Lacan, a uma *máquina de calcular*⁵⁰ que, com o seu circuito isolado e ao mesmo tempo integrado numa ordem geral, responde às demandas do meio (identidade), programado que está para tal.

Em sua obra, Derrida tenta mostrar que o inconsciente se forma por uma tecitura sempre interrompida, ou por traços que caminham em várias direções, da mesma forma que acontece com a escrita. Freud também já considerava a existência dos traços (para ele, descargas elétricas decorrentes da excitação do sistema nervoso, que caminham sempre em diferentes posições). Freud chegou a comparar o psiquismo a um aparelho de memória. Em *A Interpretação dos sonhos*, ele desenvolveu a idéia do traço como escrita, visando elucidar os processos do inconsciente e da formação dos sonhos.

⁵⁰ Expressão utilizada por Lacan, Derrida e tantos outros pensadores, que se questionam a respeito do automatismo x autoridade/autonomia do sujeito.

Derrida comparou o psiquismo a uma “máquina de escrever”, pela capacidade dele de produzir diferenças, na busca pulsional de um prazer absoluto. Em *Mal d'archive*⁵¹, Derrida aponta a pulsão de morte como um “mal do arquivo”, ou como aquilo que provoca o espaçamento entre traços, mas que, em contrapartida, permite o processo infinito de arquivamento, para além da determinação da história e através da criação. A escrita acontece, assim, em razão do *lapsos* que possibilita o novo, o lapsos que possibilita a criação, ou vislumbre de novos cenários.

Para Derrida, a realidade é, pois, constituída por máquinas que produzem. Nesse sentido, não haveria qualquer distinção entre máquinas biológicas, humanas, mecânicas, eletrônicas, naturais, sociais, institucionais... Não haveria distinção entre sujeito e objeto, entre interioridade e exterioridade. Essa concepção afasta também a idéia de uma subjetividade já presente na escrita e leva a supor que se esta existe, de fato, ela só pode ser pensada fora do sujeito da escrita, fora da máquina, fora da cadeia de produção que separa certo e errado, dentro e fora, vida e morte, negros e brancos, porque, saída de uma máquina, a interpretação da realidade estaria confinada a uma “receita de bolo”, dado o automatismo e a precisão do processo. Daí a aporia ser de extrema importância para a linha de pensamento derridiana, porque é ela que vai possibilitar desconstruir essa engrenagem, colocando em prova a metafísica e todo processo que impede a criação.

No nível do imaginário, o sujeito se limitaria a uma superfície que explora, repetidas vezes, a sua própria definição (identificação). Assim,

Nous sommes des êtres incarnés, et nous pensons toujours par quelque truchement imaginaire, qui arrête, stoppe, embrouille la médiation symbolique. Celle-ci est perpétuellement hachée, interrompue.
(LACAN, 1978, p. 367),

Isso ocorre porque, conforme salienta Safouan, «*Dès que le sujet lui-même vient à l' être, il le doit à un certain non-être sur lequel il élève son être* » (SAFOUAN, 2001, p.38), num processo de subjetivação que talvez só se encontre na perspectiva desse Eu « ”sem sujeito” ».

⁵¹ *Mal d'archive: une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.

Maurice Blanchot em *L'écriture du désastre* aponta que o desastre só ameaça porque ele se localiza fora do “eu”, porque ele é o outro que chega passivamente, em deriva, desorientando o eu pelo esquecimento ou pelo silêncio. O pensamento do desastre chega sem se anunciar e desfaz a solidão, como afirmação intensa do fora. O desastre é o pensamento do fora. Faz precipitar um “Eu” que crê na singularidade e nas perdas de si mesmo. Blanchot acrescenta que é pela paciência que o “eu” entra em relação com o outro, revelando-se.

A paciência, para Blanchot, é aquela que está contida na palavra e que faz o ser despojar-se de sua parte voluntária e do seu poder próprio, fá-lo reagir, empreender um movimento rumo a uma passividade que é, contraditoriamente, o caminho para a ação, contra “la chose inerte qui subit sans réagir, avec son corollaire, la spontanéité vivante, l’activité purement autonome” (BLANCHOT, 1980, p. 28). E, novamente, cito Césaire:

Il y a quelque chose d’incubateur dans la poésie... Il y a des choses que je n’exprime pas, qui s’accumulent, et puis, un beau jour, qui sortent... (CESAIRE, 1941, p. XVII).

Revolucionária e instituída pela diferença, essa outra escrita, que não deixa de se presentificar como sintoma, posto que o retorno à absoluta anterioridade já seria da ordem do impossível, tenta buscar outras saídas mais amenas para o drama. E, assim, a palavra - ideal presente desde sempre nos primórdios da história da psicanálise - surge, como o suporte de alguns destinos possíveis e mais interessantes para as forças pulsionais, reordenando circuitos e inscrevendo a pulsão no registro das simbolizações.

Essa nova palavra trataria de convocar o que não está presente, digo, os espíritos como espectros, para uma “conjuração positiva”⁵². Uma conjuração que não se faz sem angústia, uma vez que apela para a morte para inventariar a vida, no que ela apresenta de mais inédito e provisório, no que ela representa de a-histórico⁵³. Ao contrário, a não presença dos espíritos exige a consideração sobre o tempo e a história. E, submetida à história, a subjetividade dissolve-se na textualidade e o sujeito é apenas o resultado de uma inscrição. É pura exterioridade. É máquina de calcular!

⁵² Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 166; 177.

⁵³ Idem, p. 185.

No seminário *Os não tolos erram*, de 1973, Lacan propõe que se substitua o termo desenvolvimento do processo analítico pelo termo “viagem” que, segundo ele, iria propriamente do nascimento à morte. É através dessa viagem, ou trajetória, que estaria a possibilidade de “doença e cura”, ou a chance de se ir além do sintoma, ou quase, numa operação que implica, sobretudo, passar do “dito” ao desvelamento do dizer que o subjaz, empreendendo uma efetiva mudança de posição do já conhecido e cativo sujeito. A viagem empreendida por esse discurso subjetivo colocaria, em perspectiva, uma escrita em processo e, com ela, uma nova subjetividade.

Na visão de Lacan, o sujeito é o ser que, desamparado pela linguagem, encontra-se impossibilitado de encontrar um sentido último ou pleno para a existência humana e, por isso, busca, por seus próprios caminhos, desfazer-se do mal-entendido. A este corpo mal-entendido caberá a tarefa de aprender viajando, experimentando a língua, tateando, desde o baluciar dos primeiros sons, no curso de aquisição da linguagem.

O inconsciente provém dos mal-entendidos e percalços deste percurso. O inconsciente é constituído de alíngua, detritos ou restos de significantes de uma linguagem que sempre esteve à espera do sujeito para se fazer presente. Essa linguagem está à espera de um fazer-se presente, de uma evolução enquanto corpo, porque só assim se faz presente no campo da linguagem, ocupando um lugar na cadeia.

Em se tratando da escrita da diáspora colonial, ou seja, daquela que é produzida a partir da desterritorialização forçada ou voluntária dos povos colonizados, a situação torna-se ainda mais complexa, em razão do sujeito viver um duplo trauma: o do nascimento e o da colonização, ainda com o agravante de nunca chegar a habitar propriamente um lugar, nem o da terra natal nem o do exílio, apesar de toda resistência.

O discurso do eu é prescrito pelo outro. O inconsciente é, assim, esse discurso do outro que deve ser restituído, como pagamento de uma dívida. Mas há também um mais além, que recebeu o nome próprio de desejo. O mais além da demanda foi interpretado por Lacan como significante e marca o desejo do outro.

Lacan mostra que a linguagem é, pois, um sistema de elementos discretos que devem a sua pertinência não à igualdade, mas à diferença. A escrita dessa diferença seria, assim, um corpo de demandas (ou elementos fantasmagóricos) – exigências de um objeto sem um “fundamento” propriamente dito. O desejo encontra-se articulado pelos fantasmas que desafiam o eu e o ideal.

A expressão realça a marca inapagável do outro, que, na visão lacaniana, poderia ser pensada como a alienação do sujeito em relação ao objeto. Seja como tentativa frustrada de sua diferenciação, seja pela fantasia não realizável de indistinção do outro, essa palavra ocupa o lugar do mesmo, recarregando-se sempre de uma energia em inércia que promove a própria anulação. Uma anulação que é, em contrapartida, o primeiro passo para a sua negatividade, para o não-ser.

Entretanto, essa palavra descolonizada, que possui, mais do que outra, um grande portfólio do drama, é aquela capaz de, frente à própria anulação, reagir e irromper, com mais intensidade, em busca de uma identificação, a caminho das margens, num exercício de total liberdade criadora, num radical alargamento de horizontes, arriscando-se também a não dizer nada e permanecer em silêncio. Miguel Serras Pereira lembra:

Responsável pela sua lei, bem como pelo convívio quotidiano com o assombro da indeterminação histórica e ontológica de fundo que esta liberdade criadora reitera e revela, tanto em termos reflexivos como nos da experiência sensível vivida... Considerada como epifania de uma verdade sem fundo, a poesia libertária assume – e pode e deve começar a fazê-lo desde já – a sua função religiosa e as celebrações rituais do congelamento das significações e da transcendência a que o mito procede ao instituir-se como sacralização do poder que retira dos seres humanos a responsabilidade pela sua lei. Seria reconhecimento “desinteressado” e, ao mesmo tempo, vitalmente empenhado, da “ficção verdadeira” da história e do mundo, segundo uma cosmografia – até certo ponto caos-grafia, como já vimos – metafórica e mimética, e uma coisa porque outra, já que criando o que era nada a experiência estética imita deveras o modo de ser da criação. A criação da lei não esgota a aposta na transcendência da liberdade: multiplica-se até o infinito. (PEREIRA, 1998, p. 33-43)

Em *Depoimento sobre a tradução do Quixote*, Miguel Serras Pereira também parece deixar claro que essa palavra, fruto da alteridade, é constante criação, pois nasce do confronto com a própria impossibilidade de fazer-se outra vez. A tradução implicaria,

nessa perspectiva, num duplo gesto, porque também requer o “desescrever⁵⁴ da própria língua, tocando o seu sem-fundo inicial e, assim, chegar o mais perto possível do que não está escrito, mas habita a obra, e por ele nos deixar levar, como diria o poeta Pedro Cesariny, *lá longe onde se cruzam as nascentes*”⁵⁵.

Supõe-se, daí, que a palavra descolonizada passe por este mesmo processo de um fazer-se constante, desescrevendo a língua imposta pela dominação. A desescrita cria uma nova forma de expressão, que assume a sua condição de estrangeira na “própria” língua e todas as estranhezas que dela advierem, porque

o que não está escrito na língua nos põe em contacto com a criação da linguagem e, nessa criação, com aquilo a que tenho chamado a língua de ninguém que há no fundo ou sem-fundo de cada língua e de cada voz, e que é necessário atravessar, para traduzir, como antes, para escrever a obra – do mesmo modo que para essa leitura bem feita do fazer do poema ou do romance que, prestando homenagem a Péguy, George Steiner nos recomenda... Projecto de autonomia, pela liberdade responsável, pela criação de liberdade e pela liberdade de criação...
(PEREIRA, 2005)

A expressão menos “egoísta” de uma subjetividade alterada, ou em alteridade, incita não mais a conjunção de uma fala, mas a experiência de uma comunicação aberta, que expressa a liberdade do pensamento e possibilita uma ação mais efetiva em favor de um mundo mais justo. Uma nova palavra que seja capaz de mostrar que não existe uma única certeza e que a verdade se multiplica e nem sempre é expressa da mesma maneira, porque como diz Glissant, a palavra tem *o seu direito à opacidade*.

A palavra realiza-se, agora, pela expressão que, fora de si, encontra-se com a alteridade, porque, como diz Levinas,

est pensée non pas à partir de l'altérité purement formelle et logique par laquelle se distinguent les uns des autres les termes de toute

⁵⁴ Pereira faz referência à obra de Maria Velho da Costa, intitulada *Desescrita*. Porto: Afrontamento, 1973.

⁵⁵ Pereira, Miguel S. Depoimento sobre a tradução do Quixote In: Dom Quixote entre Nós. Jornada Evocativa do Quarto Centenário da Publicação da Primeira Parte de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes. Universidade de Lisboa, 2005.
http://www.fl.ul.pt/dep_romanticas/auditorio/Actas_files/Depoimento_Quixote.pdf. Consulta em Novembro de 2008.

multiplicité (où chacun est autre déjà comme porteur d'attributs différents ou, dans une multiplicité de termes égaux, chacun est l'autre de l'autre de par son individuation) (LEVINAS, 1983, p. 14),

Como existência outra, efetivamente marcada pela hibridez, essa palavra não é mais capaz de representar nem eu nem outro, porque, como negatividade, não é capaz de representar mais “ninguém”. É, pois, pelo não sendo que a existência se afirma, ultrapassando as instâncias marcadas pela fantasia. A separação implica, nesse sentido, a consciência da dupla falta que marca a impossibilidade de um vir a ser, na conformidade de um *caos-mundo* que, no seu fluxo também constante, está sempre tentando fazer essas duas faltas coincidirem.

O sujeito da enunciação adviria, assim, de um grande paradoxo que inclui alienação e separação, fechamento e abertura, ser e não-ser, provocando a ruptura de toda a sua hipotética estabilidade anterior. A palavra em enunciação passa a ser sempre a novidade dela mesma, ou a sua versão mais recente e atualizada. Para tanto, é preciso atravessar toda a extensão do sangue, toda a sua densidade, renovando-se.

*il faut savoir traverser toute l'étendue du sang
sans être happé par les dents du dragon
d'un rêve de trahison*

*il faut savoir traverser toute l'épaisseur du sang
avec trois voyelles de fraîche eau
anxieusement renouvelée par l'oriflamme
toujours à reconsidérer d'une chaîne à briser
il faut savoir traverser le défilé nocturne
avec pour contrebande le reflet du dernier pain de singe
arraché au dernier baobab*

*il faut savoir longer sans défaillance cette falaise
d'où le pied de Scyrron nourrit d'un filet
de chairs fades une émeute de tortues*

*moins difficile en vérité moins difficile
que de supporter le saccage du grand coeur des saisons
soleil étourdiment distribué aux vers luisants
en brûlant en sang pur une attente incrédule* (CESAIRE, 1994, p. 443)

A travessia para fora de si mesmo é um exercício iniciático que impõe ao sujeito várias etapas, vários desafios, e não prevê o relaxamento de tensões, tampouco a rendição

ao outro. É preciso que, em algum momento, a existência supersaturada de si e do outro reaja e não se deixe mais levar por ilusões, por sonhos traidores, margeando, sem falhas, essa falésia e suportando o estrago, a confusão, a desordem provocada por essa espera já incrédula.

Em *La subjectivité littéraire*⁵⁶, Michel Zink atenta para a idéia de que a subjetividade literária não é a simples expressão do real pelo simbólico, muito menos a efusão espontânea e verdadeira da personalidade, das opiniões e dos sentimentos do autor, mas a marca de um ponto de vista frente aos impasses que concernem à existência.

Na visão de Zink, a subjetividade seria o produto de uma consciência particular que se autoriza a falar em nome de uma causa, sem qualquer preocupação com a erudição ou com a legitimidade do proferível. Aparece no discurso como a qualidade de um alguém que se desenha nada preocupado com o tempo ou com a necessidade de fugir dele. É a expressão de contingências que se presentificam, pela materialização de uma escrita inesperada, pela construção de um discurso por vezes truncado e aparentemente sem consistência, mas que anima tanto quanto uma paixão, porque vai de encontro às aporias do outro, ou do totalmente outro, promovendo a comunhão momentânea do poeta e do leitor, dos homens, enfim, numa complexa “intercorporeidade”.

Entretanto, Blanchot deixa entrever, em sua obra, que as inúmeras reflexões acerca do sujeito e da sua expressão não se esgotam em si mesmas e representam as muitas tentativas de decifração de quem, por natureza, é fugidivo e, por isso mesmo, tão ameaçador. Parece ser também esta a perspectiva de Bailhache, quando desenvolve a sua investigação sobre a subjetividade em Emmanuel Levinas, afirmando que esta é indissociável da palavra, ao demonstrar que

Il y a un style Levinas, qui permet de reconnaître immédiatement un texte comme étant de sa plume. Il y a donc un certain mode de traitement des questions, propre à cet auteur à l'écriture austère et souvent déroutante. Les sauts de la pensée sont des sauts de la forme elle-même, des torsions imposées à la syntaxe et à la grammaire, des sollicitations audacieuses faites au vocabulaire, des appels faits aux

⁵⁶ Paris: Puf, 1985.

conjonctions pour que la pensée avance dans un sens jusqu' ici inconnu, inexploré. (BAILHACHE, 1994, p. 6)

Ainda que sob formas diversificadas, essas concepções demonstram que existe, de fato, uma autoria que se afirma pela escrita, não pela sua efusão, mas pela responsabilidade frente a uma causa, materializando-se num corpo reconhecível que dialoga com o outro, numa espécie de intersubjetividade.

Essa perspectiva confirma a idéia proposta por Michel Collot em *O sujeito lírico fora de si*, onde o autor desenvolve uma reflexão que tenta se afastar da tradição teórica, segundo ele de origem hegeliana, através da qual a expressão lírica seria considerada uma oposição à épica e não teria, como objeto, nenhum elemento exterior como causa. O poeta lírico seria, então, aquele que, fechado em si mesmo e alheio a todo acontecimento real, expressa os seus sentimentos ainda latentes, como verdadeiros “estados da alma”, *tão profundamente escondidos na intimidade do sujeito que, paradoxalmente, não podem se revelar senão se projetando para fora* (COLLOT, 2004, p. 165). A expressão lírica seria, assim, a pura atestação dessa alma comprimida.

Na contramão desse pensamento, Collot propõe pensar a expressão poética como a saída de um sujeito para fora de si mesmo, “*desalojando o sujeito lírico dessa pura interioridade*” (COLLOT, 2004, p.165), sem, contudo, destiná-lo à errância ou à desapareição, porque estas poderiam se configurar como *Ek-stase*, mas também como o seu exílio. Marcos Müller⁵⁷, ao analisar a filosofia de Merleau-Ponty, afirma que:

a expressividade da nossa experiência é um ponto de fuga da nossa materialidade, por cujo meio ligamo-nos àquilo que não pode mais ser atualizado. Trata-se de um movimento extático no qual inauguramos um horizonte de escoamento e um horizonte de expectativas. (MÜLLER, 2001, p.10, o grifo é do autor)

Diante de tais nuances, como pensar a forma e o estilo dessa subjetividade “sem sujeito”?

Müller acrescenta:

⁵⁷ MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre. Edipucrs. 2001.

...é na forma de Ek-stases que defalgramos o duplo horizonte de retenção e protensão ao nosso redor. É na forma de Ek-stases que nós nos transpomos para esses horizontes demarcando a indivisão da vida que nunca abandonamos, apesar de não a podermos açambarcar por inteiro. (MÜLLER, 2001, p. 282)

A qualidade do subjetivo, aqui contemplada, nem sempre estaria lá, na evasão de um pensamento que sai do ser e toma forma, apenas como marca de um ponto de vista particular que se autoriza a falar de uma causa, despreocupando-se com a legitimidade da própria fala. Evidencio, ao contrário, a expectativa de uma subjetividade que caminha para além do Mesmo, por insatisfação, mas que exige um prazer outro, ainda que fugidio, através de uma expressão responsável que acontece apenas onde são múltiplas as promessas, onde nada é certo, onde nada garante a sua realização. Esta subjetividade teria o estilo de um *Tout-monde* caótico, marcado pela diferença que se acumula, dialoga entre si e, em relação, permite descobrir lugares comuns, ativada por sensibilidades não mais geográficas, objetivas, cosmopolitas, mas por uma sensibilidade que muda de acordo com o planeta, numa translação que contempla todos os movimentos do mundo.

Ce qui fait le Tout-monde, ce n'est pas le cosmopolitisme, absolument pas le cosmopolitisme, qui est un avatar en négatif de la Relation. Ce qui fait le Tout-monde, c'est la poétique elle-même de cette Relation qui permet de sublimer, en connaissance de soi et du tout, à la fois la souffrance et l'assentiment, le négatif et le positif ... (GLISSANT, 1996, p.88-89)

Seria, assim, uma subjetividade que compreende e ultrassa os contrários possíveis, assumindo a forma e o risco de uma saída da própria identidade, para além da circunscrição do eu e num gesto de ruptura com a estabilidade, com os limites de um presente ou com a obsessão de um passado, configurando-se, por fim, apenas como existência marcada pela sua duração. Müller cita Merleau-Ponty:

Em meu presente, se eu o retomo ainda vivo e com tudo aquilo que ele implica, há um êxtase ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo se manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis. (MERLEAU-PONTY apud MÜLLER, 2001, p. 285)

Da ordem do inominável e de um constante recomeço, essa expressão representaria a adversidade de toda fixidez que, por exemplo, faz significar o caos apenas como negativo. Esse novo caráter do subjetivo se exporia sob a forma de um corpo

múltiplo e, por isso mesmo, não identificável como sujeito, que caminha à procura sempre de uma “identificação”, mas que se afasta dela, toda vez que empreende uma nova *passagem*, quem sabe até por distração ou por se sentir esgotado pela dúvida. *Ek-stase* seria, então, esse movimento na direção do outro, que promove a coesão e denota, com isso, a presença de uma subjetividade. “Nossas *Ek-stases* são nossas subjetividades” (MERLEAU-PONTY apud MÜLLER, 2001, p. 285).

*(la nécessité de la spéciation
n'étant acceptée que dans la mesure
où elle légitime les plus audacieuses transgressions)
passer dit-il
et que dure chaque meurtrissure
passer
mais ne pas dépasser les mémoires vivantes
passer
(penser est trop rapide)
de tout paysage garder intense la transe
du paysage
passer
anabase et diabase
déjà
se dégage du fouillis au loin
tribulation d'un volcan
la halte d'une vive termitière (CESAIRE, 1994, p. 467)*

No poema acima, Césaire parece dialogar com esta perspectiva, pela expressão de uma subjetividade que transgride e ultrapassa o produto da sua consciência particular e das memórias vivas, na busca de uma *spéciation* necessária (identificação). Realiza, assim, deslocamentos, afastando-se de toda paisagem e da confusão que já se encontra ao longe, por um caminho que dura apenas o tempo de cada ferida, mas é capaz de provocar a pausa de todo o cupinzeiro. Dessas investidas, o que resta é o “estado de transe” próprio de cada passagem para o imprevisível, que possibilita novas buscas.

Ao sugerir o desapego frente a cada paisagem, Césaire parece romper com as cristalizações causadas pela história de um passado e com a idéia de uma identidade fixa – cultura própria do Mesmo. Evidencia, assim, outras formas de resgate do eu, baseadas na fluidez de um pensamento híbrido capaz de hospedar várias paisagens, mas não se fixar em nenhuma delas.

Estar preso às paisagens significa estar fixado no drama e numa identidade que se encerra na sua própria irreversibilidade ou na essência que recusa o existir enquanto processo, a relação com o outro e o “ser com” proposto por Glissant. Sempre em atitude defensiva e marcada, às vezes, por certa ironia, esta expressão peleja, na preservação do seu espaço e tempo.

*(les nègres-sont-tous-les-mêmes, je-vous-le-dis
les vic es-tous-les-vices, c'est-moi-qui-vous-le-dis
l'odeur-du-nègre, ça-fait-pousser-la-canne
rappelez-vous-le-vieux-dicton :
battre-un-nègre, c'est le nourrir) (CÉSAIRE, 1994, p. 32)*

Na fixidez do pensamento e, assim, na contramão de toda trajetória evolutiva, essa palavra de denúncia faz revigorar a negatização do negro e a manutenção de uma identidade marcada pela impossibilidade de mudança. É a expressão “*claudiquante et binaire*” de um “*damné de la terre*” que tenta, sem chance, sobreviver. É a expressão de apenas uma voz, que caracteriza a unidade do ser falante.

Fanon analisou essa complicada “racialização” do mundo a partir de uma só voz: a do branco. Percebeu que o negro só é reconhecido na sua coletividade, o que talvez explique a recorrência, em Césaire, de expressões indicadas pluralidade, como “*foule muette, ville inerte, l'île entière, l'île toute*”, etc. Esta representação imaginária de um “todo” degradado acaba sendo incorporada pelo colonizado que passa, então, a assumir, de forma passiva, a sua inferioridade. Dentro dessa perspectiva coletivizante, possuir uma identidade é ser idêntico a si mesmo e ao grupo - estratégia para reduzir as próprias diferenças, como já se viu.

Nessa linha, a subjetividade “sem sujeito” seria da ordem de uma expressão em “singularidade polifônica” que não fala por ninguém, tampouco por ela como mesma. Fala em nome do existir híbrido de um instante imprevisível.

Alors Mathieu commençait à formuler pour lui-même une autre manière de fréquenter ce monde, une activité brûlante de l'imaginaire, une transformation réelle de l'esprit et de la sensibilité, ce qu'un autre appellerait bientôt une mise en Relation, oui, dont il amassait en lui, par une accumulation imperceptible mais continue, l'enseignement. Un

voyage sans voyage organisé, une rupture d'horizons, dont il saurait plus tard ce qu'il pourrait bien en faire. (GLISSANT, 1993, p. 54)

Em *Entre mangue e manguetown*, Chico Science, Paula Glenadel propõe se pensar a identidade como identificação, a partir do reconhecimento da espectralidade que assombra a fala do sujeito, como uma herança inquietante que atravessa o discurso produzido pelo imaginário e pelo desejo das margens, provocando proximidade e distância. Segundo Glenadel, a “identidade está e não está onde se procura por ela” (GLENADEL, 2003, p.1-2). A identidade seria, assim, o efeito espectral que “corresponde a essa posição dialética do corpo fantasmal como corpo próprio” (DERRIDA, 1993, p. 205).

A busca por uma identificação constitui o primeiro passo para essa nova performance do subjetivo, “desobjetivando fantasmas, o corpo vivo, o meu, minha propriedade... próteses ideais” (DERRIDA, 1996, p. 205), pois existir é prescindir das bases identitárias ou do compromisso de reafirmá-las pela memória traumática do drama. É, sobretudo, deslocar-se do centro, ou do cerne de toda questão, e experimentar a margem de todo pensamento que se limite ao um.

Nesse novo estilo, existir seria o transportar-se para o vazio que deixa em ausência todo fundamento. Existir é empreender um movimento de saída, um movimento na direção de um fora.

*Il n'est filiation ô conteur
Ni du nom à la terre ni du vent
A la cendre. Les fonds levèrent
Il lève ces fonds marins dans nos antans et nos faims* (GLISSANT, 1994, p.305)

Em *L'écriture du désastre*, Blanchot aponta para a ideia de que “*le désastre ruine tout en laissant tout en l'état*” (BLANCHOT, 1980, p. 7). Ele não atinge diretamente o “eu”, porque o desastre só ameaça o que está fora, isto é, fora do ser, o fora de todo fundamento. O desastre arruína o que é não mais “propriamente eu” (ou ninguém), mas alguém, que assume passivamente a posição no discurso.

Si le désastre signifie être séparé de l' étoile (le déclin qui marque l'égarément lorsque s' est interrompu le rapport avec le hasard d' en haut), il indique la chute sous la nécessité désastreuse...ce qui ne peut se mesurer en terme d' échec ni comme la perte pure et simple. Rien ne suffit au désastre. (BLANCHOT, 1980, p. 9)

É pela palavra que o Eu se afirma na sua relação com o mundo. É pelo diálogo que estabelece com o outro que ele rompe com o finito e com o sentido de tempo e espaço, como se operasse continuamente o seu nascimento. Um nascimento que não prevê mais paternidade e filiação, um nascimento órfão e solitariamente responsável pelo existir, como diz Levinas, na “intimidade da relação entre o *eu* e o seu ato” (BAILHACHE, 1994, p. 29, o grifo é do autor). Mas, para tanto,

*Il y a encore une mer à traverser
oh encore une mer à traverser
pour que j' invente mes poumons
pour que le prince se taise
pour que la reine me baise
encore un veillard à assassiner... (CESAIRE, 1994, p. 56)*

Essa nova versão da subjetividade é aquela que, em Césaire, é capaz de preservar a oralidade, de tornar frágil a aparência, de captar o segredo das raízes, de fazer ressuscitar uma resistência, ao dialogar com os fantasmas. É preciso, para isso, “contourner aux lieux choisis de la gravité historique” (CESAIRE, 1994, p. 397) e invadir a opacidade, criando espaços, pois como diz o poeta, “rien ne délivre plus que l'obscurité du dire”(CESAIRE, 1994, p. 521)

Inquieta e ainda mais reivindicadora, essa subjetividade se liberta do ser, não só pela utilização de uma linguagem subversiva - arma cedida pelo próprio ocidente e utilizada pelas duas expressões poéticas - mas pela tentativa de um afastamento do conflito identificatório, na direção de um espaço outro, onde “Toute parole s'y confond/Avec le silence des eaux” (GLISSANT, 1994, p. 61). O existir se impõe, pela via do simbólico, quando o sentimento que predomina é o de que nada mais existe.

L'absence de toutes choses retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d' atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le « champ de forces » de l'exister, impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait

d'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. (LEVINAS, 1983, p. 26)

Essa palavra indissociável da subjetividade, como diz Bailhache, possibilita a abertura e o encontro com o outro, pela impessoalidade do Um que se evade de si mesmo e rompe com as barreiras do presente, instaurando o seu próprio tempo, a sua duração, sustentado apenas pela sua última qualidade. O tempo outro é a duração que exprime, pela palavra, a liberdade e o segredo dessa subjetividade.

La constitution de la durée a lieu par le renouvellement des instants, de ce présent auquel la conscience est présente. Le temps n' est donc pas un extérieur que la conscience appréhenderait ou dans lequel elle aurait à s' inscrire : « il est véritablement le secret même de la subjectivité : la condition d' un esprit libre. Tout comme l' intentionnalité dirigée sur l' objet transcendant, le temps exprime la liberté même ». Le secret même de la subjectivité réside dans le temps, dans ce flux qui est la liberté même du sujet. (BAILHACHE, 1994, p. 38, o grifo é do autor)

A palavra, carregada de “pura” emoção, torna o mundo mais fluido e as fronteiras são condenadas a desaparecer, uma vez que estas fazem parte do tempo inscrito num espaço que já não existe mais. Em seu lugar existe outra coisa, desconhecida. A palavra surge como um delírio que, ao invés de separar, congrega as diferenças. Promove a ação desinteressada do egoísmo, da verdade, que alia um universo inteiro no dizer.

*Dire d'un délire alliant l'univers tout entier
à la surrection d'un rocher !*

*Cet espace griffonné de laves trop hâtives
je le livre au Temps.
(le Temps qui n'est pas autre chose que la
lenteur du dire)*

*la fissure
toute blessure
jusqu' à la morsure de l' instant inflingé
par l' insecte innocent*

*L' interstice même que la vie ne combla
tout se retrouvera là
cumulé pour le sable généreux* (CESAIRE, 1994, p. 522)

Esse dizer delirante, capaz de aliar o universo inteiro e fazer levantar lentamente um rochedo, se constrói por uma palavra sem paternidade e sem nome, que, na

exterioridade, se reinventa. A experiência poética faz com essa nova palavra se desterritorialize e se esvaia, pelo interstício que a vida não fechou, inaugurando, ao se enunciar, uma nova dimensão que manifesta o seu caráter provisório e inovador, que alimenta a dúvida e a mordida de um instante, sempre na impossibilidade de uma certeza, porque “...le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu’il est en relation avec le mystère ». (LEVINAS, 1983, p. 56).

Nesse sentido, não é propriamente o eu quem vai romper a solidão provocada pela perda de uma filiação, de um fundamento, mas quem ele inaugura quando deixa de ser. A solidão é rompida pelo diálogo com a alteridade que se encontra além da margem de todo significado estabelecido, constituindo-se como promessa de liberdade indefinida, pela inscrição inédita de instantes favorecidos. Levinas mostra que a solidão é uma categoria do ser e ocupa um lugar na economia da sua organização. É pela ausência de refúgios eficazes que a solidão vai deflagrar um movimento em direção ao *Tout Autre* – que não é nem eu nem outro, mas resposta a um apelo, possibilidade de uma nova relação, desta vez com o mistério.

*Voilà face au Temps
un nouveau passage à découvrir
une nouvelle brèche à ouvrir
dans l’opaque dans le noir dans le dur...* (CESAIRE, 1994, p. 500)

A expressão dessa subjetividade “sem sujeito” instaura a sua própria duração, até porque a morte não está localizada no presente. “*Le maintenant, c’est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n’est jamais maintenant. Quand la mort est là, je ne suis plus là* » (LEVINAS, 1983, p. 59). Segundo Levinas, a morte só pode estabelecer uma relação com o futuro, onde “*Le sujet n’est plus pur sujet, l’objet n’est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l’être* ». (BAILHACHE, 1994, p.49).

A palavra configura, nesse sentido, a expressão de uma subjetividade que sacrifica o *eu transcendental ou formal* assinalado por Blanchot, o eu portador de uma identidade, uma vez que já não há mais sujeito e suas perdas estão longe de representar sucesso ou fracasso.

La pensée du désastre, si elle n'éteint pas la pensée, nous rend insouciant à l'égard des suites que peut avoir pour notre vie cette pensée même, elle écarte toute idée d'échec et de réussite, elle remplace le silence ordinaire, celui auquel manque la parole, par un silence à part, à l'écart, où c'est l'autre qui s'annonce en se taisant (BLANCHOT, 1980, p. 27).

Trata-se, assim, da expressão da morte em vida do sujeito, através de uma palavra marcada por um presente sem presente e por um eu sem eu que toma corpo na escrita, revelando uma subjetividade que já se encontra fora dos seus limites, denunciando o fim de uma intimidade alimentada pelo tempo e pelo espaço de um dito que se situou sob as suas mais variadas máscaras. Uma subjetividade que, agora, desnuda-se porque, como diz Fanon:

Il nous faut quitter nos rêves, abandonner nos vieilles croyances et nos amitiés d'avant la vie. Ne perdons pas de temps en stériles litanies ou en mimétismes nauséabonds...Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. (FANON, 1961, p. 371; 376)

4. Poesia e acontecimento: “guetter ce qui vient”

Ao inaugurar a sua mais inédita expressão, o “sem sujeito” empreende e anuncia a sua própria “morte em movimento”. Revela, assim, qualidades não mais individuais, particulares ou que dizem respeito unicamente à existência. Seu caráter também não está mais suscetível de variar apenas em função do Um, em razão de que, agora, ele já representa o próprio anonimato, despojado que está de todo sentido de propriedade e, também, de ideais. Parece, ao contrário, se configurar na trajetória que tem a própria morte como limite.

La première parole est pour crier cet unique du monde et de l'être. Dépasser l'ambition extatique de l'Un, c'est construire avec patience, sans renier l'éclat primordial, les paliers d'une connaissance qu'on sait enfin approchée [...] Mais cette naissance est ardue : nous grandissons plus vite que nos paroles ne peuvent dire [...] car ce qui manque éternellement à l'Un, c'est ce rêve réalisé [...] Il n'y aura pas de profondeur pour vous si vous méconnaissez la rive [...] le vent venu des rives [...] Quelque chose en moi s'offre au froid et à la solitude, qui ne supporte l'un ni l'autre : ce froid ne s'évalue au degré de la température, ni cette solitude à la absence de gens. (GLISSANT, 1969, p. 11)

Nesta nova performance, fruto do amadurecimento, a palavra recusa o passado e a ambição estática do Um. Gélida como a morte, a existência se reconhece em solidão, mas uma solidão diferente, que não significa ausência de pessoas, porque o mundo não estaria ausente, mas configurado de outra forma. Ele aparece como uma imagem afastada de toda crença humanista e universal, que não suporta mais nem um nem outro. O mundo se assemelha a um espaço vazio que se preenche com um *Tout-monde*, ou seja, com aquilo que decorre, dentre outras coisas, do *gouffre* – matriz do imprevisível que leva a um fora de si. Esse paraíso feito de desordem, capaz de reunir mortos-vivos, é o espaço onde reina a errância, os cataclismas e tudo mais.

Et ainsi l'inconu-absolu, qui était la projection du gouffre, [...] à la fin est devenu connaissance.

Non pas seulement connaissance particulière, appétit, souffrance et jouissance d'un peuple particulier, non pas cela seulement, mais la connaissance du Tout, qui grandit de la

fréquentation du gouffre et qui du Tout libère le savoir de la Relation.
(GLISSANT apud CHANCÉ, 2002, p. 215)

Essa subjetividade marcada pelo esvaecimento do sujeito também não se deixa apreender pela objetivação, porque é fugidia e instantânea. Não habita um endereço porque está sempre mudando de lugar, como numa infinita e repentina viagem, cujo percurso se estende do nascimento calculado até a imprevisível morte, pela expulsão do eu para fora de si mesmo, na direção de um espaço obscuro e vazio, constituído pela movência.

*Que renaissent les lis sauvages
Renaissent les dieux en amont
Vrais dieux, vraies hordes, les Saturne
Ogoun, les sirènes, les lis ...*

*(...)Et que meurent les lis sauvages
Sous les ramiers de Balata,
La tracée mêle en son nuage
L' eau qui piète aux boucans d' en-bas* (GLISSANT, 1994, p. 401; 406)

Nessa perspectiva que se afasta de toda preocupação identitária e se aproxima de uma identificação, a palavra poderia ser pensada como sendo o próprio efeito da morte sobre o sujeito, através da negatização de tudo que lhe é concernente. A expressão seria, assim, o ato de neutralização do sujeito por ele mesmo, numa espécie de suicídio, como aponta Levinas. Um suicídio que, em contrapartida, leva a um renascer para o mundo, para a vida, de uma forma mais plena, talvez a partir do silêncio.

Essa nova palavra nasceria, assim, do suicídio do eu que, diante da extrema sensação de falta e atormentado pela dúvida, transborda e se precipita em fala. Nesse sentido, cede o seu lugar à palavra ou em favor de uma expressão que promove o existir. Essa vida que advém do suicídio não representa, senão, o diálogo entre o Eu e a Alteridade, pela passividade do eu e pela reativação da subjetividade.

Em *A literatura e o direito à morte*, Maurice Blanchot mostra que a vida pode surgir da ruína ou da negação dela própria. Em outras palavras, pode surgir do nada e da sua condição de isolamento, em estado puro. Em se tratando da expressão da subjetividade sem sujeito, aqui contemplada, é possível dizer que a palavra surge alterada

pela sua condição de abandono, pela fadiga do um e do outro e pelo silêncio, onde o vazio passa a ser o seu único sentido.

Le silence de Valéry n'est paresse ni renoncement, mais comme une concentration (des lueurs). En ce silence, le poète tente de s'égaliser au paysage, de durer. « Le Temps scintille, et le Songe est savoir. » Commentaire à quoi on s'oblige : le Temps, ici donné comme durée, se résume et s'exprime en cette scintillation éphémère par excellence : tout de même que l'éphémère du Songe s'accomplit dans la permanence du savoir. (GLISSANT, 1969, p. 70)

A expressão surge do deslize de uma consciência em aporia que perde o endereço e deriva na direção do vazio, cedendo o lugar à palavra. Para Blanchot, o autor salva o mundo, a partir do seu próprio abismo. No seu sentido ético, essa nova palavra, que vive a desautoridade do Um, assumiria o papel de um agente transformador do passado, do presente e do futuro, a partir do silêncio do Um. É a justiça feita ao outro.

Silence de l'homme à qui son ouvrage a profité. Equilibre, quand même les « mots confus ». Le poète a passé de l'isolement parmi toutes choses à une sorte de leçon des choses; il y a là une éthique. [...] Éthique de solitude, mais lieu commun, là dehors. (GLISSANT, 1969, p. 82-83, o grifo é do autor)

Por entre silêncio e vazio, a palavra acontece, empreendendo um movimento que só acontece pela passividade, pelo ato deliberado de um eu que se suicida e rompe com o tempo, como ressalta Blanchot, ainda que no espaço de um instante. A passividade em Blanchot não representa a inércia, mas um estado de torpor que faz com que a existência, esgotada pela dúvida, se abra para o desconhecido e dialogue com ele.

Passivité n'est pas simple réception, pas plus qu'elle ne serait l'informe et l'inerte matière prête à toute forme – passives, les poussées de mourir (le mourir, silencieuse intensité; ce qui ne se laisse pas accueillir; ce qui s'inscrit sans parole, le corps au passé, corps de personne, le corps de l'intervalle : suspens de l'être, syncope comme coupure du temps et que nous ne pouvons pas évoquer que comme histoire sauvage, inénarrable, n'ayant pas de sens présent). Passif : le non-récit, ce qui échappe à la citation et que le souvenir ne rappellerait pas - l'oubli comme pensée, c'est-à-dire ce qui ne saurait être oublié parce que toujours déjà tombé hors mémoire. (BLANCHOT, 1980, p. 49)

Blanchot chega a falar desse diálogo com a Alteridade como a escuta de um pedido de socorro sem fim, que encontra, finalmente, alguém em serviço. Um alguém também desejoso de totalidade, mas que se contenta em ser nada mais do que o simulacro temporário de uma unidade, na simplicidade de ser em diferença,

*avec des bouts de ficelle
avec des rognures de bois
avec de tous les morceaux bas
avec les coups bas
avec des feuilles mortes ramassées à la pelle
avec des restants de draps
avec des lassos lacérés
avec des mailles forcées de cadène
avec des ossements de murènes
avec des fouets arrachés
avec des conques marines
avec des drapeaux et des tombes dépareillées
par rhombes
et trombes
te bâtir* (CESAIRE, 1994, p. 410),

A partir dos elementos em heterogeneidade que integram o processo dessa inusitada identificação, talvez seja possível pensar que existe, de fato, um alguém diferente, que se expressa como não-eu e afronta a dependência em relação ao significante do outro, abalando, assim, o seu próprio fundamento identitário. Um alguém que, por ser traço descontínuo, torna indefinida a sua trajetória, deixando lacunas e provocando aporias, abrindo-se, enfim, para uma exterioridade. E, sempre em movimento, lança-se para um devir que não prevê mais a fixidez do pensamento, mas as mudanças de pele, afetado que é pelo diálogo com o Todo outro.

*quand les flèches de la mort atteignirent Miguel Angel
on ne le vit point couché
mais bien plutôt déplier sa grande taille
au fond du lac qui s'illumina*

*Miguel Angel immergea sa peau d'homme
et revêtit sa peau de dauphin
Miguel Angel devêtit sa peau de dauphin
et se changea en arc-en-ciel
Miguel Angel rejetant sa peau d'eau bleue
revêtit sa peau de volcan
Et s'installa montagne toujours verte
à l'horizon de tous les hommes* (CESAIRE, 1994, p. 457)

No poema, Césaire apresenta uma existência que, ao morrer, fica de pé, contrariando, assim, toda a lógica aprendida. Faz também com que a morte seja revestida de uma metáfora em diferença que, ao invés de trazer a penumbra ou a treva, ilumina, mesmo do fundo do lago. A morte não representa mais o estado de inércia total e definitiva como antes, mas um movimento que confere vida e a possibilidade de mudança. Assim, aquilo que, pela lógica, não seria mais existência, adquire a sua nova e mais cósmica possibilidade de ser em ausência, ou de não-ser sendo.

Em outras palavras, Césaire remete a morte a uma condição de luz que amplia o sentido da vida, reconfigurando seres e coisas, porque, agora, a existência se abstém da pele de homem e torna-se uma espécie de “sem sujeito em peregrinação”, que se reveste ora da pele de um golfinho, ora da de um arco-íris, ora da de um vulcão, ao emergir. E, assim, a vida chega, a partir da morte, através de uma palavra que induz ao movimento e não à estagnação.

Para Blanchot, esse “*Tout Autre*” é a alteridade e se distingue do outro, porque nunca está em repouso e marca o segredo de um morrer em vida, de um esgotamento de si como idêntico, como simples. O “*Tout Autre*” se repete sem ser o mesmo, porque se desdobra na direção do infinito, afirmando-se fora de todo futuro, presente e passado, negando tempo, espaço e lei que constituíram sua nomeação, liberado, assim, de toda propriedade, de todo sentido próprio (BLANCHOT, 1980, p. 59; 70)

Paula Glenadel, em *Derrida e Glissant, a trama da relação e o drama da diferença*⁵⁸, fala de uma mistura de “influências, vozes, datas, perfumes, tons, margens”, que, segundo a autora, “marcaria um desejo de mudar de episteme, de reinventar uma relação ao saber... para tramar uma palavra outra, para tramar o *outro*”. E o cenário dessa mudança é o do caos-mundo, “onde se perde e se refaz o saber” (GLENADEL, 2006, p. 188, o grifo é da autora)

Dentro dessa perspectiva, o devir se anuncia, no espaço de um não tempo, espaço que só se habita provisoriamente, para que “*une nouvelle bonté ne cesse de croître à l’*

⁵⁸ Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

horizon (CESAIRE, 1994, p. 472), no “fureur de donner vie à écroulement de paysages” pela “réhabilitation de délires très anciens » (CESAIRE, 1994, p. 391). O devir não prevê mais certezas, mas as promessas de uma palavra muitas vezes reprimida, que se libera, “pour revitaliser le rugissement des phosphènes/ (...) pour raviver le verso solaire des rêves” (CESAIRE, 1994, p.396) Essa palavra, produto sem dono e arbitrário, chega para antecipar que:

(...) l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous...A condition de l'exposer dans des termes tout à fait différents de ceux du platonisme qui est un monde de la lumière. ... (LEVINAS, 1983, p. 63-64, o grifo é meu).

O cenário desta nova palavra está longe de ser apenas de luz ou de eterna harmonia. É feito também de opacidade, de obscuridão. O cenário é constituído pela diferença que não se exclui e que vive a promessa de ser apenas a sua própria duração ou revitalização.

O movimento empreendido por aquele que já é ninguém ocorre pela expressão da sua ficção mais encantadora e, ao mesmo tempo, mais fatal. Isso porque, ao se anunciar de forma diferente e imprevisível, a palavra poética coloca em cheque a própria linguagem, na expressão do seu reflexo mais instantâneo de subjetivação. A inscrição dessa sensibilidade, que se coloca à margem do corpo da lei, tece, assim, a sua própria sintaxe, a partir de referenciais externos, subversivos e inomináveis, que fazem: “Ecorcer l'homme de ses revêtements et le lancer, chair contre chair, dans son renouvellement” (GLISSANT, 1969, p. 167)

A palavra coloca em cena um Eu que não vive mais a pretensão de representar o individual ou o coletivo, mas confessa o resultado de uma intimidade que mantém com a morte, atestando, assim, o seu diálogo com o Todo Outro, antecipado apenas pela sua última qualidade.

La communauté em son vertige, le paysage dans sa démesure, le temps dans son incertitude...Significations : obscurité de la faute,

opacité des héros, fluidité du futur. Modalités : vertige mortel du témoin, vertige technique du dévoilement, vertige métaphysique de l'entour contaminé. (GLISSANT, 1969, p. 180)

É possível confirmar, nesse sentido, que a escrita produzida pelo desastre colonial – e por tantos outros, como o do Holocausto -, se desconstrói pela diferença, pelas abstrações de uma subjetividade que, agora, não se deixa mais levar por significações estáveis e impostas. Quebra paradigmas, ao tomar consciência da fluidez do futuro, da opacidade dos heróis, do caos-mundo e da incerteza do tempo. E, assim, consciente de um *Tout-monde* em relação, a existência se abre para o não-efetivo, para as palavras que são verdadeiros “*capteurs solaires du désir*”, como parece sugerir Césaire, no poema abaixo:

*il y a aussi les capteurs solaires du désir
de nuit je les braque: ce sont des mots
que j'entasse dans mes réserves
et dont l'énergie est à dispenser
aux temps froids des peuples
(ni drèches ni bagasses...)* (CESAIRE, 1994, p. 397)

Glissant também apela para as palavras que “*font le ciel et l'horizon*”. São elas, segundo o poeta, as escritas pela “*main qui fleurit la douleur*”, por “*courage des vivants*” que “*font l'oiseau, ...l'écume / Et la maison des laves parfois / (...) plus brouillés que les yeux de femmes/ Plus nets que regards d'homme seul*”(GLISSANT, 1994, p. 63-64), porque

*Toute parole est une terre
Il est de fouiller son sous-sol
Où un espace meuble est gardé
Brûlant, pour ce que l'arbre dit
(GLISSANT, 1994, p.65)*

Assim, em transformação contínua, encontra-se a expressão poética, caracterizando uma nova subjetividade que irrompe como um discurso “sem sujeito”, anunciando que o céu dança porque “*De la douleur a-t-on fait un mot/ Un mot nouveau qui multiplie* (GLISSANT, 1994, p.66).

*Celui qui parmi les neiges enfante
Un paysage une ville des soifs*

*Celui qui range ses tambours ses étoffes
Dans la sablure des paroles*

*Attendant l' ouverture des Eaux
Le grand éclat des vagues Midi
Plus ardent que la morsure des givres
Plus retenu que votre impatience d' épine*

*Celui qui prolonge l' attente
Et toutes les mains dans sa tête
Toutes splendeurs dans sa nuit
Pour que la terre s' émerveille*

*Il accepte le bruit des mots
Plus égal que l' effroi des sources
Plus uni que la chair des plaines
Dechirée ensemencée ...*

*Ecoutant ruisseler mes tambours
Attendant l' éclat brusque des lames
L' éveil sur l' eau des danseurs
Et des chiens qui entre les jambes regardent*

*Dans ce bruit de fraternité
La pierre et son lichen ma parole
Juste mais vive demain pour vous
Telle fureur dans la douceur marine,*

Je me fais mer où l' enfant va rêver. (GLISSANT, 1994, p.66-68)

Essa nova palavra, que surge da abertura das águas em fraternidade, é aquela que surpreende e faz despertar dançarinos e cahorros que olham por entre as patas. Ao nascer da cumplicidade com a cidade de sedes, a palavra faz o mar. E faz a terra maravilhar-se, pela simbiose da pedra e do seu líquen.

A presença da pedra e do líquen sugere a idéia de vida em morte, isto é, do ser a partir do não-ser. O líquen representa a existência que, laminar, possui placas de várias cores que, expostas à umidade da superfície da pedra e paradoxalmente ao sol, expostas à diversidade do caos-mundo, são capazes de produzir o furor da doçura marinha que, também como a alga, é capaz de se transformar. A mesma espécie de alga pode fazer parte de vários líquenes diferentes (ou habitar vários endereços, como aponta Césaire no

poema *Calendrier Lagunaire*⁵⁹). As algas podem existir isoladamente em alguns habitats, mas quando fazem parte de um mesmo líquen, apresentam uma distribuição maior. Essa nova palavra, germe de uma transformação, se dissemina a partir de opostos que não se anulam, co-existem em heterogeneidade.

Em *La communauté inavouable*, ao citar o movimento de maio de 1968, Blanchot fala desse “encontro súbito e feliz, como uma festa, que revoluciona as formas sociais admitidas ou esperadas, se afirmando, para além das formas usuais de afirmação” (BLANCHOT, 1983, p.52). O diálogo entre o eu e a Alteridade se daria, segundo o autor, de uma forma explosiva, sempre em abertura e sem distinções, contrariando toda familiaridade.

Ainsi le poème se consume dans ce futur. Dans le même temps qu'il aborde son dire, il se détruit (« de l'avoir dit pour nous »). Comme cette « étincelle nomade qui meurt dans l'incendie », son objet le dévore. (GLISSANT, 1969, p. 89)

A comunicação seria, assim, a festa marcada pela impessoalidade, pelo desconhecido e apenas pela sua duração. Uma comunicação, diz ele, *sem projeto*. A comunidade inconfessável é aquela que admite a presença do incomum, do espontâneo, porque vive a inocência, ignora limites e não consegue reconhecer o inimigo, porque acredita que todos façam parte da mesma e única multidão, uma multidão anônima e realizada pela utopia de um instante.

Pour moi les lieux communs ne sont pas des idées reçues, ce sont littéralement des lieux où une pensée du monde rencontre une pensée du monde... C'est-à-dire, les lieux où une pensée du monde confirme une pensée du monde. (GLISSANT, 1996, p. 33)

E, assim, a perspectiva de Blanchot é aqui apontada, para mostrar que, ignorando também os caminhos de toda estabilização, o diálogo entre o eu e a Alteridade acontece, na expressão de uma subjetividade que aceita, em passividade, *o barulho das palavras, o propagar dos tambores e todas as mãos na sua cabeça, esperando pela abertura das*

⁵⁹ Un chant d'îles in : *Poèmes*, 1994, p. 61-68.

águas e o grande brilho das ondas, num ruído de fraternidade, através do qual o eu se faz mar onde a criança vai sonhar, como deixa entrever Glissant⁶⁰. Isso porque a relação

...est le lieu de concordances sereines, qu'il faut chanter.

...Chemins de Matta, chemins vers l'autre ; chemins du langage profond...Ainsi une terre est force qui ne cesse de se projeter mais trouve bientôt sons sens. (GLISSANT, 1969, p. 166)

Despojar-se da própria anterioridade é tarefa inquietante, sobretudo quando se tem a consciência de que marcas não se apagam totalmente. Como diz Derrida, os fantasmas existem e ficam indo e vindo. Ao caminhar, por *feridas sagradas* e *ancestrais imaginários*, se recupera cada herança ou *apartamento*, mas sempre como constante novidade, como sugere Césaire. São esses elementos que, somados, constroem a singularidade de uma voz em polifonia ou daquilo que se encontra em seu lugar.

*Savoir ce qui dans vos yeux berce
Une baie de ciel un oiseau
La mer, une caresse dévolue
Le soleil ici revenu*

*Beauté de l' espace ou otage
De l' avenir tentaculaire
Toute parole s' y confond
Avec le silence des Eaux*

*Beauté des temps pour um mirage
Le temps qui demeure est d' attente
Le temps qui vole est un cyclone
Ou c' est la route éparpillée* (GLISSANT, 1994, p. 61)

Num exercício quase iniciático, a palavra passa, assim, a ser a metáfora contínua de uma subjetividade que anuncia os seus primeiros movimentos na exterioridade, fazendo emergir cada instante do existir. A energia inconsciente que forçou hesitante a passagem do mundo interior para o exterior, se recarrega, agora, por uma palavra que subitamente irrompe no discurso, pelo agir. É o momento em que se pode falar, de fato, de um alguém que está longe de ser tão simplesmente o seu próprio testemunho ou o porta-voz de uma atualidade. Um alguém que atua, responsavelmente, como modelador de uma exterioridade, na confecção do seu produto arbitrário: a ficção.

⁶⁰ Un chant d'îles in : *Poèmes*, 1994, p. 61-68.

Em *Intention Poétique*, publicada em 1969, Glissant já apontava para a importância de se buscar uma sensibilidade própria, na tentativa de compreender o homem e o mundo. Demonstrou, nesse sentido, que a poesia ocupa um lugar valioso, porque possibilita a expressão de uma subjetividade marcada por um tempo e um espaço outro, que coincide com a saída de si e de todo um sistema clássico-ocidental assimilado, sistema esse que contribuiu, muitas vezes, para a construção de uma visão essencialista, como afirmaram os críticos mais acirrados de Césaire, por exemplo. Ultrapassar os próprios limites, talvez seja mesmo o modo como o sujeito, ou o que restou dele, pode significar o mundo e a si próprio.

Dépasser l'ambiance extatique de l'Un, c'est construire avec patience sans renier l'éclat primordial, les paliers d'une connaissance qu'on sait enfin approchée. (GLISSANT, 1969, p. 11)

Em *Le séminaire II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la Psychanalyse*, Lacan⁶¹ aponta que a função simbólica se caracteriza por essa versatilidade, possibilitando a assunção contínua de novas posições no discurso. Tem seu início no diálogo do ser com o que lhe é exterior, formando, assim, uma espécie de “totalidade” que poderia ser chamada de Universo. Essa ordem simbólica se apresenta como um todo que se faz sempre pela novidade. É nesse todo, segundo Lacan, que o ser estaria inserido. Tudo o que lhe antecede seria da ordem do imaginário, da ordem da experiência que traz, de certa forma, a frustração, porque se mantém numa estrutura central, orientando futuras experiências, comandando o pensamento do ser que, dessa forma, não produz nenhuma diferença.

Il n'y a rien qui soit concrètement réalisé comme universel. Et, pourtant, dès que se forme un système symbolique quelconque, il est d'ores et déjà, de droit, universel comme tel ..., porque Le moi, dans son aspect le plus essentiel, est une fonction imaginaire. C'est là une découverte de l'expérience, et non pas une catégorie que je qualifierais presque d'a priori, comme celle du symbolique. Par ce point, je dirais presque par ce seul point, nous trouvons dans l'expérience humaine une porte ouverte sur un élément de typicité. Cet élément nous apparaît bien entendu à la surface de la nature, mais sous une forme toujours décevante...décevante aussi pour ce qu'il en est de la fonction

⁶¹ *Le séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse.* Paris : Seuil , 1978.

imaginaire du moi...dans laquelle nous sommes engagés jusqu'à la garde...La structure fondamentale, centrale, de notre expérience, est proprement de l'ordre imaginaire... (LACAN, 1978, p.46; 50)

Na entrevista concedida à Jacqueline Leiner, publicada na revista *Tropiques*, Césaire também confessa ter um maior interesse pela poesia porque, segundo ele, é através dela que o poeta *faz a sua linguagem* e se liberta da língua do colonizador. A língua da poesia é arbitrária, anárquica e sem dono, pois embora seja naturalmente maturada no ser, só se realiza fora dele.

On emploie des mots, mais on reste à la surface ; au fond, ils ne veulent rien dire. Prendre possession de soi-même est très difficile. Je crois que la poésie naît d'une certaine maturation. En général, je porte les choses très longtemps en moi (je considère que ce moi n'est pas un gouffre, c'est un lieu de maturation). Je les porte longtemps en moi, et puis, elles sortent et je les profère. A ce moment-là, c'est de la poésie. (CESAIRE, 1941, p. XVI, o grifo é do poeta)

E mais :

La poésie est certainement une descente en soi-même, mais c'est aussi une explosion! Il y a quelque chose d'incubateur dans la poésie...(CESAIRE, 1941, p.XVII)

A poesia, que nasce fora do ser, por efeito de uma maturação interior e sob a forma de uma explosão, como diz Césaire, compara-se à existência que, gerada no ventre da mãe, é expulsa, porque o tempo e o espaço passam a ser outros e novas posições são assumidas no seu diálogo com o mundo. O simbólico denuncia, da mesma forma, essa relação com a exterioridade, ultrapassando o histórico e o imaginário. Trata-se, assim, de uma palavra que vai além da experiência do *gouffre*, como afirma o poeta da Negritude. Nesse sentido, a poesia também é o que vem depois da barca de Mahagony, de Glissant, que, grávida de mortos, assume o seu papel primordial, expulsando para o ventre do mar aqueles que passaram pela experiência de uma desterritorialização e de uma descida ao inferno e conhecem o sentido da relação e a opacidade – semelhanças em diferença que são propostas, aqui, à reflexão.

Lacan também parece realçar essa tarefa necessária e angustiante de subverter a linguagem, quando diz que a palavra é um objeto de troca através do qual o sujeito se

reconhece e, a partir daí, diz eu. Quando Lacan se refere à experiência do espelho, ele está intencionalmente marcando esse momento que instaura dois tempos: o do ser indistinto do outro e o propriamente sujeito, este último sinalizado aqui como a passagem do ser para fora de si mesmo ou para a morte ou, ainda, para a expressão de uma subjetividade “sem sujeito”.

Para Lacan, o que se teria antes da passagem é uma suposta *unidade virtual e primitiva*, como ele mesmo diz, e, depois, uma *relação propriamente vital*, onde a palavra se faz presente. O psicanalista representa essa anterioridade pela imagem do cego e do paralítico, dizendo que:

La subjectivité au niveau du moi est comparable a ce couple, introduit par l'imagerie du quinzième siècle – et sans doute non sans raison – d'une façon particulièrement accentuée. La moitié subjective d'avant l'expérience du miroir, c'est le paralytique, qui ne peut pas se mouvoir seul si ce n'est de façon incoordonnée et maladroite. Ce qui le maîtrise, c'est l'image du moi, qui est aveugle, et qui le porte. Contrairement aux apparences, et c'est tout le problème de la dialectique, ce n'est pas comme le croit Platon, le maître qui chevauche le cheval, c'est-à-dire l'esclave, au contraire. Et le paralytique, à partir duquel se construit cette perspective, ne peut s'identifier à son unité que dans la fascination, dans l'immobilité fondamentale par quoi il vient correspondre au regard sous lequel il est pris, le regard aveugle...La fascination est absolument essentielle au phénomène de constitution du moi (LACAN, 1978, p. 66-67)

A constituição do eu é comparada, por Lacan, a uma máquina, *uma primeira máquina*, diz ele, constituída de tal forma inacabada que se bloqueia e não chega a se estruturar definitivamente, porque está condicionada pelo outro, que provoca fascinação e, ao mesmo tempo, repulsa. Esse outro lhe fornece o modelo e a forma da sua unidade, estabelecendo, assim uma relação de dependência que faz com que o eu permaneça preso, por ele mesmo, ao outro, como unidade imóvel, sempre em tensão, sempre decepcionada, sempre em falta. Essa condição de (des)humanidade torna-se ainda mais agravante quando se trata da diáspora colonial, através da qual o homem se vê duplamente na obrigação e, ao mesmo tempo, no desejo de internalizar o outro colonizador.

Nous roulons nos cabrouettes, nous crépons de sueur nos coiffes de paille, nous cavalons nos chevaux rétifs, nous admirons nos taureaux démonter leurs vaches, nous écoutons les beaux messieurs prétendre à l'humanité, bientôt même, vous verrez, à rétribution de travail pour nos nègres. C'est là tout ce que nous agitions. Mais nous sommes capables de comparer deux Villes entre elles, mortdieu ! De soupeser leur balan. Et comment nous le mesurons en esprit, ça les change à la fin. Non ?... Nous voici remis là. Au point de départ. Toute cette cavalerie n'avait servi à quoi? Vous cultivez en savoirs nouveaux, mais la porte reste fermée. (GLISSANT, 1993, p. 96-97)

O fragmento de *Tout-monde*, de Glissant, parece explicar, com uma especial clareza, o processo no qual o homem se coloca em servidão voluntária e irremediavelmente atrelado à cultura e aos valores do outro, ficando, assim, impedido de criar saídas para o seu sofrimento. A esse respeito, Césaire chega mesmo a sugerir que o homem não apreende, mas é apreendido pela exterioridade e, a partir daí, negocia o seu conhecimento do mundo. É nessa perspectiva que Glissant parece também se questionar, pois, nesse caso, o que dizer propriamente de uma intenção poética?

Y aurait-il une "intention" (quelle ?) qui serait au long de ce trajet, inséparable de la matière plus ou moins parfaite que proposeraient les livres ? Et, conséquence, que d'une suite d'ouvrages non accomplis se dégage une vivable leçon ? (GLISSANT, 1969, p. 11)

Pelo o que se viu até aqui, a resposta a esse questionamento só poderia ser plural e conter, pelo menos, dois momentos: o antes e o depois de uma auto-evasão. De todo modo, vale dizer que, em se tratando desta nova subjetividade, a sensibilidade poética põe fim à intenção porque põe fim ao seu sujeito, assim como destrói toda ilusão de uma "totalidade em si", que prevê a permanência. A sua expressão vive em constante atualização, afetada que é pelo diálogo com o Todo Outro, um diálogo que só pode existir fora do eu. A poesia verdadeira "*est bouleversante*⁶²". Esse Outro não pode mais ser absorvido ou objetivável, como antes, pela visão. Não pode mais fazer parte do eu, pela apropriação de um olhar, até porque esse eu, dono do olhar, já não existe mais. É o fim da imobilidade, da fixidez do pensamento e, também, da representação.

Essa expressão surge como uma explosão abrupta, inesperada. A inscrição da sensibilidade acontece, assim, na e pela passividade de um corpo fugitivo e sem nome,

⁶² *Tropiques*, 1978, tomo I, p. XI.

que surge como novidade, que se define a cada instante, constituindo-se sempre como resposta inédita a um apelo que busca por sentido. Sua resposta representa a presença subjetiva da própria ausência do ser que, esquecido da sua propriedade, se reinventa fora de si mesmo, sem se dar conta. Ao se substantivar por abstração, desprende-se do real e de toda programação ou intenção, de todo cálculo.

Essa palavra irreverente pode ser mesmo pensada como uma viagem rumo à negação do próprio ser, na substituição do familiar pelo estrangeiro, na neutralização de uma identidade pela relação que estabelece com o diverso. É o fim do eu harmônico, cheio de si, “total”, que se alimenta da história dos seus próprios sonhos, porque como diz Lacan:

Le paralytique est aphone, il n'y a rien à dire. Pour que quelque chose s'établisse, il faudrait qu'il y ait un troisième, qui se mette à l'intérieur de la machine, par exemple, de la première, et prononce un je. Mais ceci est impensable à ce niveau de l'expérience. (LACAN, 1978, p. 68)

A palavra que chega surpreendendo também não se constitui na experiência resultante de um jogo de identificações na busca do um, pela presença inapagável do outro no Mesmo, porque o imaginário perde a sua força, quando o sistema simbólico entra em ação.

Quittons les rêveries de l'enfance, le songe du vrai ; nions l'Un...il n'y aura pas de profondeur pour vous, si vous méconnaissez la rive. Il faut à l'Un, à l'unique-du-monde-et-de-l'être, ce qui manque aussi à l'unité concrète de la terre: les vents venus des rives, où tants de Nous barattent un limon méconnu. Chaque tribu que l'on déprend, que l'on décrie, nous sépare de l'harmonie (GLISSANT, 1969, p.13).

Glissant deixa entrever que esse Um não pode mesmo se conter numa identidade, porque nunca existiu, de fato. Foi apenas um sonho de criança, o sonho da verdade. Tampouco pode se sustentar por um jogo de identificações (novas possibilidades que o imaginário oferece para definir a existência), pois estas operariam em favor de uma significação total, definitiva, que contraria a própria natureza do ser. Se assim fosse, a palavra estaria, ainda, a serviço do mesmo, adiando a alteridade e se recusando, paradoxalmente, a um novo sentido.

Para buscar um novo sentido, parece necessário, então, que essa subjetividade, em sua forma outra, se afaste das armadilhas da objetivação, do fechamento e do exercício de uma prioridade sobre si, para que ela efetivamente se libere em nova versão, que não atualiza, através das defesas, a sua dependência, reforçando antíteses. “Telle est l’errance violente du poème”(GLISSANT, 1996, p. 71)

A perspectiva dessa nova subjetividade que aqui se contempla aproxima-se da concepção de Levinas e refere-se a um ser em transbordamento e não em contenção. O transbordamento provoca um movimento outro, não mais em volta do centro, mas rumo à margem e para além dela, onde a sensibilidade poética passa a se relacionar com o outro. Para Levinas, a idéia de infinito só é possível pela relação, pelo fim da ipseidade, que pode ser até aconchegante, mas não satisfaz o ser. Uma vez realizado, o transbordamento implica o impossível resgate à anterioridade, sequer à margem, porque algo sempre se perde no caminho.

Em *El cuenco de plata*⁶³, ao analisar a escrita de Mallarmé, Silvio Mattoni a compara a uma espécie de *ritual, tão antigo*, diz ele, *quanto misterioso*, pois quem o realiza, se suprime completamente. É no desvario que o discurso “sem sujeito” acontece, pela impossibilidade da sua própria definição, pela falta de uma resposta permanente, pela sua deriva a caminho de um sentido. Em *Intention Poétique*, Glissant já parece captar a existência desse mistério:

Quelque chose en moi s’offre au froid et à solitude, qui ne supporte l’un ni l’autre : ce froid ne s’évalue au degré de la température, ni cette solitude à l’absence de gens... Soleil de la Conscience : l’errance introduit à la diversité qui force l’être vers son « sens »... Qu’est de nouveau, et par retour, la totalité, sinon la relation de chaque matière à toutes les autres ? (GLISSANT, 1969, p. 14-16)

A força que tenta interagir como se ainda fosse “Eu”, utilizando antigos parâmetros para compreender a si mesma, denuncia, já não sendo, a ingenuidade de um pensamento que supunha totalizante e com poder de resposta para tudo, porque, surpreendentemente, uma parte se abre para o frio e para a solidão, não suportando nem o

⁶³ Buenos Aires : Interzona, 2003.

um nem o outro. Perde, assim, a interioridade e, com ela, a sua imunidade, deixando-se abater pelo cansaço de uma insônia. É quando, em errância, evade, entregando-se, como num ritual, à misteriosa relação com a heterogeneidade.

La vague du monde contre vos monts. Je la voyais tressaillir d'une présence là-bas qui leur ouvrait un espace, où ils n'avaient point accoutumé de se tenir en équilibre. L'étain de l'horizon acheminait vers eux la voix grise éclaboussée de l'unie. Les nuages couvraient la voix, comme pour protéger ceux qui, entre deux labeurs, venaient là scruter l'ombre de l'ailleurs. Déambulants, au bout de leur univers, de leur semaine. Endimanchés, vacants, sereins. Leur vie tombait ivre dans la mer. (GLISSANT, 1969, p. 19)

Em *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, publicada em 1990, Levinas tenta decifrar a exterioridade constitutiva dessa subjetividade, aqui entendida como a expressão legítima de uma sensibilidade poética “sem sujeito”. Segundo Bailhache, a exterioridade, que marca também a escrita de Levinas, opera como uma fonte de energia que desautoriza a escrita, desconcerta a sintaxe, ultrapassa o egoísmo e dá as costas para a essência. A “intenção” poética de Glissant parece estar em sintonia com esse sentimento.

Naître au monde, c'est concevoir (vivre) enfin le monde comme relation : comme nécessité composée, réaction consentie, poétique (et non morale) d'altérité. Comme drame inaccompli de cette nécessité.

En cela nous naissons; et vous découvreurs. Car du monde-comme-solitude au monde-comme-relation, vous n'avez parcouru que la part du chemin où, découvrant le monde, vous l'avez déterminé en monde-comme-imposition, en drame univoque, puis en monde-comme-totalité, mais hormis la relation ; oui en monde totalitaire (GLISSANT, 1969, p. 20).

A concepção do mundo como relação também é, de alguma forma, prenunciada na poesia de Césaire, através da expressão de um eu que deriva na obscuridade do dizer, que escava a própria morte, para, depois, se evadir do Um, deixando antever, desde então, que é a saída de si que vai possibilitar o encontro com o Outro. E, assim, a palavra inicia a sua trajetória para ser constante novidade e corpo que opera a própria perdição, alucinando a libertação, ainda que se “endereçando” ao tu, ainda que denunciando o sofrimento causado por toda investida de um eu rumo à liberdade, num discurso já

diferente da apologia e da fala em primeira pessoa, pelos “longos dedos” do outro, “de fonte e de começo”.

*Les hommes cherchent dans l'angoisse.
Dans l'angoisse montante les hommes fouillent la mort.
Et voici que le site hasardeux crisse un nom : le vôtre ! le
mien ! dans des touffeurs tragiques.
Et mes doigts caressent la corde de vos doigts
vos doigts de cul de fosse
vos doigts de voix basse
vos doigts d'ainsi-soit-il
vos doigts d'Atlantide effondrée
et mes doigts s'agrippent nerveusement à la corde de vos
doigts,
vos longs doigts de source et de commencement...*
(CESAIRE In:Tropiques, 1978, p.75)

O discurso se livra, principiando uma ação que se afasta da ipseidade, do monólogo. É na relação com o mundo que o Eu acontece, pois é no diálogo com o outro, em “comunidade”, como diz Blanchot, que o ser consegue falar consigo mesmo, sem se distinguir de “la foule anonyme et sans nombre, du peuple en manifestation spontanée” (BLANCHOT, 1983, p. 55).

Essa relação, estabelecida pela exterioridade, não prevê forma, porque não é matemática nem profética, não é calculável. Nada se pode esperar dela, porque, sendo advinda do *chaos-monde*, ela ilumina pela opacidade, entrega-se pela recusa e age pela passividade, imprevisível. A relação que se estabelece fora do ser força, dessa forma, a relativização das verdades e, por isso mesmo, configura-se em justiça própria, implicando o discurso de um dizer e não mais de um dito, modificando homem e mundo, porque:

Le bénéfique de la technique et l'avantage méthodologique peuvent rendre l'être aveugle au je du monde. Accepter (au tréfonds de soi) ce monde relatif, vaincre la crainte orgueilleuse qu'on aurait de s'y engoutir, transmuier la solitude réfléchissante en inflexion partagée, n'est-ce pas la plus exacte façon d'y accomplir vraiment ses méthodes propres, sa vocation, sa poétique ? (GLISSANT, 1969, p. 29, o grifo é do autor)

A exterioridade sustenta, nesse sentido, um discurso que se libera da mediação de opiniões preconceituosas e muitas vezes pejorativas. A relação em exterioridade é, sobretudo, uma relação ética que não comanda, mas faz fluir a compreensão do ser, ou entre os seres, abolindo a percepção privilegiada ou qualquer representação confortável que, construída pela conveniência, não é nada mais do que um monólogo. O diálogo entre o eu e o outro não admite essa antecipação, porque não se realiza de maneira formal e programada. O encontro com a Alteridade difere de toda representação.

Prescindir da representação é abandonar uma tradição e considerar que o que está em frente não é mais um objeto, mas o próximo, ou parte desse processo solidário e não mais solitário de existir. Sair do reinado da representação é fugir da solidão, é se deparar com o novo, com o desconhecido e se deixar alterar por ele, como quem escuta uma voz e não hesita em atender ao seu apelo.

Conceber a existência a partir do encontro com a Alteridade é acreditar na possibilidade de outra expressão que represente não mais a oposição do um ao outro, mas a não-identidade do eu e do outro. É apostar, sem nenhuma garantia, numa nova configuração de ser em diferença.

Or que ferons-nous au monde, les uns et les autres (et ceux encore dont je n'ai pas science), qui portons d' aussi contraires motivations? Outre temps où les techniques et les armes machinées vous auront procuré domination, avantage, loisir de réflexion, - que ferons-nous ? Comment façonner nos contraires tremblements, - sinon par la relation qui n'est pas tout court l'impact ni le contact, mais plus loin l'implication d'opacités sauvées et intégrées ? (GLISSANT, 1969, p.41)

Em *Poétique de la Relation*, Glissant adverte que, para haver relação, é preciso que existam pelo menos duas ou mais matrizes que se disponham a mudar, já mudando. E é essa pluralidade da comunicação que garante a plena vivência no caos-mundo, regido por uma diversidade incontornável. A construção da linguagem, segundo o teórico, deve prever a relação do falante com a sua língua e, a partir desta, com as outras línguas possíveis no mundo. É a comunicação com as outras línguas que permitiria, para Glissant, alargar a dimensão espiritual da sua própria língua.

Levinas também propõe essa filosofia do imediato, do face a face que é, no entanto, impossível de definir ou finalizar, pois está fundamentada na diluição da própria filosofia, enquanto estudo que se caracteriza pela intenção de sistematizar a compreensão da realidade, do Homem e da sua Verdade. Nessa medida, Levinas fica distante de todo propósito que tenta apreender o real numa totalidade, quer seja pela busca ou pelo seu instrumento. Sua filosofia não vislumbra a permanência de uma unicidade, mas instâncias (ou “evidências”) mutáveis, feitas “em crateras, em obeliscos, em raio de sol..., pouco importa...” que se afastam, cada vez mais, dos princípios e dos sistemas, “excedendo, exultando, exsudando e em forma de sopro, suficiente para tudo significar, presente e futuro, ofendendo o vento noviço da memória dos meandros”, como aponta Césaire no poema abaixo. O que fundamenta essa nova palavra é o tempo sem fundamento do espaço a-histórico e imemorial, por assim dizer, infinito.

*Excède exsude exulte Elan
il nous faut Présence construire ton évidence
en contreforts de pachira
en obélisque
en cratère pour menfenil
en rayon de soleil
en parfum de copahu
peu importe...
...Le vent novice de la mémoire des méandres
s'offense
à vif que par mon souffle
de mon souffle il suffise
pour à tous signifier
présent et à venir (CESAIRE, 1994, p. 517)*

Para Levinas, não é o primado da história que constitui o ser, mas a pluralidade de um pensamento que justamente foge de toda unidade, ou “insularidade”, sentida como real e entra em correlação com o infinito, pois o real só existe para uma interioridade (constituição positiva de um ego que se funda propriamente na falta). O real só existe para o Mesmo.

É, talvez, nesse sentido, que a filosofia proposta por Levinas se aproxima da palavra nascente de uma diáspora colonial e da subjetividade que não guarda mais, para si, o desejo de uma comunicação. As palavras de Glissant, ao citar René Char, parecem caminhar nessa mesma direção.

En poésie, c' est seulement à partir de la communication et de la libre disposition de la totalité des choses entre elles à travers nous que nous nous trouvons engagés et définis, à même d'obtenir notre forme originale et nos propriétés probatoires (GLISSANT, 1969, p. 88),

porque «la poésie parachève ce qui est incomplet, porte à créer ce qui n' existe pas (en la grâce des puissances magiques et subversives du désir) » (GLISSANT, 1969, p. 88, o grifo é do autor).

O pensamento plural não consegue mais conter o desejo e investe na sua própria evasão, num movimento arriscado em direção ao infinito, em direção a um diálogo com o universo, animado por uma força desconhecida que é capaz de produzir um tempo sem tempo, um presente sem presente, a partir do existir em comum, fim primeiro e destino de toda existência. Para tanto, é preciso ultrapassar o grito e se fazer palavra, de forma responsável.

Mais je crie que nous avons autre destin, autre fonction au monde : et qu' il faut, dépassant ce vœu lui-même, ce cri lui-même, cette passion, établir avec rigueur et minutie le détail de notre avoir déposé, préparer avec poids le moment de la sagacité libérée dans notre terre (enfin commune) (GLISSANT, 1969, p. 42)

O discurso subjetivo “sem sujeito” é aquele que traduz essa vivência generosa em errância, rumo ao desconhecido, de onde é possível entrever:

...le ballet de toutes les petites machines, soit au-dessus d'elles, dans cet ailleurs où Claude Lévi-Strauss vous a dit l'autre jour que se tenait le système des échanges, les structures élémentaires. Il faut que dans le système conditionné par l'image du moi, le système symbolique intervienne, pour que puisse s'établir un échange, quelque chose qui est non pas connaissance, mais reconnaissance... Le sujet se pose comme opérant, comme humain, comme je, à partir du moment où apparaît le système symbolique. Et ce moment n'est déductible d'aucun modèle qui soit de l'ordre d'une structuration individuelle. (LACAN, 1978, p. 68),

idéia que Césaire já apontava em *Tropiques*, quando se refere à poesia como um excesso, como desmesura, como *tam-tam* cego, pela intervenção do simbólico.

...la poésie commence avec l'excès, la démesure, les recherches frappées d' interdit, dans le tam-tam aveugle, dans l'irrespirable vide

absolu, jusqu'à l'incompréhensible pluie d'étoiles. (CESAIRE In *Tropiques*, 1978, Tomo II, p. 11)

A reflexão de Césaire mostra que é preciso sair da medida, do limite, e buscar o espaço vazio, onde não há mais certezas, apenas opacidade. É preciso neutralizar a anterioridade e iniciar a procura imemorial de uma palavra que se faz absoluto começo e se transforma numa “incompreensível chuva de estrelas”, contrariando a lógica, até porque

La logique de ce qui naît est déjà inscrite dans ce vaste dessein de l'ensemble, qui fait que chaque être vient à sa juste place. Aucun être ne peut donc suffire, ne peut se connaître sans co-naître au tout : Connaître, c'est être : cela qui manque à tout le reste. (GLISSANT, 1969, p. 106, o grifo é do autor, ao citar Claudel)

O discurso “sem sujeito” do propriamente sujeito se faz de tensão, porque a palavra não se deixa apreender por nenhuma lógica. A palavra está sempre nascendo, fugidia e exposta. Despojada de certezas, captando desejos e envolvida diretamente na crise que fissa o ego. Essa nova expressão instaura, assim, a possibilidade de não ser mais idêntica ao sujeito, tornando-se, enfim, a sua fatídica diferença, a partir da qual ela constrói todo o Universo infinito do face a face, na desautoridade de *l'ici et maintenant*, onde a poesia acontece, sem a anterioridade de uma história.

C'est que je suis là confronté à cette nécessité d'épuiser en une fois le champ d'histoire déserte (dévastée) où notre voix s'est dissipée, et de précipiter la voix dans l'ici et le maintenant, dans l'histoire à faire avec tous. (GLISSANT, 1969, p. 50)

A história dessa palavra sem dono se constrói, agora, no existir confirmado apenas pelo seu último e novo traço. É o seu caráter de constante novidade que mantém o diálogo do “fora de si” com o Todo Outro, sem o qual a linguagem seria apenas a tradução de um *logos* universal, isto é, não se constituiria propriamente em discurso, mas na fala do eu com ele mesmo.

Traversé et soutenu par la trace, le paysage cesse d'être un décor convenable et devient un personnage du drama de la Relation. Ce n'est plus l'enveloppe passive du tout-puissant Récit, mais la dimension changeante et perdurable de tout changement et de tout échange. (GLISSANT, 1996, p. 25)

Como parece sugerir Glissant, e o próprio Césaire de alguns escritos aqui contemplados, é preciso construir uma nova história para o futuro, a partir do nada, até porque, se havia herança, esta já se encontra devastada pelo drama da escravidão. Entretanto, essa história do futuro não prescinde do outro, em diálogo. Aliás, o outro é o princípio que faz a palavra tomar corpo no discurso, como constante novidade, como uma aparição capaz de produzir sentido, em busca de ser onde *o total não é o mesmo*, como diz Glissant (GLISSANT, 1969, p. 61).

Trata-se, pois, da história de outro tempo, pois o tempo que operacionaliza o resgate identitário e, conseqüentemente, o caminho para a alienação, não ultrapassa a periferia do eu e se mantém marcado por ele próprio. O discurso do “sem sujeito”, ao contrário, se inscreve distante de toda modalidade de ser finito, onde

Toute écriture médite (ou réfléchit) ses structures, sa fonction. Il arrive que pour Mallarmé en effet la méditation du langage précède la venue du poème, de manière active et exécutoire. Ce n'est pas seulement dans l'acte du poème qu'il exerce sa poétique, mais déjà dans l'ardu et savant silence qui le précède et y prévaut. Il n'y a pas là (pas encore, ou pas seulement) une pensée poétique mais certes une poétique de la pensée. (GLISSANT, 1969, p. 65)

Esse outro tempo onde Glissant localiza a palavra de Mallarmé está bem distante de um passado ou de um presente e mantém uma relação de “eternidade” com o infinito, numa espécie de antecipação do futuro, significada pela não coincidência e pela instantaneidade do desejo e da espera. É o tempo também marcado por uma passividade que, em ação, não se deixa *temporalizar de uma maneira linear*, como diz Levinas, e, por isso, se mostra incompreensível.

Nessa perspectiva, inscreve-se também a concepção derridiana de um tempo de “espera sem horizonte de espera”, marcado pela alteridade, pelo mistério que traz o Outro inominável e opera a possibilidade de uma justiça futura e messiânica, mas sem messias. Esse Outro não vem como “força de lei”, mas com a força de uma promessa desconstrutora de limites, por exemplo, religiosos, em favor de uma democracia.

Glissant refere-se igualmente à inscrição da palavra como uma espera tensa, dolorosa, que ainda reluta por um abrigo, pela “consciência” da sua própria falta. Mas, esse desejo só é realizável no espaço de um instante e está bem longe de ser saciado pelo pensamento consciente, centrado e programado pela síntese. O traço é esse instante que vem marcar a impossibilidade da plenitude e de qualquer formulação definitiva, porque demonstra, pela sua descontinuidade, a trajetória descompassada da existência que, esgotada pela dúvida, abandona dolorosamente o pensamento do centro, rumo a uma identificação, caminhando, sem controle, por lugares antes inexplorados, se aproximando, em errância, da margem e para depois dela.

L' errant qu'il est toujours ne bâtit pas au rivage la nouvelle Maison. L'exigence d' exil n' abdique pas l' être; il faut toujours partir sur la mer. Le poète, en marge de son monde, recrée un monde.(GLISSANT, 1969, p. 121)

Em *Tropiques*, Franck Laurencine faz uma análise interessante sobre *Poisson Soluble*, de André Breton, e, por extensão, sobre a escritura surrealista que ele identifica como sendo característica de certa “gratuidade” automática ligada, possivelmente, ao desejo instantâneo de evasão para um tempo e um espaço não mais circunscrito ao “Eu” da falta. Diz ele que a “abolição” do tempo e do espaço se dá em favor de uma liberdade que não prevê mais “necessidades”.

Désir d'évasion enfin, l'évasion souhaitée par Baudelaire, par Rimbaud, par Mallarmé : Fuir ! Là-bas fuir ! Je sens que les oiseaux sont ivres...Evasion vers le pays où l'homme cesserait de se débattre contre ses propres contradictions, cesserait de ronger ses intimes menottes – vers le pays de la délivrance et de joie, vers le monde des impossibilités surmontées, des antimonies transcendées, des inconnus révélés. (LAURENCINE In *Tropiques*, Tomo II, 1978, p.37)

O desejo de evasão apontado por Laurencine é, talvez, o mesmo que se presentifica na escritura de Césaire e de Glissant, confirmando, assim, um movimento de cumplicidade com o intrépido, com o insólito, numa dimensão puramente afetiva que, de certa forma, atesta um certo bem-estar na diferença e uma qualidade particular da alma, que faz com que tudo seja compreendido sem explicação, pela palavra aberta e disposta a um dialogar com o mundo. Parece ser esse o sentimento de Césaire, no seu texto intitulado *Georges-Louis PONTON, Gouverneur de la Martinique*:

C'est qu'il y avait en lui du poète, cette complicité avec le hardi et l'insolite, cette dimension affective, certaine manière d'être à l'aise dans le différent, cette qualité de l'âme très particulière qui fait que l'on comprend sans explication, - comme par flair et sympathie...Poésie de l'Afrique «infinie et insaisissable».Poésie de terre dépouillée, âpre. Poésie de parfums rares, d'arbres inconnus. Poésie d'êtres beaux à sculpter. Poésie de gestes nobles et souples. Poésie d'âmes ouvertes pour accueillir le monde... (CESAIRE In Tropiques, Tomo II, 1978, p. 154)

Césaire mostra, assim, que a poesia nasce, como ele mesmo diz, em *Poésie et connaissance*, «dans le grand silence de la connaissance scientifique ». A dependência ao significante do outro revela um mundo onde sujeito e objeto são constituídos pela representação, pela busca de clareza, pela luz, que é, no fundo, sumária e superficial, como aponta Césaire. Nada escapa à representação que “nombre, mesure, classe et tue” (CESAIRE, 1978, p. 157). Nela, a compreensão da realidade se faz por apreensão e o objeto perde a sua resistência de ser exterior e passa a ser a ficção produzida pela pretensão de um eu que tenta, de todo modo, capturá-lo. O objeto é, assim, reduzido ao estado de ser e, nessa perspectiva, a distinção entre o eu e o objeto se apaga.

O ser da representação é um eu que se gerencia, que pensa em primeira pessoa, que busca a universalidade, mas que, sem saber, caminha para o seu desaparecimento, momento em que uma nova operação se realiza no corpo, no espaço em que a sensibilidade antecede a toda razão ansiosa por totalidade, promovendo a separação do eu e do objeto, inaugurando, assim, um novo pensamento. Nele, o desejo não desaparece, mas se transforma, dando sempre continuidade a sua história que nasce, primeiramente, no eu, vive o seu recolhimento, experimenta falsas sensações de realização, uma certa satisfação provocada pelo sintoma, para, depois, prescindir de tudo o que o aprisiona, rompendo com o espaço e com o tempo, porque habitar um lugar é viver a ilusão de uma completude, mas é, também, se preparar para a separação, condição e início da atividade verdadeiramente humana.

É no abrigo de um corpo que a representação e o seu antídoto operam o primeiro por possessão e, o outro, pela libertação do desejo. É na ambigüidade desse corpo que se desenvolve a consciência, mas, também, um empreendimento outro, através da linguagem, para fora da carne, para fora da prisão.

Même, je crois que l'homme n'a jamais été plus près de certaines vérités qu'aux jours premiers de l'espèce. Aux temps où l'homme découvrait avec émotion le premier soleil, la première pluie, le premier souffle, la première lune. Aux temps où l'homme découvrait dans la peur et le ravissement, la nouveauté palpitante du monde.

Attrance et terreur. Tremblement et émerveillement. Étrangeté et intimité. Seul le phénomène sacré de l'amour peut encore nous donner une idée ce qu'a pu être cette rencontre solennelle... (CESAIRE In Tropiques, Tomo II, 1978, p. 158, o grifo é meu)

A linguagem que, antes, promoveu a distância, é também aquela que faz reaproximar a existência do totalmente outro, restabelecendo, assim, o contato perdido, a relação com o infinito, através de uma palavra que é constante novidade e diálogo, sempre em exterioridade, sempre afastada de todo pensamento econômico e idealista que tem no outro o seu exemplo, a sua forma..

Poétiques marginales du monde, qui exposèrent le monde. D'aucune nous tirerons plénitude. Elles sont exemplaires: mais l'exemple ici ne voue pas. L'implication, oui... Sans oublier que tout idéalisme par toute brèche à tout coup irrué. (GLISSANT, 1969, p. 124)

Nessa nova abordagem que implica não só o movimento na direção do outro, mas a preferência de um outro discurso para alimentar o diálogo, o ser se expõe à interrogação e à urgência de uma resposta imediata, que acarreta a tomada para si de uma responsabilidade. É quando o alguém da poesia efetivamente nasce, porque o que se tinha até, então, era a fala egoísta de um eu em busca de si como “Mesmo”. A responsabilidade também traz com ela o sentido da extensão, do caminho até o outro, da possibilidade de ser em infinito e, como consequência, o desejo de servir também ao próximo. É quando « *La poésie devient une aventure* », pois, « *Désormais, le champ est libre pour les rêves les plus considérables de l'humanité* » (CESAIRE In: *Tropiques*, Tomo II, 1978, p. 159-160).

Essa passagem à verdadeira existência parece ser a mesma que possibilita o acesso da totalidade ao infinito, confirmando a presença de uma subjetividade incomum, expressa pelo último e sempre inédito *flash*. Uma subjetividade que acolhe o outro em exterioridade, não apenas pela fala, mas, também e, sobretudo, pela escuta. O gesto desse

outro vem romper, assim, a realidade anterior de um eu que tendia ao fechamento, à objetivação, para dar lugar a uma expressão desconhecida e difícil de ser pensada senão pela viagem e pela solidariedade.

...Autour du poème qui va se faire, le tourbillon précieux : le moi, le soi, le monde...Tous les flux, tous les rayons. Le corps n'est plus sourd ou aveugle. Tout a droit à la vie. Tout est appelé. Tout attend. Je dis tout(CESAIRE In *Tropiques*, Tomo II, 1978, p. 162)

Césaire parece falar da mesma cegueira que, segundo Lacan, acomete a existência, antes da experiência do espelho. Uma cegueira que atesta a sua imobilidade fundamental de ser assujeitado e dependente do significante do outro. Da mesma forma, está o paralítico áfono, que não tem nada para dizer. Isso se dá, como afirma Lacan, exatamente porque não existe um “terceiro que... pronuncia um eu” (LACAN, 1978, p. 68) e que seja capaz de “co-naître” (GLISSANT, 1969, p. 106).

Em *Introduction à une poétique du divers*, Glissant afirma que existe o caos porque existe o choque produzido pela diferença. Existem as repulsões e as atrações, as convivências e as oposições, enfim, os conflitos entre as culturas que, como ele diz, “se perpétuaient jadis sur d’immenses plages temporelles” (GLISSANT, 1996, p.82), servindo para mostrar que a relação entre o eu e o outro é sempre imprevisível e errática. Viver a imprevisibilidade é se atrelar ao presente - já que, concretamente, não podemos fugir dele-, mas sob a perspectiva de uma existência em infinito, sob uma nova ótica que questiona mentalidades e incita sensibilidades, enfim, que estimula o exercício da Humanidade. É preciso compreender:

...qu’il y a imprédictibilité de nos existences et imprédictibilité de nos influences les uns sur les autres. Tant que nous vivrons avec l’idée d’une identité racine unique, il y aura Bosnie, Rwanda, il y aura des Burundi, et chaque fois on se trouvera devant le même impossible. (GLISSANT, 1996, p.90)

O antídoto contra a falsa sensação de harmonia, de linearidade e de frequência da experiência, que nos impõe sorrrateiramente as mesmas obrigações e nos deixa com a ilusão de liberdade, talvez esteja lá, para ser descoberto, no *pensar nu*, como diz Césaire, pela ausência de todo fundamento e verdade, porque o líquen pode ser de diferentes

formas e habitar diferentes endereços, até mesmo a superfície úmida de uma pedra, sob o sol.

*Nous croyons tous savoir ce que c'est qu'un lion. Un lion est un animal de la couleur du désert, qui possède une crinière et des griffes, et une expression ressemblant à celle de Garibaldi. Mais c'est aussi, en Afrique, toutes les antilopes et tous les zèbres voisins, et, en conséquence, indirectement, toute l'herbe voisine ... S'il n'y avait pas d'antilopes ni de zèbres, il n'y aurait pas de lion. Quand la provision de gibier se fait rare, le roi des animaux s'amaigrit, devient galeux. Si elle cesse complètement, il meurt. (CESAIRE ao citar *L'Ange et la bête*, de Aldous Huxley, In *Tropiques*, Tomo II, 1978, p. 157-158)*

Assumir essa nova postura diante da vida, mais cética e intransigente, onde a lembrança e a história não são mais suficientes, porque o que resta é apenas a incerteza e a sensação de impotência do ser, é difícil e traz riscos, porque contraria toda a configuração de um mundo anteriormente construído pelo olhar, meio privilegiado para a objetivação. O olhar, legitimado por Platão, constituiu-se em fonte de Verdade. Esse “pai da visão”, como é lembrado por Bailhache, fez surgir, assim, um terceiro termo entre o sujeito e o objeto: a luz, único caminho para a inteligibilidade, mas, ao mesmo tempo, instrumento que cria o vazio no espaço. A visão mantém o objeto no vácuo porque a luz, rapidamente assimilada, retorna à origem de uma lógica formal que tem o homem como objeto, isto é, como sujeito à revelação. Esse vazio “modaliza” a separação que existe entre o homem e o objeto de sua “descoberta”. O encontro da luz com essa existência inerte, petrificada pela revelação, não provoca alteridade, porque a face do outro nos chega como uma determinação pela experiência sensível, mas não-inédita e obrigatória. Essa luz anuncia a ciência (*episteme*) e a posse da Verdade que se abriga no *logos* (razão e discurso), impossibilitando qualquer passeio por *zonas proibidas*, como diz Breton, qualquer evasão. A proposta platônica é a de um discurso universal, que desconsidera particularidades e que julga todos os demais discursos. Glissant acredita que a palavra negra passou, muitas vezes, por essa “falsa libertação” promovida pela razão.

O diálogo com o outro traz, ao contrário, uma nova perspectiva, porque coloca o eu numa eterna interrogação. Esse outro, apelativo, exige a nudez de pensamento, porque instaura a dúvida e provoca, assim, a obscuridade. A sensação de poder e de liberdade que daí decorrem, transforma paradoxalmente a existência em comprometimento, em

responsabilidade para com o outro. É nesse momento que o poeta abandona a consciência de si e do mundo, a “justeza” de uma comunicação, em favor do “*secret des grandes communications et des grandes combustions*” (GLISSANT, 1969, p.145, ao citar Césaire). Estes dois poetas parecem mesmo se afastar da anterioridade de uma tradição e transformar, se bem quiser, a existência em árvore e em mais, por vezes, pois “la connaissance poétique est celle où l’homme éclabousse l’objet de toutes ses richesses mobilisées” (GLISSANT, 1969, p. 147).

A “essência” do sujeito passa a ser o dizer de um tempo paciente, que transforma tudo em provisório, porque se constitui em prova extrema de liberdade em relação ao passado. A paciência faz o sujeito sair do “egoísmo” e do seu centro de gravidade histórica, pois, como diz Levinas, é preciso que a subjetividade antes “*invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra*” (BAILHACHE, 1994, p. 133), dando lugar, talvez, a ela própria, em nova versão, que efetivamente implica um

Epanouissement de l’homme à la mesure du monde – dilatation vertigineuse. Et on peut dire que toute grande poésie, sans jamais renoncer à être humaine, à un très mystérieux moment cesse d’être strictement humaine pour commencer à être véritablement cosmique.
(CESAIRE In *Tropiques*, Tomo II, 1978, p.163)

Esses novos espaço e tempo não são da ordem do presente, porque, sendo constante interrogação, deixam sempre algo por vir, instauram sempre uma abertura para o imprevisível. Assim, essa versão da subjetividade, despossuída de sujeito e, portanto, sem submeter ou ser submetida pelo outro, passa igualmente a se articular com o futuro, na agência de uma transformação infinita do Eu que não pode mais ser localizado nele mesmo.

Autrement dit, poésie est épanouissement ... Voilà résolues – et par l’état poétique - deux des antinomies les plus angoissantes qui soient ; l’antonomie de l’un et de l’autre, l’antonomie du Moi et du Monde(CESAIRE In *Tropiques*, Tomo II, p. 163).

A afirmação dessa subjetividade não chega sob uma forma conhecível, mas um como gesto diferenciado que tenta se afastar de todo pensamento binário, pois quando a expressão se afirma em favor de uma história, ela é submissa e assimiladora da verdade do outro; quando se revolta contra a história, é a antítese positivada de uma essência, que se vê com direito de inverter o papel e, agora, dominar, e quando ela se afirma por um gesto de descompromisso com tudo o que a antecede, na evasão de si mesma, já é subjetivação, liberdade, devir, na instantaneidade dos momentos favorecidos. A intenção poética de Glissant, como ele mesmo diz, parece se encontrar lá.

Que l'artiste nous perde dans le lacis délibéré de ses « mots de désordre ». Qu'il invoque, moteurs de son oeuvre, l' injustice à combattre, la violence comme richesse, la haine comme ferment, l' histoire comme aliment, la Révolution comme Poétique : ce sont là « moments ». Il faut suivre de plus loin (de plus près) la gestation. Il faut guetter ce qui vient : l'homme, l' homme nouveau, enfin équivalent au monde nouveau. Ne nous prenons pas au piège du disparate que nous tend le créateur de formes. Il joue à fond, il dépeuple la prudence artistique, il nous compromet avec lui dans l'apparent désordre. Mais l' intention est là. (GLISSANT, 1969, p. 168-169)

“Il faut guetter ce qui vient”. Essa singularidade que surge do não eu adquire cada vez menos parcialidade e torna-se, com isso, mais justa. O Tempo é constitutivo dessa justiça, que relativiza o saber, que escapa do conceito pela própria linguagem, que escapa da pressão histórica e de todo proselitismo, por encontrar-se em instantaneidade e sem crenças, enfim, sempre em novo começo. Essa singularidade é recusa infinita de fechamento, é disposição para uma nova relação criativa, sem, contudo, se constituir em negligência diante da morte e da possibilidade de nascer, sempre, novamente.

Au moment où l'on découvre que l'oeuvre ne se contente pas de refléter l' entour (pour ce que l' entour est incertain, menacé, traqué dans son existence et dans sa saveur par ce qui s'opposent à lui, le dominant ou le défont), mais doit au fur et à mesure se constituer dans l'entour, c'est-à-dire naître avec lui, éclairer les progrès de sa croissance , signaler la conscience progressive d'une existence commune – oui, à ce moment l' oeuvre cesse d' entretenir avec d' autres oeuvres les rapports normaux à partir de quoi se forme généralement une littérature, c'est de l'exigence et de la nécessité vitale d'une conduite (d'une intention, d'une direction) que procèdent pour nous (en ce moment) les oeuvres. (GLISSANT, 1969, p. 186)

Levinas também propõe uma aventura nova, momento em que o eu se cansa de responder apenas por ele mesmo, e se lança numa exterioridade sem fronteiras que impede toda forma de auto-aniquilação. Propõe, assim, uma nova configuração do existir, mais ética, mais justa e que inclui a responsabilidade pelo outro, porque a subjetividade, segundo Levinas, se traduz por esse acolhimento, por essa hospitalidade que faz transbordar o pensamento em humanidade, pelo abandono de uma propriedade, pela emancipação de uma filiação, sentimento que também parece percorrer os espaços do pensamento derridiano:

Cet abandon qui paraît le priver, l'émanciper, le séparer d'un père qui aurait exposé le calcul à l'incalculable de la filiation interrompue, cette illisibilité immédiate, c'est aussi la ressource qui lui permet de bénir (peut-être, seulement peut-être)

Depuis le coeur de sa solitude et à travers son illisibilité immédiate, le poème peut toujours parler — lui-même de lui-même. Ici de façon transparente, là selon des tropes ésotériques qui requièrent une initiation et une technique de lecture. Cette auto-référence reste toujours un appel (Anspruch) à l'autre, fût-ce à l'autre inaccessible en soi. Elle ne suspend en rien la référence à l'inappropriable. (DERRIDA, 2003, p. 40)

Essa nova subjetividade, expressão em diálogo da falência de um ser e de um pensamento que nunca se fecha, pode dizer e desdizer tudo, ao se deixar emitir por uma voz anônima que age em nome da humanidade. Ao citar Jacques Colette e o seu artigo sobre *Humanisme de l'autre homme*, de Levinas, Bailhache lembra que:

Pour être attentif à cette voix, peut-être faut-il avoir connu un grand ébranlement. Pas n'importe quel ébranlement. Mais cette défaillance de l'être tombant en humanité qui n'a pas été jugée digne de retenir l'attention des philosophes. (BAILHACHE, 1994, p. 152)

Em *L'expérience intérieure*, George Bataille⁶⁴ fala do sofrimento causado pela consciência do não-saber, que faz abalar a estrutura e provocar angústia. Essa angústia, entretanto, pode significar a esperança de uma transformação porque deflagra a sede de saber e o caminho na direção do outro, buscando uma comunicação favorecida pelo encontro.

⁶⁴ *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 2002.

Tout d'abord j'atteins l'extrême du savoir [...] Je sais alors que je ne sais rien. Ipse j'ai voulu être tout (par le savoir) et je tombe dans l'angoisse : l'occasion de cette angoisse est mon non-savoir, le non-sens sans remède [...] Après coup, je puis savoir ce qu'est l'angoisse dont je parle. L'angoisse suppose le désir de communiquer, c'est-à-dire de me perdre, mais non la résolution entière : l'angoisse témoigne de ma peur de communiquer, de me perdre. L'angoisse est donnée dans le thème du savoir lui-même. (BATAILLE, 2002, p.67)

Levinas propõe que se encontre o gesto localizável além do sujeito e da sua ânsia por totalidade, num itinerário que contempla a crise do “Eu” e o interrogar de uma “espontaneidade” que não se encontra em interioridades secretas. Para Levinas, a vida só teria sentido a partir da saída definitiva do egoísmo, a partir de um empreendimento outro, diferente de qualquer traçado identitário e carregado de uma responsabilidade infinita. E, assim, « la poésie cessa d'être un jeu, même sérieux. La poésie cessa d'être une occupation, même honorable. La poésie devint une aventure. La plus belle des aventures humaines... A son terme : voyance et connaissance » (CESAIRE, 1945⁶⁵).

O Outro, que suscita o desejo e faz com que o eu interrompa o caminho de uma identificação, oferece também a sua face mais atualizada, desordenando ordens e incitando a novas atrações e a múltiplas comunicações. Ser Eu é, então, seguir continuamente o traço, ouvindo e respondendo a um Outro sempre inédito. Para tanto, é preciso desconstruir a relação sujeito-objeto, escapando da lógica de uma essência, para entender que a significação não existe previamente, mas acontece, de forma relacional, em intersubjetividade e marcada apenas pela duração.

Ne vaut qu' autant qu' elle est soulignée en tous, que nous la vivons. La voix ne lève qu'au cercle des possédés (des assemblés), sous la poussée du tambour et le crépitement des bois. (GLISSANT, 1969, p. 217)

⁶⁵ CESAIRE, A. Poésie et Connaissance In :*Tropiques*, 1945, n.12. Editions Jean-Michel Place, Paris 1978.

A expressão lírica é, nesse sentido, e ao que parece também para Césaire e para Glissant, muito mais do que a simples inscrição da palavra de um falante. Ela representa a densa aventura que inclui, sob tensão, a presença em ação do totalmente Outro.

Ce n'est pas de toute son âme, c'est de tout son être que le poète va au poème. Ce qui préside au poème, ce n'est pas son intelligence la plus lucide, ou la sensibilité la plus aiguë, ou la sensation la plus délicate, mais l'expérience toute entière, toutes les femmes aimées, toutes les images reçues ou saisies, tout le poids du corps, tout le poids de l'esprit. Tout le vécu. Tout le possible. Autour du poème qui va se faire, le tourbillon précieux : le moi, le soi, le monde. Et les plus insolites coudolements, tous les passés, tous les avènements (l'anticyclone édifie ses plateaux, l'amibe perd ses pseudopodes, des végétations disparues se confondent). Tous les flux, tous les rayons. Le corps n'est plus sourd ou aveugle. Tout a droit à la vie. Tout est appelé. Tout attend. Je dis tout...En nous l'homme de tous les temps. En nous, tous les hommes. En nous l'animal, le végétal, le minéral. L'homme n'est pas seulement homme. Il est univers. (CESAIRE, 1945, ⁶⁶)

Essa nova forma de expressão não pode ser pensada senão pelo desarmamento das defesas egóicas e pela despersonalização suicida de um “Eu” anteriormente cego e paralítico, como supunha Lacan. A convocação que Césaire faz ao todo também parece ser a mesma que Glissant deixa antever, em heterogeneidade, quando se refere ao “Tout-monde” em caos. Blanchot também reflete sobre as condições do pensamento e da arte, na época que é chamada de “Fim da Filosofia”. Ele analisa esse momento inédito do pensamento, ao tentar descrever como o outro aparece e se mantém na relação sem se diluir no eu. Segundo a sua perspectiva, o gesto do poeta nos revelaria a alteridade, pela expressão da ausência das coisas e presença das palavras. Blanchot deixa entrever que a escrita é a trajetória de um sentido que vai do Mesmo ao Outro, num presente sem retorno e sem percurso lógico. A verdade não estaria, assim, em nenhum lugar diferente da linguagem, mas na passividade que demanda sempre a comunicação.

A subjetividade sugerida por Blanchot seria, assim, aquela que ultrapassa o ser e o seu processo de identificação ideal, excluindo tematizações e representações. É aquela que ultrapassa a própria razão, tornando-se um delírio, o delírio do próprio esvaziamento,

⁶⁶ CESAIRE, A. Poésie et Connaissance In :*Tropiques*, 1945, n.12. Editions Jean-Michel Place, Paris 1978.

no abandono substancial de uma interioridade, como fonte de liberdade, pelo fim de toda existência preliminar ou pelo princípio da morte.

Levinas também sugere a morte do eu, confirmando o pensamento de Rimbaud e a sua proposição de que “*je est un autre*”. Deixa entrever que o Outro é a única possibilidade do Mesmo, pela sua chegada como estranheza, pela sua inscrição em diferença e pela aventura anarquizada que proporciona ao invadir o *logos*, transformando ausência em presença, distância em proximidade, eu em Eu. Ao romper com a essência pela morte em vida, a expressão subjetiva faz cessar o jogo permanente de recorrências, o cálculo e qualquer perspectiva de recuperação de um tempo passado, pois tudo já se encontra em perdição. Nada resta, pelo seu próprio excesso. Tudo ainda está por inventar, na promessa de um último instante, no intervalo entre a vida e a morte, que marca o fim da interiorização e o início da sua negatividade. É o fim da consciência, do dito e da identidade. É, talvez, de lá que também se ouve *la poésie du devenir* de Rimbaud, citado aqui por Richard⁶⁷ :

Un nouvel être surgit de cette mort...La métamorphose aboutit alors à un mélange de vie et de matière ; elle épouse une extase de perméabilité cosmique ; elle marque un premier accomplissement de cette force qui, dans sa virtualité, se nomme chez Rimbaud jeunesse, et dans son activité amour. (RICHARD, 1955, p. 197, o grifo é do autor)

Essa voz, que transforma a subjetividade soberana e a consciência de si, escapando dos modelos tradicionais do pensamento clássico e redutor, pela expressão de um eu que se esvai na passividade de um dizer que “*s’ expose à cette altération, et il n’est que cela: sortir de soi du soi par la proximité au prochain*” (BAILHACHE, 1994, p. 234), é, ao que parece, a mesma que se ouve, por vezes, em Glissant e em Césaire, através de uma palavra-“*pele que é aqui exposta, oferecida, aberta à ferida, vulnerável até a morte*”. (BAILHACHE, 1994, p. 235).

Disposta à afetação, essa possui uma corporeidade e uma sensibilidade outras. É aquela também que, pela significância, está mais próxima da fraternidade que precede todo pacto. É a voz de uma errância que, inscrita no diálogo do Eu com o Outro,

⁶⁷ RICHARD, J.-P. Rimbaud ou la poésie du devenir In *Poésie et profondeur*. Paris : Seuil, 1955.

interrompe o dito pelo simples e repentino dizer de uma inquietação. É a mesma que rompe, em Levinas, com o sujeito do “*je pense*” cartesiano, através da desmesura de um Eu anárquico, órfão, filho do mundo e apenas comandado pela sua deriva na exterioridade. É a voz que, transgressora, rompe com a unidade e a ordem, porque é voz que escuta, que se reveste de nudez para viver a riqueza de uma precariedade, a descoberta pela perda, os riscos e as chances da presença de um invisível e infinito Tempo, porque “*La démarche poétique est une démarche de maturation qui s’opère sous l’impulsion dementielle de l’imagination*”, de uma imaginação em diferença, de uma imaginação outra (CESAIRE In: *Tropiques*, Tomo II, 1978, p. 169) e, assim,

Il y a là, devant la case, un vieil homme qui ne sait rien de « poésie », et dont la voix seule s’oppose. Les cheveux gris sur la tête noire, il porte dans la mêlée de terres, dans les deux histoires, le pur et rétif pouvoir d’une racine. Il dure, il piète dans la friche qui ne procure. (A lui les profonds, les possibles de la voix !) J’ai vu ses yeux, j’ai vus ses yeux égarés chercher l’espace du monde. (GLISSANT, 1969, p. 8, o grifo é do autor)

Essa subjetividade “sem sujeito” também parece estar onde não se procura por ela. Nasce, por vezes, do silêncio que espia esbugalhado o mundo, sempre em espera. Espera de quê? Ele mesmo não sabe, porque a essência das coisas lhe escapa. Na frente da casa, o silêncio é negro e grisalho, sumariamente pobre. Esfomeado, o silêncio resiste, como um “ébranlement” necessário, citado por Glissant, ou como “phénomène extraordinaire...tremblement nerveux devant l’aventure”, apontado por Césaire, para desconstruir a passagem do inimigo, que fez morte da liberdade e da imaginação capaz de compreender histórias tão completamente misturadas. Mas, como disse o poeta da Negritude,

Désormais le champ est libre pour les rêves les plus considérables de l’humanité... Et plus significativement encore :

Tout porte à croire qu’il existe un certain point de l’esprit d’où la vie et la mort, le réel et l’imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l’incommunicable, le haut et le bas cessent d’être perçus contradictoirement. Et c’est en vain qu’on chercherait à l’activité

surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point.
(BRETON apud CESAIRE, 1945, p.160-161 ⁶⁸).

⁶⁸ CESAIRE, A. Poésie et Connaissance In :*Tropiques*, 1945, n.12, Editions Jean-Michel Place, Paris 1978.

5. Conclusão

É temerário arriscar qualquer posicionamento conclusivo a respeito dessa palavra que chega sorrateira na obra de Aimé Césaire e de Édouard Glissant, provocando curiosidade, inquietação e diferença, pela forma livre e responsável com que se movimenta nas duas poéticas. Livre porque parece estar fora de sistemas que limitam a sua significação e reduzem consciências, impedindo a criação de outras estratégias de vida, baseadas na ética e no respeito ao outro; responsável porque incita à reflexão e a um olhar mais esperançoso em relação ao futuro da Humanidade – desafio de todo Homem.

Entretanto, talvez seja possível simular, ainda que tentativamente, um fechamento, valendo-se, para tanto, do suporte oferecido por Derrida em *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*⁶⁹, onde o filósofo inicia o seu discurso com a seguinte questão: “Quem vem após o sujeito?”

Derrida sinaliza que se existe um sujeito, este nunca chegou a ser efetivamente “liquidado”, nem pela psicanálise nem pela filosofia. Ao contrário, foi na teoria de Lacan que ele recebeu o seu maior destaque, primeiramente como interpelado; depois, como sujeito da interpelação e responsável frente à lei.

Esta última versão nos autoriza a pensar numa subjetividade que se expressa nas duas poéticas pela incerteza da autoridade e da autonomia, diante das decisões que concernem a ela como “mesma”, traçando, assim, novas trajetórias a partir de sua “falência”, diga-se, não absolutamente concretizada porque, como diz Derrida, marcas não se apagam. Algo sempre resta.

Esses rastros, que insistem em permanecer atestando o sujeito, retornam como justiça por vir, como caráter de um subjetivo que incita a reinterpretações e confere um estatuto outro para o ser, mais fiel a sua condição de estar no mundo.

⁶⁹ DERRIDA, J. in: *Points de suspension*. Entretien. Paris : Galilée, 1992, p.269-301.

A saída metafórica para o “fora de si” representaria não só a liquidação simbólica da existência, mas também a sua ultrapassagem, rumo a uma nova forma de vida, mais próxima do desejo e distante da dor. Essa nova expressão poética relativiza, assim, seres e coisas e, com eles, todo um horizonte de possibilidades para se pensar no homem e no seu futuro.

O impossível “retorno” a etapas primordiais, considerado como satisfação pulsional absoluta, é compensado pela escrita em ultrapassagem do “um”, que, ainda sintomática, como não poderia deixar de ser, se caracteriza pela perda das qualidades individuais e pelo favorecimento do encontro com o outro. Tal perspectiva também pode ser pensada do ponto de vista moral e ético, uma vez que o referido encontro com o outro provém de escolhas responsáveis e resultantes de experiências não mais de fechamento do ser em si mesmo, mas de movimentos arbitrários, que incluem, sobretudo, o desejo.

Esses movimentos arbitrários e descontínuos denotam a reinscrição constante da existência em favor da vida que, sob a sua forma em traços, vai deixando apenas sinais de sua passagem. Esses traços, ou rastros, caminham na direção do futuro que, por isso mesmo, se anuncia apenas como possibilidade, como promessa de devir.

É a falta de “consistência” dos traços que provoca a sensação de incerteza, de incompletude, e faz com que o sujeito empreenda um movimento na direção da exterioridade. Desloca-se, assim, para fora do seu centro, na busca paradoxal de uma maior estabilidade.

Em exterioridade, o sujeito perde a posição clássica de “Um” que ocupava anteriormente. Confirma-se, dessa forma, a referência feita ao duplo como condição básica para a expressão dessa subjetividade outra, apontada simbolicamente aqui como a “subjetividade sem sujeito”, mais presente em textos poéticos.

A expressão marcada por uma subjetividade sem sujeito é aquela que se desenha a partir da desconstrução de valores, tais como os concernentes à pureza e aos limites da existência, da língua e da noção de identidade. A eles se somam, por conseguinte, a revisão de conceitos como: ética, moral, política, pátria, etc.

Trata-se, pois, da desconstrução do sujeito por ele mesmo e da sua consequente investida em favor da vida, a partir da “morte” da própria estrutura, que prevê o natural deslocamento da história. “A *lógica* do traço ou da diferença determina a reapropriação como uma *ex-apropriação*” (DERRIDA, 1992, p. 283, o grifo é do autor).

A desconstrução se dá pelo descentramento ou substituição de qualidades entendidas como pertinentes ao subjetivo, tais como a necessidade obsessiva de uma identidade permanente e a rigidez de consciência, seja ela histórica, política, moral...

Pela desconstrução, a existência se confronta com a urgência inadiável de um pensamento mais flexível, que convoca a consciência de um mundo em diversidade e em constante mutação, isto é, do “caos-mundo” de Glissant. A desconstrução faz com que idéias que se fecham nelas mesmas sejam substituídas por um “pensamento germe de uma disseminação”, capaz de trazer à tona uma palavra adversa, original e, ao mesmo tempo, “natal”.

Ao revolucionar sistemas, esse pensamento mais flexível e ousado quebra gradual e pacientemente os paradigmas, na medida em que propõe um “recomeço” a partir da sua grande “estréia” em errância, a partir da sua afirmação de ser em diferença, o que implica, no mínimo, a revisão do ser como sujeito e do lugar que este ocupa no mundo.

Fora, como diz Derrida, de todo princípio de cálculo, a desconstrução do sujeito por ele mesmo se configura como uma transformação que não se dá sem tensão.

No texto referido, Derrida também indaga qual seria a natureza desses traços que se mantêm e insistem na nomeação do sujeito “como tal”. Para ele, os traços estariam representando algo ou alguém “sem fundamento”, sem a constituição prévia que distinguiria vida e morte, homem e animal, simbólico e real que instituem, por sinal, a própria noção de sujeito.

...rien de temporellement «objectif». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme «flux», quelque chose qui jaillit «maintenant» en un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissements. Pour tout cela, les noms nous

font default. La suite de la note décrit cet être-hors-de-soi du temps comme espacement , et je conclus ainsi : « Il n'y a pas de subjectivité constituante. Et il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution ». (DERRIDA, 1992, p. 278).

O filósofo aponta que esse algo ou alguém, que resiste a toda subjetivação e não se contenta em viver nos limites da lei, da moral e da ética imposta, não é senão o outro, o outro do eu que habita em nós. O outro surge, dessa forma, para desestruturar antigos esquemas e subjetividades absolutas.

A partir da análise de Derrida, é possível pensar nos caminhos de uma subjetividade que, marcada pela diáspora, inscreve-se no entretempo *da espera e do ciclone*, rumo à vida, pela “mort donnée comme dénégation du me urtre” (DERRIDA, 1992, p. 297). É quando a expressão, durante muito tempo represada, tenta recuperar a sua sensibilidade estética, ética e moral, recarregada pela energia dos *versos solares* que não retornam mais ao lugar do drama, mas caminham atraindo e colhendo o seu efeito.

A palavra empreende, assim, um movimento diferente ou em diferença, que se estende do fechamento à abertura e mais além, impulsionando a existência para frente e perfazendo uma trajetória descompassada e diferente de toda linearidade. A existência realiza, como diz Derrida um “manger métonymique”, aberta que está para toda experiência, identificando-se com ela, assimilando-a e compreendendo que o sujeito é apenas a duração do instante em que acontece com o outro, que “o sujeito é uma pausa” ilimitada, desmesurada, incalculável e irracional, numa espécie de “provocação eutanásica da morte” (DERRIDA, 1992, p. 297).

A expressão poética antecipa, assim, o seu *futuro tentacular*, marcado pelo diálogo com o Outro, na exterioridade. É quando já revigorada, ou “reapropriada”, a existência faz embalar nos olhos uma “*baie de ciel um oiseau / La mer, une caresse dévolue*” (GLISSANT, 1994, p. 61). Agora, em sua mais nova versão, a palavra irrompe, surpreendendo, desarmando o discurso e ensinando, como diz Césaire, que o essencial é pensar

nu
l' essentiel est de se sentir nu
de penser nu
la poussière d' alizé
la vertu de l' écume
et la force de la terre
la relance ici se fait par l' influx
plus encore que par l' afflux
la relance ici
se fait
algue laminaire (CESAIRE, 1994, p. 415).

Essa subjetividade alterada, já apontada por Blanchot, Levinas e tantos outros pensadores, adviria, assim, de construções e, depois, da desconstrução do ser misto de individual e de coletivo, de passado e de presente, de agitação e de paciência, enfim, de opostos que não se anulam, mas que se acumulam laminarmente, como se espera ter ficado evidenciado nas poéticas de Césaire e de Glissant.

Levinas nos dá o aval para se pensar nesta “subjetividade sem sujeito” como aquela advém do drama, da morte de um corpo em vida e da vida do corpo em morte, mostrando que a existência é o traço que resulta apenas do dizer “como tal”.

Levinas parle de la subjectivité du sujet; si l'on veut maintenir ce mot – pourquoi ? mais pourquoi non ?-, il faudrait peut-être parler d'une subjectivité sans sujet, la place blessée, la meurtrissure du corps mourant déjà mort dont personne ne saurait être propriétaire ou dire : moi, mon corps, cela qui anime le seul désir mortel: désir de mourir, désir qui passe par le mourir impropre sans s'y dépasser. (BLANCHOT, 1980, p. 52-53)

A escrita produzida a partir da diáspora parece, assim, amadurecer e revelar a autoria de um “sem sujeito” que resiste, localizando-se à margem da história, experimenta novas alternativas para a comunicação e cria, nesse sentido, uma rede de outras possibilidades, pela consciência da heterogeneidade e pela inclusão de todas as diferenças constituintes. É quando uma pluralidade de vozes habita o discurso, produzindo efetivamente o dizer testemunho incontestável da singularidade que marca, como diz Nancy, toda existência.

Voici quelques-unes des voix du Nous, encore éparpillées, fragiles de ne pas se reconnaître entre elles. Trois évidences l'une par l'autre se renforcent : si la première est qu'au chaos du monde les

peuples combatants sont hors du commun exemplaires (sur qui, solitaires dans le vœu de tous, acclamés par l'universelle volonté mais réduits à leur seul pouvoir, reposent entièrement le destin de la relation), la seconde est que chacun doit mériter dans son calme partage et l'implant de son être d'être acteur total, et la troisième qu'il dessine peut-être dans les opacités à venir la masse d'un homme nouveau : mais que cet homme ne saurait être type. L'Un ne prévaut, ni même l'unique, ni l'unité. La totalité les fracasse et les réalise. Dans le prévisible écho de sa multi-relation surgissent quelques-unes des voix qui épellent souterraines le futur labour. (GLISSANT, 1969, p. 161, o grifo é do autor)

A expressão da subjetividade sem sujeito - entendida aqui como a mais nova qualidade ou caráter do subjetivo – também é valiosa porque coloca em cena novas exigências para a sua leitura, que prevêm a análise e não mais a síntese - fechamento que encerra e classifica indivíduos, subgrupos, etnias ou nações. A palavra em diferença nos instiga a perseguir traços, a descobrir os indícios estruturantes e desestruturantes que “jogaram” o sujeito na alienação e, depois, no *gouffre*, para um percurso rumo à liberdade – caminho primeiro do reconhecimento do outro e da sua aceitação, caminho primeiro para o efetivo existir.

Blanchot nos incita a crer que o percurso para a expressão dessa subjetividade “sem sujeito”, que expõe o existir, só acontece pela ocupação de uma ferida sem dono e solitária que se dissemina como impossibilidade de fechamento, criando, dessa forma, uma nova e surpreendente linguagem gráfica, a partir da percepção do caos e da sua vivência em tensão no mundo, “en guettant ce qui vient”.

La solitude ou la non-intériorité, l'exposition au dehors, la dispersion hors clôture, l'impossibilité de se tenir ferme, fermé – l'homme privé de genre, le suppléant qui n'est supplément de rien. (BLANCHOT, 1980, p.48; 49)

A história da Crioulização, iniciada desde o *marronnage* e passando pela Negritude, pela Antilhanidade e pela Crioulidade, converge, assim, com as idéias de pensadores como Derrida, Nancy e outros aqui convocados, mostrando que nada pode ser compreendido como definitivo e que vários são os caminhos e os tempos do existir.

Maintenant les sables sont d'autre clarté. Il faut choisir, il faut venir! soit par la mer, connue des martins-pêcheurs aux songes funèbres, soit dans la terre, tronc noir et nu... Et puis, la saviez-vous, cette entreprise de bâtir le paysage? – parfois le cœur est écrasé, l'air est hostile; parfois la main s'apaise – et la lumière monte des choses comme une parole d'architecte. (GLISSANT, 1994, p. 71)

E Césaire, na mesma trajetória que Glissant, parece explicar o encantador mistério dessa diversidade, quando diz:

Le non-temps impose au temps la tyrannie de sa spatialité : dans toute vie il y a un nord et un sud, et l'orient et l'occident. Au plus extrême, ou, pour le moins, au carrefour, c'est un fil des saisons survolées, l'inégale lutte de la vie et de la mort, de la ferveur et de la lucidité, fût-ce celle du désespoir et de la retombée, la force aussi toujours de regarder demain. Ainsi va toute vie. Ainsi va ce livre, entre soleil et ombre, entre montagne et mangrove, entre chien et loup, claudicant et binaire.

Le temps aussi de régler leur compte à quelques fantômes et à quelques fantômes (CESAIRE, 1994, p.383)

As poéticas de Césaire e de Glissant traçam trajetórias que se entrelaçam em alguns pontos, mostrando que existe um alguém que recorre à criação para denunciar a diversidade antilhana, seja pelo seu fechamento, seja pela sua abertura na direção do Outro. Um alguém que inclui, em caráter de atualidade, de afirmação, a sua própria negatividade por vezes, atestando, nesse sentido, a exterioridade que o constituiu. Sua palavra não garante, como diz Nancy, nenhuma essência, mas a qualidade da sua última duração.

A correspondência entre as duas poéticas marca esses últimos tantos traços que apontam para a constante novidade do ser em sua busca infinita. Tanto Césaire quanto Glissant são sujeitos dessa nova ordem poética, marcada pela polifonia impactante de um sujeito que, ao morrer simbolicamente, diz eu, em meio aos paradoxos que habitam, como diz Césaire, toda vida. E é no pacto pela vida que «*toute chair se divise, à l'aurore et au soir, de présence et d'absence, pour un feu et pour un sevrage*” (GLISSANT, 1994, p.60).

Ao afirmar-se em heterogeneidade, a palavra fruto da “subjetividade sem sujeito” perde as referências de uma vida solitária e a possibilidade de se fixar num espaço determinado. Mas, conforme apontou Levinas, essa saída para “fora de si”, ou a perda de um endereço fixo, não constitui o vazio, mas a promessa da sociabilidade, do encontro com o outro, da comunhão de seres e coisas, da cumplicidade do Universo.

A palavra descolonizada lança-se, assim, para o grande desafio da criação, que consiste em empreender o alargamento dos horizontes do sentido, assumindo pacientemente o risco de nada dizer, permanecendo, por vezes, calada, num silêncio total, ou ficando subentendida pelas reticências.

As idéias desenvolvidas nesta pesquisa apontam para a impossibilidade de uma síntese a respeito do sujeito antilhano e da sua expressão poética. Distantes da categorização, elas sugerem o encontro de “anti-poéticas”, como diz Glissant, que se dão a partir da “negação do *Um* no campo de Diverso” (GLISSANT, 1997, prólogo). Tal perspectiva encontra-se, ao que parece, em conformidade com o pensamento derridiano, a partir do qual “concluo” este trabalho.

Si nous voulons encore parler du sujet – juridique, éthique, politique, psychologique, etc., et de ce qui en fait communiquer la sémantique avec celle du sujet de la proposition (distingué des qualités, des attributs ou encore, comme la substance, des phénomènes, etc.) ou avec le thème ou la thèse (le sujet d'un discours ou d'un livre), il faut d'abord soumettre à l'épreuve des questions les prédicats essentiels dont tous ces sujets sont le sujet. Ils sont nombreux et divers selon le type ou l'ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l'étant-présent: présence à soi – ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité-, identité à soi, positionnalité, propriété, personnalité, ego, conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité, etc. Il faut questionner cette autorité de l'étant-présent, mais la question elle-même n'est ni le premier ni le dernier mot... Cette tâche reste à venir, très loin devant nous. (DERRIDA, 1992, p. 288)

6. Referências Bibliográficas

- BAILHACHE, G. *Le sujet chez Emmanuel Levinas*. Paris: Puf, 1994.
- BERNABÉ, J., CHAMOISEAU, P., CONFIANT, R. *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard/Presses Universitaires, 1989.
- BERND, Zilé. Literatura Negra. In: JOBIN, J. L. (org). *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BHABHA, H. *Interrogando a identidade*. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte : UFMG, 1998.
- BLANCHOT, M. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
----- . *La communauté inavouable*. Paris: Ed. De Minuit, 1983.
----- . A literatura e o direito à morte. In: ---. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRETON, A. *Manifeste du Surréalisme*. Paris: Gallimard, 1975.
----- . Martinique charmeuse de serpents. Un grand poète noir. In : *Tropiques* Reprodução. Paris : Jean- Michel Place, 1978, vol. II.
----- . Manifesto In :BRETON, André, 1896-1966. *Manifestos do Surrealismo* Trad.: Sérgio Pachá. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.
- BURITY, J. A. (org). *Cultura e identidade, perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- CÉSAIRE, A. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Réclame, 1950.
----- . *Et les chiens se taisent*. Paris: Présence Africaine, 1955.
----- . *Toussaint Louverture*. Paris: Présence Africaine, 1962.
----- . *La Tragédie du Roi Christophe*. Paris :Présence Africaine, 1963.

-----*.Une saison au Congo*. Paris: Seuil, 1965.

-----*.Une Tempête*. Paris: Seuil, 1969.

-----*.La poésie*. Paris: Seuil, 1994.

CESAIRE, A & VERGÈS, F. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

CHAMOISEAU, P. *Solibo Magnifique*. Paris: Gallimard, 1988.

-----*. Une enfance créole I Antan d' enfance*. Paris: Gallimard, 1990.

-----*. Que faire de la parole?* In: LUDWIG, Ralph (org.). *Écrire la parole de nuit : La nouvelle littérature antillaise*. Paris : Gallimard, 1994.

-----*. Une enfance créole II Chemin-d' école*. Paris: Gallimard, 1996.

-----*. Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.

CHAMOISEAU, P., CONFIANT, R. *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature*. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane. 1635- 1975. Paris: Hatier, 1991.

CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin Editeur, 1984.

----- (org.). *Poétiques d'Edouard Glissant*. Paris: Presses Universitaires - Sorbonne, 1999.

CHANCÉ, D. *Édouard Glissant : Un « traité du déparler »*. Paris: Karthala, 2002.

COLLOT, M. O sujeito lírico fora de si. In: *Revista Terceira Margem*. Trad. Alberto Pucheu. Ano VIII, p. 2-11, 2004.

COSTA, J. F. *Psicanálise e Contexto Cultural, Imaginário psicanalítico, grupos e terapias*. RJ: Campus, 1989.

DAMATO, Diva B. *Edouard Glissant: Poética e Política*. Sao Paulo: Annablume

Editora, 1996.

DE PAULA, Irene C. S. B. *Fantasmas e representações: construções e Desconstruções de identidades do negro em Dany Laferrière*. Dissertação de Mestrado em Literaturas Francófonas. Niterói: UFF, 2003.

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

----- . *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1979.

----- . *Schibboleth: pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.

----- . *Signéponge*. Paris: Seuil, 1988.

----- . *L'autre cap*. Paris: Minuit, 1991.

----- . *Che cos'è la poesia?*. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.

----- . *Espectros de Marx*. Paris : Galilée, 1993.

----- . *Mal d'archive: une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.

----- . *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.

----- . *États d'âme de la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 2000.

----- . *Béliers*. Paris: Galilée, 2003.

----- . *Vouyous*. Paris: Galilée, 2003.

----- . *Aprender finalmente a viver*, última entrevista concedida pelo filósofo a Jean Birnbaum, em 18/08/2004. Trad.: Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Folha de São Paulo, 11/10/2004.

FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.

----- . *Les Damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1991.

FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.

FERREIRA, Lúcia; Orrico, Evelyn G.D. (org). *Linguagem, identidade e memória social*.

Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

FIGUEIREDO, E. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana.*

Niterói: Eduff, 1998.

----- . *CARAVELA studi e ricerche di lingua e letterature di spressione portoghese.* Napoli: Institute Universitario Orientale, 2000.

----- . (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura.* Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo.* Tradução de Maria de

Lourdes Sette Câmara; consultoria Mirian Aparecida Nogueira Lima. – Rio de

Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FREUD, S. *Totem e Tabu.* RJ: Imago, 1974.

----- . *A psicopatologia da vida cotidiana.* RJ: Imago, 1974.

----- . *O mal-estar na civilização.* RJ: Imago, 1974.

----- . *Inibição, sintoma e ansiedade.* RJ: Imago, 1974.

----- . *Moisés e o monoteísmo.* RJ: Imago, 1974.

----- . *Psicologia das massas e a análise do eu.* RJ: Imago, 1974.

FUKS, Betty B. *Freud & a Cultura.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

GAUVIN, Lise. *L' écrivain francophone à la croisée des langues.* Paris: Karthala, 1997.

GAUVIN, L. & Jonassaint, J. *De la négritude à la créolité: éléments pour une approche comparée.* Etudes françaises 28, 2/3. L'Amérique entre les langues.

Département d'études françaises. Montréal: Presse Universitaire, 1992.

GLENADEL, Paula. Tradução, desconstrução, poesia: esboço para a ruminação de uma aporia. In: Revista *Gragoatá* n 8. Niterói: Eduff, 2000.

----- . Derrida e os Poetas: de margens e marcas. In: GLENADEL, P.; NASCIMENTO, E (org.) *Em torno de Jacques Derrida.* Rio de

Janeiro: 7 Letras, 2000.

- . Entre mangue e *manguetown*, Chico Science. *Revista de Letras*.
São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2003, v. 43 n.1. jan/jun.
- . Derrida e Glissant, a trama da relação e o drama da diferença. In:
Alcides Cardoso dos Santos; Fábio A. Durão; Maria das Graças G.
Villa da Silva (orgs.). *Desconstruções e Contextos Nacionais*. Rio
de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GLISSANT, E. *Le quatrième siècle*. Paris: Seuil, 1964.

- . *Intention Poétique*. Paris: Seuil, 1969.
- . *Le discours Antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Poèmes complets*. Paris: Gallimard, 1994.
- . *Tout-Monde*. Paris : Gallimard, 1995.
- . *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard, 1996.
- . *La case du commandeur*. Paris: Gallimard, 1997
- . *La Lézarde*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Malemort*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Mahagony*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Soleil de la conscience*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Monsieur Toussaint*. Paris :Gallimard, 1998.
- . *Sartorius : le roman des Batoutos*. Paris : Gallimard, 1999.
- . *Le monde incréé*: Paris: Gallimard, 2000.
- . *Ormerod*. Paris: Gallimard, 2003.
- . *La Cohée du Lamentin*. Paris: Gallimard, 2005.
- . *Une nouvelle région du monde*. Paris: Gallimard, 2006.
- . *Quand les murs tombent*. Paris: Gaalade Éditions, 2007.
- . *La terre magnétique*. Paris: Seuil, 2007. Colaboração de Sylvie Séma.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

------. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. IN SOVIK, L. (org).
Trad. Adelaine La Guardia Resende et al). Belo Horizonte: Editora
UFMG, 2003.

IRELE, A. “Les royaumes de la colère” ou les voies de la révolte dans l’ oeuvre poétique
d’ Aimé Césaire. IN *Aimé Césaire ou l’ athanor d’ un alchimiste*. Actes du 1er
colloque internationale sur l’ oeuvre littéraire d’ Aimé Césaire. (Paris, 1985).
Editions Caribéennes, 1987.

KERBRAT-ORECCHIONI, C. *L’ énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris :
Armand Colin, 1980.

KESTELOOT, L.& KOTCHY, B. *Aimé Césaire, l’homme et l’oeuvre*. Paris: Présence
Africaine, 1993.

LACAN, J. *Le séminaire II. Le moi dans la théorie freudienne et dans la technique de la
Psychanalyse*. Paris : Seuil, 1978.

------. *Séminaire XVII : L’ envers de la Psychanalyse*. Paris : Seuil, 1991.

LEVINAS, E. *Le temps et l’ autre*. Paris : Puf, 1983.

------. *Totalité et infini. Essai sur l’ extériorité*. Paris : Le Livre de Poche, 1990.

LE BRUN, A. *Pour Aimé Césaire*. Paris: J.- M. Place, 1994.

MALLARMÉ, S. *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*. Trad. Haroldo de Campos.
Col. Signos. São Paulo: Perspectiva, 1980.

MANNONI, O. *Prospéro et Caliban, psychologie de la colonisation*. Paris : Ed.
Universitaires, 1984.

MARTIN. D.-C. Au-delà de la postcolonie, le Tout-monde? In : *La Situation*

- postcolonial*. Marie-Claude Smouts (org.) Paris: Presses de Sciences Po, 2007.
- MATTONI, S. Idea de la poesia In *El cuenco de plata*. Buenos Aires: Interzona, 2003.
- MENIL, René. Témoignage sur la préface de Breton au “Cahier d’ un retour au pays natal”. IN *Aimé Césaire ou l’ athanor d’ un alchimiste*. Actes du 1er colloque international sur l’ oeuvre littéraire d’ Aimé Césaire. (Paris, 1985). Editions Caribéennes, 1987.
- MÜLLER, M. J.. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. *EGO SUM*. Paris: Flammarion, 1979.
- . Un sujet? In: *Homme et sujet*. Paris: L’ Harmattan Logiques Sociales, 1994.
- . *Etre singulier au pluriel*. Paris : Galilée, 1996.
- OTTONI, Paulo. Tradução e desconstrução: a contaminação constitutiva e necessária das línguas. In: *Pulsional, revista de Psicanálise*. Ano XV. n. 158, jun.2002, em referência a Table Ronde sur La Traduction. In: *L’oreille de l’autre*. Montréal, Québec: VLB Éditeur, 1982.
- PARÉ, François. *Les littératures de l’exigüité*. Ottawa: Le Nordir, 1992.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Pietro Nasseti. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2004.
- PEREIRA, M. S. Aposta na transcendência de Georges Steiner ou do círculo hermenêutico ao círculo da criação. In: *Da língua de ninguém à praça da palavra*. Cap. II. Lisboa: Fim do Século Edições, Lda. 1998.
- . Depoimento sobre a tradução do Quixote In: *Dom Quixote entre Nós*.

Jornada Evocativa do Quarto Centenário da Publicação da Primeira Parte de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes. Universidade de Lisboa, 2005.

PORTO, Maria B.V. *O percurso mítico do meio dia, análise simbólica de um poema de Aimé Césaire. Dissertação de mestrado em Literaturas Francófonas*. Niterói: UFF, 1977.

----- . Babel revisitada nas Américas. IN: BERND, Zilá (org). *Interfaces Brasil/Canadá*, v. 1, n. 1. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

RACINE, D. Césaire et la problématique de la culture antillaise. In *Aimé Césaire ou l'athanor d' un alchimiste*. Actes du 1er colloque internationale sur l'oeuvre littéraire d' Aimé Césaire. (Paris, 1985). Editions Caribéennes, 1987.

RICHARD, J.-P., Rimbaud ou la poésie du devenir In : *Poésie et profondeur*. Paris: Seuil, 1955.

RIVERA, Tânia. *Arte e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

TOUMSON, R. *Aimé Césaire: le nègre inconsolé*. Paris: Syros; Fort-de-France : Vent des îles, 1993.

TROPIQUES. Reproduction anastaltique de la collection complète de la revue *Tropiques* (1941- 1945). Tome I/II. Paris: ed. Jean-Michel Place, 1978.

SAFOUAN, Moustapha. *Lacaniana, les séminaires de Jacques Lacan, 1953-1963*. Paris: Fayard, 2001.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SARTRE, J.P. Orphée noir. Préface à: Senghor, Léopold Sédar.(org) . *Anthologie de la*

nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Quadrige/PUF, 1948.

SENGHOR, L.S. Problématique de la Négritude. In : *Présence Africaine*, n. 78, 2^osem, p.3-26, 1971.

WAJCMAN, G. L' art, la psychanalyse, le siècle In : *Lacan, L' écrit, l' image*. Paris : Flammarion, 2000.

ZINK, Michel. *La subjectivité littéraire*. Paris: Puf, 1985.

Sites:

<http://www.culturesfrance.com/adpf-publi/folio/senghor/02.pdf>

<http://www.palli.ch/~kapeskreyol/articles/diversalite.htm>

<http://www.ambafrance.org.br/abr/label/label38/dernier/15creolisation.ht>CESAIRE, 1994

<http://www.afrik.com/article7507.ht>CESAIRE, 1994. Il ne faut pas opposer négritude et créolité In *Afrik.com, le portail de l'Afrique*.

<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/comentarios18ht>CESAIRE, 1994

<http://www.palli.ch/~kapeskreyo/index.php>

<http://www.jenndoubout.org/>

<http://www.fache.unlp.edu.ar/congresos/orbis/Andrea%20Pagni.htm>

<http://www.adpf.asso.fr/adfp-publi/folio/glissant/07.ht>CESAIRE, 1994

<http://www.edouardglissant.com/>

<http://www.erudit.org/revue/etudfr/1968/v4/n3/036333ar.pdf>

http://www.fl.ul.pt/dep_romanicas/auditorio/Actas_files/Depoimento_Quixote.pdf

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)