

✦ Migração e literatura

Armando Gnisci*

Universidade de Roma "La Sapienza"

Tradução da Profa. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira

O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente. Carlos Drummond de Andrade

Creio que, dentre os escritores de nosso tempo, Salman Rushdie foi quem encontrou o modo mais preciso para compreender e definir a condição migrante contemporânea, tanto do ponto de vista antropológico quanto literário. Essa definição propõe a literatura dos migrantes como a “resposta descolonizada” da Literatura dos mundos[1] do fim do século XX e início do século XXI; a resposta ao império central dominante[2] expressa pelos dominados e súditos imperiais, frequentemente em movimento e peregrinos da diáspora.

Os dominados tendem sempre mais a mover-se, a deslocar-se. Chegam assim a constituir a voz do próprio tempo, visto que cada época tem uma voz que necessita se expressar e se fazer ouvir por aqueles que estejam dispostos a fazê-lo. Os donos da voz são os literatos, os artistas, os “filósofos” e os humanistas. São levados, pela experiência, a pensar, contudo, que são apenas eles que se dedicam à pesquisa da voz e da sua ascensão. Hoje, é necessário que eles mesmos abram os percursos para toda a humanidade que deseja liberar-se; de modo que o sentido possa ser ainda uma experiência imprevisível e uma possibilidade de mudança e liberação. Não se trata apenas de resistência, mas de abertura para um futuro mais são para todos.

Este discurso torna-se mais compreensível se chegamos a crer, juntamente com os poetas do nosso tempo (para mim, até os da minha geração) que “a literatura é a meta da nossa espécie [e que] para ser humano não há um outro futuro além daquele que a arte promete”, como diz Josif Brodskij. Isso significa que, da parte do grande poeta russo, a cuja geração pertença, mais importante é dividir os mesmos desejos, as mesmas utopias, a mesma poética[3]. Não se está propondo a literatura, “e em particular a poesia, sendo esta a forma mais alta da expressão literária”, como o fantasma ocidental da pureza estética e da arte pela arte, mas, ao contrário, está-se reivindicando para a arte da palavra a maior responsabilidade na educação do homem, para que se possa conduzir à ação conjunta na direção daquilo que denomino “o estado humano mais livre”. Isso se torna possível, se estivermos também dispostos a crer que este mundo em que vivemos hoje é o pior dos mundos, graças à injustiça que nos cerca. O mundo em que somos forçados a viver, nós que estamos juntos em um colóquio plural presente e vivo, na realidade, é aquele em que a disparidade e a injustiça tornam-se o vínculo geral da razão que divide e prejudica: o mundo do racismo e da discriminação religiosa, da perseguição e da xenofobia, do ódio étnico e do holocausto, ainda hoje formas parciais e estratégias de aproximação que o atual regime mundial resumiu e englobou. Contra essa razão ultracolônica é necessário praticar todas as poéticas das artes que não se prestam a servir a esse domínio, assim como todas as lutas políticas por um outro mundo, diferente, melhor. Isso é o que está em jogo quando falamos da “globalização” e de seus inimigos.

Mas tornemos a Rushdie, não nos esquecendo de que, já em 1984, ele mesmo, escritor nascido em Bombaim, afirmou que “se os escritores deixarem aos políticos a tarefa de criar imagens do mundo, tratar-se-á de uma das grandes e mais vis abdições da história”. Em 1991, disse ainda que “se a democracia não tem mais o comunismo para ajuda-la a explicar, pela oposição, suas próprias idéias,

talvez tenha a literatura como adversária”[4]. A partir de um artigo publicado no suplemento Times Literary, na segunda metade dos anos oitenta, do romance *Shame* (1983), dos ensaios de *Imaginary Homelands* e de seu mais recente romance *Fúria* (2001), Rushdie individualizou na condição do migrante (aquela do deslocamento territorial, lingüístico e existencial) o próprio destino da literatura do nosso tempo. O que pretendo afirmar com isso? Que a migração não é um dos temas, mas o principal, da literatura contemporânea, referindo-se freqüentemente à subjetividade existencial da condição migratória de tantos escritores—de Kundera a Ondaťje, de Brodskij ao próprio Rushdie e a tantos outros. Podemos até começar por Omar Khayyam, se quisermos (e por que não?); peregrino, viajante, como é relatado pelo escritor migrante de origem libanesa, Amin Maalouf, na primeira parte do romance *Samarcande*, de 1998.

A migração, hoje, representa a relação planetária mais imponente e interessante da nossa espécie. A relação que está marcando o pertencimento de todos nós ao mesmo tempo histórico, ou melhor, ao tempo presente, não só por meio do imaginário. Esse tipo de meio antropológico e artístico tem-se feito uma via a partir da qual a consideração de que a literatura “fala” e demonstra interesse, vale dizer, pelo “entre-ser” humano, ser conjuntamente parte da história. Denominamos esse conceito o horizonte e o nexos geral, o campo e o véu que se recolhe (a imagem é do poeta Wallace Stevens) o Welt (mundo e época do mundo, em alemão); e, ao mesmo tempo, aquilo que Sartre denominou “a consciência da espécie”, que hoje tornou-se plenamente compreensível e invocável. Ao mesmo tempo, “A grande migração” – como a chamou Hans Magnus Enzensberger, em um pequeno livro de 1992, que tinha o mesmo título — dos nossos tempos, do sudeste para o noroeste do planeta, a partir dos anos 70 do século XX, também se revela toda a sua majestade antrópica de “constante” ancestral e perene, de diferença inaugural, no sentido de estar já, desde o início e sempre, além de si mesma, e primordial na história de nossa espécie. Uso esse conceito, fazendo referência mais à pesquisa de cientistas como Ilya Prigogine e Luigi Luca Cavalli-Sforza, que aos bizarros ocidentais[5].

Rushdie chama a isso tudo “tradução”. A “tradução” — o conduzir-se e ser conduzido além— contínua, incessante: mudança e transferência, evolução e adaptação, transformação, permanência, deslocamento, revolução, *Unrestless* (Chatwin), mobilidade, travessia, transpassamento(*Gloria Andalúzia*), aventura[6]; mas também o desassossego de Fernando Pessoa.

Traduzido é o escritor: “Também eu sou um homem traduzido — [diz o escritor de *Shame*, refletindo sobre afama de Omar Khayyam no ocidente, baseada em sua tradução; aquela de Edward Fitzgerald, que é “uma re-elaboração radical dos seus versos, em muitos casos bem diferente do espírito (para não falar do conteúdo) original”. É necessário recordar que ao “protagonista marginal” do romance, “filho de três mães”, foi dado o nome do mítico poeta persa, Omar Khayyam]— Carrego em mim um outro”[p.30 da tradução italiana].

Traduzido, seja no sentido da condição que chamamos de exílio, da qual fala Brodskij [*Teh condition we call exile*, 1987, tr.it. Milano Adelphi, 1988], ou naquela “épica” e multitudinal(ameríndia e mestiça) de Gloria Anzaldúa[7], da ‘sandinista’ Gioconda Belli ou na heteronímica multitude criada pelo poeta aparentemente “temporal”, mas continuamente em “tradução”, Pessoa.

Além dos literatos, são os antropólogos que hoje têm posto no centro do pensamento contemporâneo a condição migrante; (os filósofos, ao contrário, parecem ruminar a doença terminal da sabedoria dos brancos: o excesso de erudição). Penso, em particular, em Arjun Appadurai, no anglo-africano Paul Gilroy e em James Clifford, que vivem e ensinam nos EUA. O livro, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, de 1997, anuncia no título a idéia central da pesquisa antropológica de Clifford: “Rotas”, em inglês, é pronunciado como “raízes” (roots), mas quer dizer antes de mais nada “estrada”, em suma, quero dizer – raízes e estrada, *Roots & Routes*— no seu habitar conjunto da mesma voz: “residir na viagem”, porque as nossas raízes estão na estrada. Este livro assinala, também, o feliz encontro, sempre mais audaz, da antropologia com a literatura.[8]

O destino da literatura atual dos mundos consiste na consciência de estar em transição e tradução; como sempre esteve, aliás. “Estar em transição” corresponde tanto à consciência poética-literária ou à dimensão do tempo por ela invocada. Esse conceito nos convence, tendo sido apenas pronunciado, a pensar, ao mesmo tempo, que estar no mundo é um “estar-entre”, um “entre-ser”[9]. Assim como

Pessoa e Kafka, por exemplo, fizeram com a sua época, permitindo-nos uma “ausculta” verdadeira de suas vozes.

Isso corresponde, relativamente, ao que diz Édouard Glissant em seus ensaios sobre a poética das relações e do diferente. Consiste em, primeiramente, declarar vigorosamente que o que de fato nos interessa é o “entre-ser”(interessere), e não o “ser”. O ser é uma invenção-fixação que o fundador da metafísica ontológica mediterrânea, Parmenide di Elea, deixou, por meio de Platão, a toda a filosofia européia. Ele revelou a si próprio e ao futuro o modo de pensar e ser levado a pensar; de ser, ao invés de não-ser. O ser, assim como o não- ser, são construções verbais, formuladas lingüisticamente, e não encontráveis, senão pelos filósofos, que afirmam tê-lo encontrado, ou por aqueles que afirmam que a sua existência só é percebida enquanto diferença. O que nos importa, entretanto, é que na legendária contraposição entre o ser e o não-ser a realidade é esmagada e abolida; que devemos nos representar segundo um regime temporal, um caráter de passagem; como transição e transformação, mutação, sensível à presença do outro.

Consiste, em segundo lugar, em ligar o nosso tempo a interesses plurais, em um outro modo de discurso, ao qual chamamos “intercultural”. O estado flutuante do mundo multicultural atual detém o “interesse” (ou o entre-ser) como condição geral de vivência e pensamento e propõe a interculturalidade como a arena das poéticas e das ações libertadoras, ou melhor, como o valor humanístico do âmago de uma “re-evolução”. Esse termo foi proposto pela escritora chicana Gloria Andalzúa.

A intercultural não é uma forma política vazia, ou um sinônimo “politicamente correto” de multietnicidade e multicultural, mas designa uma poética que se escolhe por ter a paridade e justiça, o interesse positivo no convívio atual e futuro da espécie humana, em permanente movimento. Esse interesse, por assim dizer, só a arte pode imaginar e praticar.

É entre a migração e a literatura que se esclarece e se faz pensar melhor a condição humana de nossa época e a ressonância e a importância de sua voz, “os seus sons” (são as palavras- conceito empregadas por Leopardi em “Infinito”), que a exprimem e apresentam. A essa voz sazonal ninguém deve responder. Devemos sim, tornar nossa própria voz audível, para “dizer a verdade”, como afirma E. Said.

O que denominamos “Literatura dos mundos” se apresenta, revolve-se, atravessa-se “sempre fazendo com que da experiência surja o sentido, qualquer seja ele”. [10]

O sentido. É o que tem me levado a pregar uma revolução que a literatura migrante tem feito em mim; após uma longa formação descontínua, primeiramente acadêmica eurocêntrica e depois comparativa e descolonizadora.

Os literatos de hoje já não têm (apenas) as musas do passado e da memória como fonte de inspiração, como o poeta antilhano Derek Walcott já demonstrou. Recontamos e damos voz à dor e ao desejo por meio dos quais a humanidade caminha na época atual. Ser migrante, estar em movimento, em tradução e alteração, é uma condição da poética, da ética, e da política; uma condição da transformação em algo que não se enquadra no “cânone ocidental”.

Os literatos “sazonais” ainda olham para trás, como George Steiner ou Harold Bloom, ou então são escravos do imaginário dominante que nos oprime: museus e mercados.

A velha Musa da História já não os protege mais, congela-os. Pedra gelada e algemada no passado. Eles adoram-na agora, entortando os pescoços, curvados na direção do omphalos[11]jetílico do seu eurocentrismo. E, no entanto, na Europa e no mediterrâneo, encontramos os novos escritores da última migração: Kundera, Gao, Ishiguri, Amin Maalouf, David Maalouf, Édouard Glissant, Bianciotti, Kureishi e Agota Kristof.

É típico da “voz” européia, que necessita ter a responsabilidade, ou mesmo o fardo (embora em sentido oposto à concepção européia, do homem branco que “civiliza”os povos “primitivos”, “ meio demônios, meio crianças”[12], sustentado com vigor na famosa ode “O fardo do homem branco”, de Kipling), para

com quem vive, escreve e ensina na Europa, como eu.

A partir dos anos 70 do século passado, a Europa Ocidental – a cauda da “cauda da Ásia”(Paul Valéry) – tornou-se a meta das migrações individuais e familiares provenientes de todos os continentes. Essas pessoas, 175 milhões, segundo os dados fornecidos pela Organização Mundial das Migrações, em 2002, estão em fuga da pobreza e da guerra; 48% são mulheres. A Europa é continente que atrai o maior número de estrangeiros: 56 milhões.

À Europa das ex- nações imperiais e “civilizadoras”– Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Bélgica, Holanda, Alemanha, Áustria e Itália, que formam o território ocidental - falta apenas a Rússia, que se torna uma contingência paradoxal: ex-imperial e pobre por um lado, do outro, invisível e a última nação com um império de dimensão continental: a Ásia central, oprimida por séculos e depois que todos os povos do planeta saíram do velho domínio colonial europeu.

Toda a Europa ocidental está hoje exposta ao grande desafio da “crioulização.”[13] E não está equipada para responder positivamente. A nossa filosofia intercultural, por assim dizer, é ainda aquela da civilização superior, ainda que marginalizada pelos superpodres dos EUA, e da missão/fardo colonial; a civilização do imperialismo e do racismo; apenas superficialmente abrandada pela lógica caridosa e cooperadora que disfarça todas as formas de neo-imperialismo; mesmo o militar. O caso gritante e exemplar foi representado pela Inglaterra no bombardeio e ocupação do Iraque, ao lado (Por quê? Talvez por uma regurgitação de primogenitura colonial.) dos EUA.

A “crioulização”- e isso quer dizer a fusão heterogênea e imprevisível das culturas e talentos no sentido de uma movimentação conjunta na direção de uma nova forma de civilização- é uma aventura-utopia na Europa.

O que devem fazer os europeus brancos e sazonais? Esperamos que, antes de tudo, que carreguem “o fardo da descolonização”. Não se trata de abrandar o calor justo e correto ou, até, de demolir a palavra funesta “eurocentrismo”, mas de esfolar e invalidar, como escreveu Sartre na introdução de 1961 a Os condenados da terra, de Fanon, o colono que há em nós. E isso significa a velha pretensão de possuir a verdade e sua ciência— a teológica e a retórica, a física e a tecnológica- e de ser detentor do poder: seja ele político, civil ou militar. Só essa transformação crítica e nova poderá salvar-nos e nos preparar para o futuro.

Como reeducar-nos para enfrentar esse desafio extraordinário e decisivo? À que ciência devemos recorrer? À milenar caritas christiana; à filosofia perennis (Habermas, Derrida, Eco, Vattimo & Cia), à democracia liberal, à civilização do indivíduo e do direito, à sublime cultura museológica e acadêmica ocidental?

Não se poderá obter assistência de nenhuma dessas instituições. Ele está ainda sob a tutela dos tribunais e cidadelas muradas do domínio. Como escreveu Fanon em Peles negras , máscaras brancas, “...l'intelligence on plus n'a jamais sauvé personne, et cela est vrai, car si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination. »[14]

Talvez apenas o colóquio que a literatura e as artes – a música, o cinema e o teatro, acima de tudo – mantêm com o público por meio da voz presente e viva do próprio tempo que os artistas e críticos têm empreendido, conduzindo-nos pelas mãos da co-educação; talvez apenas por essa “obra comum” de descolonização possa ser aberto caminho para a “crioulização” no terceiro milênio.

Descolonizemo-nos, no interesse e em resposta aos migrantes que vêm a nós, para ficarmos em igualdade no colóquio com as vozes desta nova época. Tudo isso ocorre como uma grazia-kairós para nós. Ainda que seja difícil para o cidadão europeu pensar em tudo isso e aceita-lo dessa maneira. Contudo, é normal essa dificuldade e a sua consciência da direção na estrada da descolonização; uma operação complicada e não apenas hercúlea: descobrir o retrato negativo da nossa história e praticar uma crítica do remorso sanitário, como afirmou Ernesto De Martino.

Até agora, seguimos um caminho difícil, mas, também, intelectual. A parte mais árdua é aquela que diz respeito ao tempo e que nos leva a enfrentar e tentar ultrapassar o ponto cego da teoria- de qualquer teoria- mesmo quando ela se declara e parece comportar-se como uma poética.

Pretendo dizer que o defeito desastroso das teorias pós-coloniais contemporâneas, ainda que mais direcionados ao discurso da política, está na passagem e na ligação ausentes entre o aparato-teórico acadêmico e o “Que fazer? “- por força, revoltado- que devem lhe corresponder.

Essa falha ocorre também no discurso dos estudiosos mais audazes— penso em Gayatry Spivak ou em Dipesh Chakabarty(para não falar do famoso Homi Bhabha) – que não conseguem sair da impostação teórico-acadêmica de sua elaboração crítica, e que, como ocorre inevitavelmente na maioria dos pesquisadores universitários, parecem dirigir-se apenas aos próprios colegas. É importante recordar que os estudiosos citados são todos de origem indiana, ensinam em universidades prestigiadas dos EUA e que os dois primeiros estão entre os fundadores dos assim chamados “Estudos da subalternidade”.

Encontro, ao contrário, nas escritoras feministas negras norte-americanas(ainda acadêmicas), como bell hooks[15], ou chicanas, como Gloria Anzaldúa[16], um impulso poético e uma forte “docência” nos meus confrontos do branco europeu, que me parece que vêm fornidos da presença viva da revolta descolonizante que elas exprimem em seu discurso; uma descolonização de contraste que serve para os negros, chicanos, e mesmo aos brancos, aos quais se contrapõe, oferecendo-lhes, ao mesmo tempo, uma chance inaudita (imprevisível e de difícil audiência)[17] .

O que fazer, então, a fim de que a poética da descolonização não se torne reduto ou mera variante (e teórica) da crítica acadêmica ao eurocentrismo?

A minha proposta é consiste em um convite a considerar a tradição do pensamento/ação ocidental materialista e antitirânica, libertária e utópica, antiteológica e antimetafísica, de Epicureo a Spinoza, a Leopardi, a Marx e Nietzsche, e outros: ao movimento anárquico, ao feminismo, ao 68 e ao movimento mundial ou novo global, como uma longa pegada viva e presente que combate há milênios, em modos e momentos diversos, o poder da “razão única”. Quem se une a ela pode enfrentar melhor o desafio da descolonização mental e política que nos aguarda com urgência, E pode propor que essa corrente possa ter agora o lugar e a função que foram do cristianismo na última e longa etapa de crioulização européia que está sobre nossos ombros: aquela que se iniciou durante a decadência do império romano e que se completou na assim chamada “renascença carolíngia”, no século IX d.c., depois que os últimos invasores – os temíveis húngaros- estabeleceram-se na bacia dos Carpazi e converteram-se ao cristianismo ocidental[18] e que um rei dos francos se fez coroar imperador pelo papa em Roma. Então, como o historiador italiano Girolamo Arnaldi observou, retomando algumas sugestões de Marc Bloch e meditando sobre a nossa época atual, até o fim de seu recente volume sobre A Itália e seus invasores: “É demais esperar que uma novíssima civilização ocidental se forme no cadinho das invasões até agora relativamente pacíficas das quais nos tornamos espectadores? No momento não se entrevê no horizonte nada tão eficaz quanto foi outrora o cristianismo. Difundindo-se gradualmente, do Oriente de onde surgiu, na província romana do Ocidente, sobre sólido substrato comum da civilização da qual era portador, o cristianismo enterrou-se carregado, nos limites do possível e do compatível, de tal retágio, diminuindo o impacto entre o velho mundo então esvanecente e os novos que surgiam, que em caso contrário teria causado um efeito catastrófico.”[19]

O historiador italiano não vê hoje na Europa uma força civil que permita uma forma justa e homogênea de hospitalidade, de mediação e de integração entre a velha sociedade eurocidental, encerrada na sua corte de privilégios, e os milhões de imigrantes pacíficos.

É curiosa a sua expressão “relativamente pacífica”, referindo-se às invasões dos atuais migrantes: “relativamente” a quê? À não-pacífica invasão dos visigodos, vândalos, hunos, ou àquelas “missões de paz” que hoje os países ricos fazem com as armas nos países desprotegidos ou conquistados? Recordemos a missão “Restore hope”, guiada pelos EUA na Somália, da qual a Itália participou como país ex-colonizador do lugar, no início dos anos 90 deste século. Ou para recordá-la, talvez devamos nos servir apenas do filme hollywoodiano “Black Hawk Down” de Ridley Scott?

Eu creio, ao contrário, que a oferta e a prática da nossa descolonização poética e política possa ser a resposta “atenta” ao desafio que a história da espécie humana e da civilização nos apresenta hoje. A ausculta e a voz dessa nossa época, presente e viva, na Europa.

Referência Bibliográfica

* Recentemente o Prof. Dr. Armando Gnisci passou a assinar seus textos com letras minúsculas, a exemplo do que faz bell hooks.

[1] No sentido de Literatura dos mundos ou Literatura mundial que mostrei no artigo “Literatura global e literatura dos mundos”, em *neohelicon*, XXIX, 1,2002,113-122, In memoriam György Mihály Vajda. Texto também publicado no Brasil, com o título "Uma história diversa: mapa da literatura mundial", em *A máquina da leitura*, LOBO Luiza org., Ensaio do II Encontro de Ciência da Literatura da Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, UFRJ/FAPERJ, 2003, pp.29-38.

[2] O mote “O império responde ao centro” (“The Empire writes back to the Center”), extraído de um artigo de Rushdie publicado em *Times Literary Supplement*—onde império significa os países dominantes e não as metrópolis colonizadoras, que representam o centro--- fo escolhido como título do famoso livro dos críticos australianos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, *The Empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London and New York, Routledge, 1995.

[3] O fato de que Brodskij morreu em 1995 não diminui a sua importância no âmbito de nossa discussão.

[4] RUSHDIE, (1991).

[5] Ver I. Priogine e I. Stengers, *La nouvelle Alliance. Metamorphoses de la science*, Paris, 1979; L.L. Cavalli-Sforza, Geni, Popoli e Lingue, Milano, Adelphi, 1996; e L. L. e Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano, Mondadori, 1993.

[6] Tenho falado sobre isso desde o volume *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, de 1998 (Roma, Meltemi) e, depois, no meu trabalho como um todo, referindo-me ao espírito latino que sobrevive nesta palavra: *ad-ventura*. Os dicionários definem-na como ‘a coisa que acontece’. Eu a interpreto como o nosso caminhar na direção [ad] daquilo que virá no futuro [ventura], o nosso. E, em seguida, como um andar rumo ao futuro, Creio que esse sentido de futuro pertence, sobretudo, à minha geração; aquela que viveu “a aventura dos anos sessenta”— como diz perfeitamente Caetano Veloso(nascido em 1942) em *Verdade Tropical* (de 1997; trad. It. Milano, Feltrinelli, 2003, p.14)- “já que esse período – que é considerado remoto e datado somente por aqueles que já tinham então o desafio que apenas se delineava, e que ainda hoje o temem— constitui-se ainda matéria de reflexão para quem deseja colocar-se além da rejeição de costume ou de uma nostalgia banal”. Penso que o ano de 68 significa o talho kairótico no qual experimentamos o futuro-aventura e a sua consciência. E é essa consciência que faz do futuro o rosto diante da história, que nós jovens europeus, junto a outros, de outros mundos, propomos à “tradição” europeia revolta apenas à consciência do passado, à história dos acontecimentos [*le cose avvenute*] (que era o significado de aventura na tradição literária cavalheiresca; Don Quijote quis andar fora de casa para encontrá-los...) Nós andamos ao encontro do futuro com o estandarte de uma “nova etimologia”: é essa a porta que abrimos e que devemos continuar a manter aberta; uma nova experiência da história na direção do futuro; o contrário da rabínica visão do anjo da história de Benjamim.

[7] “A passagem dos “códigos” , neste livro, do inglês ao castelhano, ao dialeto norte-mexicano, ao texano-americano, a uma pitada de Nahuatl, a uma mistura de tudo isso, reflete a minha língua, uma nova língua—a língua das fronteiras. Ali, na conjunção das culturas, as línguas se polinizam reciprocamente e são revitalizadas; movem-se e ocultam-se. No momento, esse idioma-criança, essa língua bastarda, o espanhol chicano, não é ratificado por nenhuma sociedade. Mas nós, chicanos, não sentimos mais que necessitamos pedir permissão para entrar, que precisamos sempre dar o primeiro passo, traduzir-se aos ingleses, aos mexicanos, aos latinos, entre enquanto pedidos de desculpas são

enunciados a cada passo. Hoje, pedimos que venham ao nosso encontro nomeio da estrada”. *Borderlands/ La frontiera: the new mestiza*. San Francisco: Spinters/ Aunt Lute, 1987, tr. It. Bari Palomar, 2000, p.22.

[8] Clifford abre o seu livro (Cambridge, Mass., London: Harvard U. P. , 1997) com uma citação de um relato de um escritor indiano, Amitav Ghosh, *The Imam and the Indian*, de 1986, que significa a condição residente-móvel de nosso tempo: “Quando cheguei pela primeira vez ao tranqüilo delta do Nilo, esperava encontrar , naquela terra de assentamento antiqüíssimo, um povo estabelecido e tranqüilo . Não podia ter cometido um erro maior. Os homens da vila tinham todos a pressa irrequieta de passageiros em trânsito, a espera entre um vôo e outro. Muitos tinham trabalhado e viajado nos emirados do Golfo Pérsico, outros estiveram na Líbia, Jordânia e Síria, alguns tinham estado no Yemen, como soldados, outros na Arábia Saudita, como peregrinos, e alguns tinham os passaportes tão cheios, que se abriam negros de tinta.”(tr. It. Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p.9.) Do erudito literário, que quer aparecer na parte que cabe ao “filólogo” e assim participar de uma “obra comum” que o seu discurso tem construído, acrescento que o lugar citado e todas as condições ambientais do residir na estrada, em todos os sentidos, inclusive o da pesquisa científica, é retomado por Ghosh no romance *In an Antique Land*, de 1992(em italiano op texto foi traduzido com o título *Lo schiavo del manoscritto*, Torino, Einaudi, 1993.

[9] Trocadilho empregado pelo autor: *essere-tra vs inter-essere*.

[10] G. Andalzúa, op. cit., p. 115.

[11] Do grego ὀμφαλός , umbigo. Nota da tradutora.

[12] Vale a pena lembrar a que a ode “*The White Man’s Burden*” foi composta por Kipling em 1898 em honra dos EUA, indicados como sucessores do Império Britânico no carregar a tocha do domínio do mundo. Era o momento da guerra que os EUA declararam ao moribundo império espanhol, tirando-lhe Cuba, Porto Rico e Filipinas, depois do afundamento do couraçado Maine no porto de Havana, considerado pelos EUA como um ato de terrorismo espanhol, depois desmentido em um inquérito. É aquele episódio, que não se estuda nos livros de história europeus, que, talvez, remonte a política composta de agressão democrática, de mentira midiática, e de subterfúgio da inteligência à qual os EUA estão habituados nos últimos tempos, quando parece que ninguém mais pode lhes servir de barreira.

[13] Tenho falado dessa meta intercultural, referindo-me, sobretudo, a Glissant, em *Creolizzare l’Europa*. Letteratura e migrazione, Roma, Meltemi, 2003.

[14] Paris, *Esprit* 1952 ; Ed. du Seuil, 2002, p. 22.

[15] “O meu é um convite indeciso. Uma mensagem dos espaço das margens, que o lugar das atividades e do poder, espaço inclusivo, no qual nos reencontramos e agimos com solidariedade, para cancelar a categoria colonizado/colonizador: marginalidade como lugar de resistência. Entra nesse espaço. Nós vos acolheremos como libertadores. Os espaços podem ser reais e imaginários. Podem recontar histórias e explica-las. Os espaços podem ser interrompidos e transformados por meio das práticas artísticas e literárias. Pode-se tomar posse desses espaços.” [Tradução de Shirley Carreira para o português, a partir do texto em italiano. *Yearing : race, gender and cultural politics*. London: Turnaround, 1991, tr. it. *Elogio del margine*. Milano, Feltrinelli, 1998, p.72.]

[16] “... os brancos podem conviver, trocar e aprender conosco em um modo respeitoso. Praticando o curandeirismo, a santeria, o taoísmo, o zen, atingindo a vida e as cerimônias espirituais dos povos de cor, os anglos perderão, talvez, a esterilidade branca que têm em suas cozinhas, banheiros, hospitais , ritos fúnebres e bases de mísseis.”ANDALZÚA, Gloria op.cit. , pp.109-110. “Devemos permitir aos brancos que sejam nossos aliados. Por meio da nossa literatura e arte, dos corridos [gênero musical mexicano de batalha rural em versos] e fábulas, devemos dividir com eles a nossa história de modo que quando formarmos comitês de ajuda aos Navajos ou aos chicanos ou aos nicaragüenses , não excluamos ninguém por medo ou ignorância racial. Percebe-se então que não estão nos ajudando, mas

segundo a nossa liderança. Como indivíduos, mas também como entidades raciais, devemos dar voz às nossas exigências. Devemos dizer à sociedade branca: temos necessidade de que aceitem o fato de que os chicanos são diferentes, que reconheçam que nos têm rejeitado e negado. Temos necessidade de que admitam nos ter considerado como menos que humanos; de haver nos roubado a terra, a dignidade pessoal, o respeito por nós mesmos. Temos necessidade de que tornem público esse reconhecimento; que digam que, para compensar o seu senso de insuficiência, cansaram-se de ter poder sobre nós, de cancelar a nossa história, e a nossa experiência porque nos fizeram sentir culpados—porque é mais fácil esquecer a sua brutalidade. Que disseram ter perdido o contato com as minorias, que não as reconheceram, que a sua consciência dupla corta parte de si e transfere o “negativo” para nós. (Onde há perseguição das minorias, há projeção da sombra). Que dizem ter medo de nós, que para distanciarem-se, adoaram a máscara do desprezo. Que admitam que o México é seu duplo, que existe na sombra deste país ao qual somos indissolivelmente ligados. Gringo, aceita o doppelgänger na tua psique. Quando recuperares a tua sombra coletiva, a fratura cultural tornar-se-á sã. E — enfim— diga o que quer de nós”. Ibidem, pp.129-130.

[17] Não nos parece ser necessário ser mulher, feminista, e de cor para poder praticar essa docência crítica assim extraordinária e eficaz. Penso no inventor da fórmula da Decolonisation of the Mind (London: Currey, 1986), o escritor queniano, que se encontra exilado nos EUA, Ngũgĩ wa Thiong’o, no seu livro de ensaios homônimo, de 1986, e no sucessivo *Moving the center. The struggle for cultural freedom*. London: Currey, 1993. E também no humanista afro-britânico, ora nos EUA, Paul Gilroy, autor do famoso *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London, New York: Verso, 1993. Eles exprimem teses políticas de descolonização dos brancos europeus e norte-americanos que superam o discurso acadêmico.

[18] Refiro-me aqui a um ensaio meu do ano de 1991, dedicado à identidade europeia por meio da história cultural húngara, intitulado “noialtri europei”, parte de um volume com o mesmo título, impresso pela editora Bulzoni, de Roma. Agora em, *Da noialtri europei a noitutti insieme*, Roma, Bulzoni, 2002.

[19] Tradução a partir do texto em italiano. BARI, Laterza, 2002, pp.190-191.