

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

EDSON CÉSAR DE SOUZA SOBRINHO

**TRÊS ENSAIOS TRADUZIDOS:
EDOUARD GLISSANT
EM CRÍTICA AFRODIASPORICA**

**SALVADOR
2018**

EDSON CÉSAR DE SOUZA SOBRINHO

**TRÊS ENSAIOS TRADUZIDOS:
EDOUARD GLISSANT
EM CRÍTICA AFRODIASPORICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Literatura e Cultura – Tradução Cultural e Intersemiótica, do Departamento de Letras da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Hérnan Yerro

SALVADOR
2018

EPÍGRAFE

*El nacimiento de un mundo / Se aplazó por un momento
Fue un breve lapso del tiempo / Del universo un segundo*

*Sin embargo parecía / Que todo se iba a acabar
Con la distancia mortal / Que separó nuestras vidas*

*Realizaran la labor / De desunir nossas mãos
E fazer com que os irmãos / Se mirassem com temor*

*Cuando pasaron los años / Se acumularam rancores
Se olvidaram os amores / Parecíamos extraños*

*Que distância tão sofrida / Que mundo tão separado
Jamás hubiera encontrado / Sin aportar nuevas vidas*

*E quem garante que a História / É carroça abandonada
Numa beira de estrada / Ou numa estação inglória*

*A História é um carro alegre / Cheio de um povo contente
Que atropela indiferente / Todo aquele que a negue*

*É um trem riscando trilhos / Abrindo novos espaços
Acenando muitos braços / Balançando nossos filhos*

*Lo que brilla com luz propia / Nadie lo puede apagar
Su brillo puede alcanzar / La oscuridad de otras costas*

*Quem vai impedir que a chama / Saia iluminando o cenário
Saia incendiando o plenário / Saia inventando outra trama*

*Quem vai evitar que os ventos / Batam portas mal fechadas
Revirem terras mal socadas / E espalhem nossos lamentos*

*E enfim quem paga o pesar / Do tempo que se gastou
De las vidas que costó / De las que puede costar*

*Já foi lançada uma estrela / Pra quem souber enxergar
Pra quem quiser alcançar / E andar abraçado nela.*

*Pablo Milanés - Versão de Chico Buarque e Milton Nascimento / 1978
Gravada no disco Clube da esquina nº 2 - EMI Odeon*

RESUMO

No horizonte das questões da tradução literária e cultural, este trabalho pretende discutir através da crítica afrodiaspórica a tradução de três ensaios em língua francesa para o português. Assim, do campo da tradução partirá o caminho relevado para fazer ponte nesta discussão (tradução) crítica. Para tanto, o nosso corpus é composto por três ensaios de autoria do filósofo negro da Martinica Édouard Glissant: autor de peças de teatro, romances, poesias e ensaios filosóficos que transversam imaginários como as da Relação, do Diverso e da Poética. Esses, além da Memória, nos ajudarão a pensar o processo de construção e análise da tradução dos ensaios: *Le cri du Monde*, *La Pensée Archipélique* e *La mémoire Délivrée* do autor mencionado. Acrescento ainda, que a minha formação como tradutor se deu - também - através dos discursos críticos da negritude, estudos culturais, filosofia e tradução cultural. Dessa maneira, realçamos o pertencimento racial e cultural do autor aqui escolhido. Por isso, será, portanto, através do *Pensar Afrodiaspórico* que circularão nossas observações e comentários. Sempre atento à multiplicidade das formações dos modos intelectuais que se deram – nas Américas e não somente – das diásporas negras. Desejo com isso dizer, que afrodiaspórico não é uma circunscrição numa região geográfica ainda que não exista - afrodiaspórico - fora de alguma geografia. Em outras palavras, irei apresentar uma crítica afrodiaspórica a partir e através dos estudos tradutórios e em seu processo criativo. A confecção dessa crítica se dará sob a forma de ensaios críticos com análise-comentários a respeito da tradução e das questões próprias ao autor escolhido. Assim, em diálogo aberto e sugestivo às questões próprias ao *local* da tradução em comunhão com as questões advindas de todo processo de análise e feitura das traduções. É preciso dizer ainda que não há neste ensaio (dissertação de mestrado) um desejo finalista. Visto que, este (ensaio) mais bordejia o exercício filosófico para melhor entender relações, tradução. Tal como, em certa medida, fazem os estudos culturais e a negritude tomados neste trabalho como exemplo e rota (ator). Sem esgotar o possível, estudando em processo e construindo novos objetivos e fins.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução; Afrodiaspora; Memória; Epistemologia; Crítica;

RESUMÉ

À l'horizon des questions de traduction littéraire et culturelle, cet ouvrage se propose d'examiner à travers la critique afrodiasporique la traduction de trois essais en français vers le portugais. Ainsi, le domaine de la traduction sera la voie à suivre pour jeter un pont sur cette discussion (traduction) critique. Pour ce faire, notre corpus est composé de trois essais du philosophe noir né en Martinique Édouard Glissant : auteur de pièces de théâtre, romans, poèmes et essais philosophiques qui transcendent les imaginaires tels que Relation, Divers et Poétique. Ceux-ci, en plus de la Mémoire, nous aideront à réfléchir au processus de construction et d'analyse de la traduction des essais : Le cri du monde, La Pensée archipélique et La mémoire de l'auteur cité. J'ajoute également que ma formation de traducteur s'est déroulée — également — à travers les discours critiques sur la négritude, les études culturelles, la philosophie et la traduction culturelle. De cette manière, nous soulignons l'appartenance raciale et culturelle de l'auteur choisi ici. Par conséquent, ce sera à travers la Pensée Afro-Diasporique que nos commentaires et observations circuleront. Toujours attentif à la multiplicité des formations des modes intellectuels qui se sont produites — en Amérique et pas seulement — des diasporas noires. Je souhaite dire que l'afrodiasporique n'est pas une circonscription dans une région géographique bien qu'il n'existe pas — afrodiasporique — en dehors de certaines zones géographiques. En d'autres termes, je présenterai une critique afrodiasporique à partir et à travers les études de la traduction et de son processus de création. La préparation de cette critique prendra la forme d'essais critiques avec des analyses-commentaires sur la traduction et les questions de l'auteur choisi. Ainsi, dans un dialogue ouvert et suggestif aux questions spécifiques à la place de la traduction en communion avec les questions découlant de tout processus d'analyse et de préparation des traductions. Il faut dire qu'il n'y a pas de souhait finaliste dans cet essai (thèse de maîtrise). De cette manière, cette thèse limite davantage l'exercice philosophique pour mieux comprendre les relations, la traduction. Tout comme, dans une certaine mesure, les études culturelles et la négritude le font. Ceux qui sont pris, dans ce travail, comme exemple et route (acteur). Sans épuiser le possible, étudier en cours et construire de nouveaux objectifs et fins.

MOTS CLÉS: Traduction; Afrodiasporique; La mémoire; Épistémologie; La critique;

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	7
O GRITO DO MUNDO.....	17
EXPERIMENTO A RELAÇÃO.....	26
ENSAIO [A] RELAÇÃO	27
O TEMPO DA HISTÓRIA.....	29
O DIVERSO SÃO CAMINHOS	36
O TERCEIRO É O SIMBÓLICO.....	40
EM UMA GEOGRAFIA INCERTA.....	41
A LÍNGUA DA POESIA OU O CORPO DA TRADUÇÃO	44
A MEMÓRIA EM LIBERDADE	48
TENTO A TRADUÇÃO COMO MEMÓRIA	56
PRÓLOGO: TUDO É POESIA – O ENSAIO DENTRO DA NOITE	56
TRADUZIR UM GRITO.....	59
ENTRETEXTOS	59
A MEMÓRIA E A TEMPORALIDADE DA TRADUÇÃO	67
O PENSAMENTO ARQUIPÉLICO.....	70
ENSAIO AO PENSAMENTO ARQUIPÉLICO COMO INTRODUÇÃO	74
FEITOS PARA RESISTIR: POESIA COMO TRADUÇÃO.....	74
ESCUTAR OS NOMES NO MUNDO	84
CONSIDERAÇÕES.....	95
REFERÊNCIAS	98

APRESENTAÇÃO

Se tentarmos ensaiar alguma compreensão dos estudos tradutórios no transcorrer dos diferentes períodos históricos, o que se pode realçar, em um primeiro instante, é a diversidade teórica acerca do que se entende sobre o que é uma tradução. Ou ainda, acrescento, uma multiplicidade de compreensões sobre a forma de traduzir, de analisar as traduções e seus métodos variáveis, que parecem navegar num mar de absoluta instabilidade. Por isso é possível, com alguma prudência, afirmar que em seu decorrer histórico os Estudos da Tradução nos legaram uma multiplicidade teórica que, em larga medida, se constituiu com o intuito de julgar os resultados das traduções como produto infiel do original, cópia ou mesmo descaracterização autoral (MILTON, 1998; RIBEIRO, 2000). Com o mesmo cuidado, é possível também dizer que já há uma diversidade considerável de teorias e reflexões que vão de encontro às concepções canonizadas, desestabilizando-as ainda mais. Há algum esforço nesse sentido (GENTZLER, 2009). Por essas variantes pretendo me localizar.

Assim, diante de um cenário cujos modos teóricos pertencem a uma tradição em que a própria lógica jugula as possibilidades de se pensar *com* a tradução e não *a* tradução, interrogo-me: com quais perspectivas teóricas observar os processos tradutológicos? Ainda que, não se tenha um consenso sobre o que é uma tradução ou como traduzir. De qualquer forma, essas questões, cujas respostas nem suspeito, não servirão como um caminho sólido para a esta abordagem que me disponho pois, para mim, talvez nem sejam as questões mais imperativas. Ainda assim, são questões importantes para o campo da tradutologia em geral (GENTZLER, 2009) porque, em qualquer desses pontos apresentados ou em alguma *tentativa* em responder a essas perguntas, o mais importante é a evidência das muitas questões que se entrecruzam – e se multiplicam, pois é nas sendas dessas questões entrecruzadas que, a meu ver, reside a contemporaneidade dos estudos tradutórios.

Mantendo-se nessa deriva, por conta da diversidade especulativa, a ideia de tradução parece revidar cada ato teórico que lhe impõe algum encerramento, alguma *clausura* (HEIDEGGER, 2003; DERRIDA, 2006). Diante disso, a persistente reabertura teórica que a tradução nos solicita age como uma nova tradução da própria ideia que temos sobre o que é traduzir. Atualiza-se no fazer e em suas implicações subjetivas, teóricas e metodológicas. Mas, pode ser que essa atualização não aconteça somente nessas três frentes. É preciso admitir, desde já, que existem modos próprios de estar, ser e pensar-se no mundo. Ou seja, epistemes que diferem sob múltiplos aspectos e podem, assim, realizar a ideia de tradução sob outros

conhecimentos. Mesmo, ainda, sob aspectos até então considerados, ocidentalmente, infra civilizacionais (SODRÉ, 2007).

Alexandre Leupin (2006), por exemplo, descreve um certo trajeto tomado por Édouard Glissant como um modo próprio para explicitar suas ideias. Um trajeto que podemos considerar como uma via intensa e relacional (não exclusiva). A saber:

Ao fim do trajeto, a *Filosofia da Relação* será também o redito alternante de *Uma nova região do mundo*: “A sequência desordenada de imagens que vou propor aqui encontra seu lugar-comum no livro *Uma nova região do mundo*, do qual resume ou retoma as afirmações [...]” (LEUPIN, 2006).

De modo análogo, nos estudos tradutórios, o que parece acontecer é uma reinscrição das mesmas *afirmações*, as da tradução – do seu ato e da sua análise para uma produção –, mas sempre atrelados à contemporaneidade dos estudos tradutológicos, ao readmitir as próprias questão sob contextos novos. Afora que, em geral, os textos traduzidos tomam essa forma por alguma necessidade, porque é necessário traduzi esse texto. Ou seja, uma necessidade por atribuição e, ao mesmo tempo, porque o próprio texto em seus trânsitos se apresenta como um possível a ser traduzido. São inúmeros os motivos para uma tradução. Por isso, também, os estudos da tradução não são levados à margem completa (mesmo que não ocupem alguma centralidade) nas ciências humanas.

É preciso salientar, ainda, que a ideia de tradução continua perigosa (na episteme ocidental) como algo que existe sempre e oportunamente como um delito lógico, de uma lógica crucial, pois que sacrifica e submete tudo em *pares*, no maniqueísmo binário. Em sua máxima redução.

Mas, dada a circularidade das questões tradutórias, o que urge sob nossa perspectiva é tentar uma abordagem ainda mais atual (mais *local*) e, desse modo, considerar questões de outras relevâncias. Portanto, é urgente reinspectar a geografia das questões, e daí deixar advir outros imaginários, a diversidade das poéticas (de CAMPOS 1969; ARROJO, 2003; PAZ 2007). Dentre muitas questões, relevaremos algumas: Há a possibilidade de uma tradução sob o crivo “racial”? A tradução é o produto de um sistema puramente abstrato que coordena a sua realização? É possível que a tradução de autores da raça negra possa fazer-se ecoar, enquanto *diferença*, dentro das questões gerais que expomos inicialmente? Independente das respostas possíveis, é preciso lembrar que a maior parte das teorias sobre a tradução estão fundamentadas nas epistemologias eurocentradas, e, que por isso, estão impossibilitadas, pela própria lógica, de estabelecer analogias teórico-históricas que comportem autores e autoras da raça negra. Ou mesmo, para todos aqueles nomeados como o *Outro* da “cultura”, no limite, toda *diferença* como discurso. E, coincidentemente, tanto a ideia de tradução como a ideia desse *Outro* cultural

(que são os autores da raça negra) ocupam, na lógica binária ocidental, o lugar da exclusão. Esses autores, mesmo que sob a forma de texto-escritura, mas com experiências culturais distintas, não se vinculam historicamente a esse pensamento (continental). Esse estrito lugar, apesar de realçado, não nos convoca para pensarmos de forma “alterna” a ideia de tradução. Relevamos a diversidade para, então, bordejar as circunstâncias materiais, temporais, históricas e mais tudo aquilo que possamos ressaltar numa cultura outra em seus modos próprios. Na sua própria complexidade do tempo e espaços compartilhados e culturalmente ressemantizados (GLISSANT, 1997, 2007; MARTINS, 2007, SODRÉ 2007).

Ressaltando que, por “culturais”, entendo uma conjunção múltipla de diversas forças, não só a textual e a racial. E, ainda, os muitos *modus* próprios da diversidade cultural – compósitos e atávicos (GLISSANT, 2005) – que podem ser reconhecidos pelas próprias epistemologias e maneiras de pensar (SODRÉ, 2007). Disso, a questão que nos advém é: como realizar uma abordagem teórico-tradutória e prática desses autores(as) de textos, chamemos assim, afrodiaspóricos? Poderão, estes autores(as), nos envolver com questões específicas? Acredito que sim. E mais, essas questões nos serão úteis para o fazer tradutório e o seu relevo, em sua especificidade. Em proximidade, inclusive, com as ideias do autor escolhido para esta dissertação, Édouard Glissant (1991; 2005), quando ele diz que o mundo, nos dias de hoje, se vê obrigado a lidar com a diversidade. Em outras palavras, é necessária uma ampliação dos horizontes teóricos e mesmo metodológicos de pensar a tradução, geograficamente falando, de modo a alcançar *o todo-Mundo*. Isso quer dizer, uma mais intensa *relação* dos povos no mundo em seus revolvimentos, ou *crioulizações* (GLISSANT, 1997).

Pelo exposto, propomos a tradução de três ensaios de Édouard Glissant, constantes das obras *Poétique de la relation. (Poétique III)* (1990), *Memóires des esclavages* (2007) e *Traité du Tout-Monde (Poétique IV)* (1997). Esta coleção (*recueil*) de ensaios observará, além do ineditismo, a relevância das questões abordadas pelo autor, tais como: as possibilidades epistemológicas das culturas negras nas Américas e a veridicção das suas muitas *poéticas*; a ideia de *Relação*; o *pensamento arquipélico*, como um *outro* imaginário para as ciências humanas ou o seu novo tratado; e a memória, como bem inalienável para as culturas negras (mestiçadas ou crioulizadas). Através dessas questões, cruzando-as com os processos da tradução e a análise dos ensaios de Édouard Glissant é que ambiciono escrever ensaios críticos (veremos mais adiante). Isso porque, com os traços epistemológicos (dos autores e dos textos) culturalmente marcados, tento, dos ensaios em tradução, outros caminhos para a semantização dos processos tradutórios próprios às questões da Afrodiáspora (das suas escrituras). Com isso, busco tecer uma crítica tradutória em suas particularidades, acima

mencionadas. De outra forma, esta pesquisa habita o ambiente de uma *práxis* política cujos matizes e cujas matrizes são afrodescendentes.

Acrescento ainda que Édouard Glissant aponta, em sua vasta produção intelectual, para algumas questões ligadas à tradução e à linguagem (em sentido diverso), nos oportunizando um diálogo com suas ideias de modo mais intenso. Além de as relacionar com o intuito geral desta dissertação: discutir tradução enquanto se traduz.

Antes de continuarmos, preciso apresentar o autor. Muito conhecido, porém pouco estudado no Brasil, Edouard Glissant¹ nasceu em 1928, na cidade de Saint-Marie, Martinica. Estudou antropologia no *Musée de l'Homme* da França. Também concluiu os cursos de História e Filosofia na Sorbonne, em Paris, tendo escrito mais ou menos 38 livros, dos quais somente dois foram completamente traduzidos em língua portuguesa do Brasil. Mesmo tendo começado a escrever nos anos 50 e sendo, desde então, bastante reconhecido, inclusive com prêmios literários importantes, foi somente ao fim da década de 80 que se escreve a primeira tese acerca de sua obra no Brasil. Desde então, tem recebido alguma e esparsa atenção.

A trajetória de Édouard Glissant é marcada pelo comprometimento político, social e intelectual com a cultura antilhana, negra e afrodiaspórica. Engajado, inicialmente, com a *négritude*, pelos idos da década de 50 e sob influência de Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, lança seus primeiros romances e o seu primeiro livro de ensaios. Entretanto, ainda na década de 60, encontra outras aspirações e ideias. Aproximando-se do pensamento de Frantz Fanon, funda em 1960, ao lado de Paul Nègre, o *Front antillo-guyanais pour l'autonomie (FAGA)*, dissolvido meses após a sua fundação em 1961, obrigando Glissant a se exilar na França e somente podendo retornar à Martinica em 1965.

Esse período, que começa a partir da década de 60, com o exílio, e segue mais ou menos até a década de 80, com a publicação de *Le Discours antillais* em 1981, será marcante para a ampliação teórica da sua obra. É insistente a conjunção dos seus escritos com a realidade circundante e compartilhada. Dessa realidade, a do autor, como um caribenho, *crioulo*, antilhano e negro emergirá uma profusão de imagens, filosofias e *poéticas* que farão das suas ideias muito conhecidas na Europa e em grande parte do mundo ocidental. Concepções das quais irei me ocupar. Pois, me serão úteis, tanto para a compreender a obra de Glissant quanto para pensar a tradução dos seus ensaios. São eles, os conceitos de *Relação*, do *Diverso*, da *Poética*, e do *Pensamento Arquipelico* entre outras concepções que se adornam de modo mais

¹ Todos os dados biográficos foram obtidos através do site dedicado à obra e a vida do autor: <http://www.edouardglissant.fr/biographie.html>.

acabado durante a década de 90 e nos 2000, com a publicação de *Poétique de la relation*, em 1990, e depois com outras obras, incluindo *L'imaginaire des Langues* em 1991-2009, *Philosophie de la Relation*, 2010, e *Traité du Tout-Monde* em 1997. Para ser menos impreciso, foram publicados mais ou menos 27 obras nas duas décadas mencionadas.

Reconhecido por diversos meios intelectuais, recebe muitas distinções ao redor do mundo. Seja pelo valor literário dos seus romances, livros de poesia e peças teatrais, ou mesmo, por suas reflexões filosóficas em seus ensaios. (Todos em cruzamento). Assim, Edouard Glissant nos abre um horizonte de possibilidades sempre concordantes com a diversidade, a valorização das culturas, a singularização do Outro e, acima de tudo, a *poética* como orientadora de toda ação, ou seja, como uma ética.

Portanto, me propus a traduzir uma circunscrita seleção de ensaios e, durante o trabalho, produzir comentários acerca do processo de tradução utilizando como suporte não somente as teorias em tradução bem como as ideias do autor, sua filosofia e concepções. No entanto, meus comentários se darão em modo ensaio, sob a forma imprecisa que é o ensaio. Tomando as traduções dos ensaios de Glissant como atalhos, sendas, clareiras e chão. Devo atentar, ainda, que as minhas opções teóricas precisam ser apresentadas.

Como dito nos primeiros parágrafos desta “*Apresentação*”, os estudos tradutórios vêm de uma longa trajetória teórico-reflexiva – pelo menos 20 séculos desde Cícero e 17 séculos desde a Vulgata de São Jerônimo, aproximadamente – por isso, e apoiado em questões mais próximas (no tempo e espaço), abordarei o processo longe das questões pragmáticas da língua ou das ciências comparativas. Portanto, as reflexões pós-estruturalistas nos dão um leque mais horizontal, menos prescritivo, passando ao largo da metafísica e da ontologia ocidentais. Nesse caso, são fundamentais as concepções contidas na obra de Jacques Derrida (1971, 1987, 2002), que de modo contundente atinge a centralidade dispersora das estruturas que organizam o pensamento de tradição europeia; e, como isso, nos aproximando de algumas questões suscitadas pelo filósofo alemão Martin Heidegger (2002, 2008), as quais nos servirão para abordar alguns problemas próprios à filosofia ocidental. Esses problemas, que são da tradição do pensamento ocidental, serão pontos cruciais para estabelecermos uma abordagem filosófica da nossa análise sobre questões de tradução em um certo sentido histórico. Preciso apontar, ainda, que seguiremos, em um aspecto, a formalidade posta pelos estudos científicos, mas, sempre que possível, realizando caminhos alternativos. Por exemplo: ao analisar a questão da lógica formal proposta por Aristóteles, confrontando-a ao exame minucioso que fez Martin Heidegger, dessa e da metafísica ocidental, almejo – acima de tudo – localizar um diálogo entre filósofos muito importantes para a tradição ocidental. Isso me permite estabelecer pontos de

estrangulamento das historicidades dessas ciências no ocidente (lógica e metafísica). Feito confissões, escuto o transbordar dos problemas filosóficos e por onde esse transbordo, esse ponto confesso, nos conduz. Visto que, como veremos, apesar de me furtar ao exame de uma história ocidental, reconheço, prontamente e em paralelo, a sua existência. Não nego essa história, como pode parecer. Simplesmente, não a reconheço como ponto fundamental dos jogos e interações que se dão em um *local* cuja própria ideia de tempo perpassam tanto a História como a paraleliza por suas *temporalidades* : a temporalidade *local* como ideia tempo-espacial.

Também por esse motivo, e pela significante importância dos autores que mobilizam questões circundantes aos Estudos Culturais, ou, como diz Muniz Sodré (1997), dessa “comunicação transcultural”, por aportarem mais que teorias, mas, veios onde garimpamos muitas das nossas (dos negros) alteridades intelectuais. Porque não é tão somente um campo de pesquisa, mas, e mais contundentemente, um campo pelo qual muitos métodos e rearranjos teóricos puderam se ampliar. Pois, esses métodos e teorias, reconsideraram as questões da modernidade e, muito particularmente, da modernidade do pensamento das alteridades. Por exemplo, com Stuart Hall (2003, 2004; 2016), quem nos traz questões acerca dos trânsitos das diásporas negras, da vitalidade de suas identidades e do enfrentamento contra a fixação dos sujeitos negros em categorias rígidas, além de outras questões que tangem à História do ocidente, à sociologia e à filosofia. Assim, ao multiplicar as perspectivas críticas, ao propor caminhos alternativos para novas interpretações e a constante reinauguração das suas metodologias, esse campo expandido do conhecimento alterna saberes acadêmicos e culturais (em sentido amplo). Nesse rastro, será insistente a participação de algumas ideias e suas variantes para o composto deste trabalho. Assim, especifico que além de Muniz Sodré (1999; 2007) e Leda Maria Martins (1997; 2007), que farão o movimento de acolher algumas abordagens sobre a *negritude* (menos conceitual e mais plural) através das questões “localizadas” no território brasileiro, cito, ainda, Homi K. Bhabha (1998) com o qual dialogarei a respeito das questões sobre o “*Local da Cultura*”. Por esses caminhos, e sem um desejo totalizante, tentarei estabelecer conexões, entradas, pontos de fuga para cruzarmos alguns caminhos da tradução em direção aos campos extensos da intelectualidade negra.

Nesse sentido, e alcançando o que está ao alcance, preferi reduzir a esfera teórica, diminuindo numa medida possível os autores e abordagens, visto que esta proposta de tradução se pretende mínima. Nesse aspecto, o mínimo é um tanto quanto sutil (SODRÉ, 2017). Ou seja, tento imprimir um pensamento mediador próprio a algumas *localidades*. Dessa forma, traço uma rota do indivíduo *local* (subjetividades) a qualquer fazer próprio dessa *localidade*. Essa

rota, também, releva as possibilidades e o retorno inconstante dos conceitos. Assim, e por vezes, tento reaproximar os estudos da tradução com algumas questões propícias nesta dissertação. Questões julgadas, talvez, superadas. Através de algumas performances ensaiadas.

Por outro lado, ao observar a tradução como poesia e poética, tomando o próprio Édouard Glissant como teórico, arriscarei uma leitura que tente não prescrever ou adotar meios teleológicos como abordagem teórica. Ao invés disso, e acima de tudo, procurarei pensar a teoria e o processo tradutório dentro de uma abordagem ainda incipiente que é a da tradução de autores negros, considerando suas culturas diaspóricas, suas formações crioulas ou mestiçadas, e o estudo dessas culturas quando elas ainda estão por descobrir-se, desvelar-se, pois elas ainda estão em intensas reformações, localizando seus traços indenitários no tempo e no espaço, compartilhados em geografias comuns, formando uma gama de novas civilizações, principalmente, nas Américas. A respeito dessas questões, o autor a ser traduzido nos dará também algumas possibilidades, visto ser, estas questões, parte considerável dos seus ensaios. Também Leda Maria Martins (1997; 2007) e Muniz Sodré (2007) nos ajudarão com os atravessamentos raciais e hermenêuticos e, sobretudo, epistemológicos em trânsito dialógico com as ideias de Édouard Glissant.

Em verdade, o que quero com essa explanação teórico-referencial é demonstrar, acima de qualquer coisa, que esta abordagem carece de metodologia como método. Que há, em tudo dito, uma persistente tentativa em suspender os *a priores* metodológicos para que a concepção acerca da tradução, do seu processo e do seu lugar possam emergir no fazendo. Que o trabalho do tradutor-pesquisador pode ser estabelecido em processo e não como prescrição. O referencial mencionado acima se compõe de caminhos que poderão ser percorridos conforme a necessidade do fazer (do traduzindo) e não o inverso. Não farei com que a tradução caminhe pelas vias das teorias que acredito serem as mais adequadas para a reflexão do processo, mesmo que eu não tenha explicitamente admitido alguma teoria, mas campos de estudos, alguns autores e perspectivas teóricas. Pretendo, assim, analisar e ou justificar minhas escolhas ao perquirir as possibilidades que estas teorias me permitem; propor-me à abertura que elas nos dão. No entanto, e também por isso, por essas aberturas não me desviarei da possibilidade de ir mais adiante, além delas, ou frustrá-las quando a ação tradutória me propuser. Pois, levado pela ação da tradução e entregue à linguagem de modo experimental, não posso prever os resultados. Tenho, somente, planos traçados que são as traduções (o traduzir).

Assim, a tradução dos ensaios de Édouard Glissant se seguirá através da sua análise-comentário, partindo do cenário teórico a que fiz alusão anteriormente e do próprio processo de tradução, da sua feitura. Pois, por opção, quanto a edição dos textos, resolvi adiar os

comentários para um ensaio seguido ao texto traduzido. Com intuito de manter uma “voz” textual única (a do tradutor), mais como um tradutor-intérprete. E com isso, não silenciar as ideias de Édouard Glissant que estarão – no limite que esse verbo permite – na textualidade visível da minha tradução e dos ensaios que as seguirão.

Nos ensaios, que não serão capitulados, tratarei das coordenadas teóricas que nos indica as ideias e pensamentos de Édouard Glissant. Trajetórias das quais ele descreve. Desvios que por vezes nos solicita. Mestiçagens e crioulizações insuspeitas de um mundo que destinou à ideia de *Relação*, e a própria relação, à construção de uma hierarquia social, econômica, histórica e, *sob-tudo*, racial. Por isso, apresento-me como um tradutor-negro. Pertencente a uma *história* de um povo que ainda não foi devidamente contada. Justamente, por causa de um pensamento de sistema que se reproduz com a força da hierarquia relacional, reproduzindo-se sistematicamente. Silenciando o outro. Esquivando-se ao encontro, que a geografia *afrodiaspórica* já se dispõe, com o diverso. Por um lado, temos um pensamento centrado e, por outro, um pensamento que não se reproduz em estruturas, pois, é diverso, poético e relacional (GLISSANT, 1991).

Igualmente, meu trabalho como tradutor dos textos de Édouard Glissant não é retirar/levar a autoria ao tradutor, coadunando o Eu (do autor) com o Eu (do tradutor) transformando o texto em um “Nós”. Dando à tradução a existência como um texto novo, fundador, original. Não que essas qualidades estejam proibidas ao texto-traduzido. É que o “Nós” proposto pelo autor aqui traduzido é uma multiplicidade de vozes ultrapassantes à relação binária. Mesmo que, em pé de igualdade como numa fórmula teórica: autor-é-o-mesmo-que-tradutor. Essa igualdade, não se dá tão somente no campo teórico, mas na construção de um imaginário onde esse campo seja possível. Outra geografia. Contraditoriamente, esses lugares já existem. Espalhados em arquipélagos – que não estão ilhados – por *todo-Mundo*, ou *Tout-Monde*. Pois, para Glissant (1997): não há isolamento nesses arquipélagos. São conceitos dessa ordem que vamos enfrentar. Quando o “Nós” se confunde com realidades diversas ao mesmo tempo. Quando o traço comum de uma história não contada encontra com outra. Podemos ver esses fragmentos nas Antilhas, por todo Caribe, pelo nordeste do Brasil, em Salvador na Bahia. Assim é o “nosso” encontro. Da mesma forma, são as *poéticas em relação*. O fazer individual realizado por um povo. Ainda sem direito à memória, sem acesso à própria história, mas que, desde sempre, conduz as próprias questões a partir das realidades intelectuais próprias. Por esses caminhos, desejo contribuir para um cenário ainda em formação, que são os estudos em tradução consoantes às maneiras de pensar na *Afrodíáspora*.

Para tanto, os ensaios de Édouard Glissant, por mim traduzidos, foram: *Le cri du Monde*, *La mémoire délivrée* e *La pensée archipélique*, cujos nomes em português são, respectivamente, *O grito do mundo*, *A memória em liberdade* e *O pensamento arquipélico*. Dessas traduções, se seguirão ensaios críticos que não se dispõem a esmiuçar os pormenores tradutórios, mas, acima de tudo, recuperar, sempre que necessário, as questões provocadas no processo tradutório e nos textos traduzidos, tomando, pontualmente, suas questões ou as ampliando ao nosso contexto, quando essa oportunidade se desenhar.

Vejamos os ensaios pela ordem em que aparecem ao longo da dissertação:

O ensaio que seguirá a tradução de *O grito do mundo* traz por nome “Experimento a Relação”. Nesse ensaio, atravesso a ideia de *Relação*, exposta por Édouard Glissant, com as bases fundamentais da lógica aristotélica, pois é por essa base lógica que se funda, no ocidente, grande parte dos aspectos teóricos e práticos usados para a análise dos textos, incluindo os textos traduzidos. Prospectando essa lógica, como *ratio*, que conduz a sínteses. Através de São Jerônimo e Emanuel Kant. Esse, por descrever a “síntese” como procedimento filosófico, e, aquele, por ter sido o primeiro a utilizar a ideia de “síntese” como valor moral a partir do termo “sintereses” – do grego. Passo crucial, pois entendemos que o “manifesto” *logos* ocidental não permite pensar os aspectos simbólicos das operações e pensamentos afrodiaspóricos, pois está fundado em sínteses hierarquizantes (bem x mal; original x tradução). Experimentando, com isso, a oportunidade para abrir o leque de tons (MARTINS, 2007) geográficos e seus acidentes. Rebuscando os sentidos outrora interditados, silenciados, dominados através do trânsito pelo qual seguimos as trilhas dessas diásporas negras seja como prática política, poética, simbólica em seus próprios locais. E por esse *local* (BHABHA, 1998), estabelecer novos encontros e modos de Relação, inclusive, sob o nome de tradução.

O ensaio que seguirá “A memória em liberdade” traz por nome “Tento a tradução como memória”. Esse ensaio, de modo muito menos formal que o anterior, tenta fazer lembrar, se fragmentando, como memória, ao explorar o imaginário das próprias criações (afrodiaspóricos), seja das próprias temporalidades em relação, do texto como memória, de uma ideia-apelo como pertença ao todo-Mundo. Por esses motivos, inclusive, começo numa trilha ao incerto, em prosa. Tecendo questões, compondo relações imprevistas, pisando os pés nos passos da cor. Ouvindo o silêncio dos *ouassous e zabitans*. Através dessas formas, e alternando vozes, motivamos diversos meios de-como a memória se ata ao texto, do corpo como local, do lugar como subjetividade. E tudo isso inversamente, mas não com a mesma forma, há fugas. É preciso atentar que a fuga, que permeia todas essas questões, será matizada como recusa, renúncia, afirmação e daí para mais adiante, *Afrografando* (MARTINS, 1997) os contornos e as matizes

da memória para a sua *tentação*, e, assim, percebê-la na ficção da memória local, realçando os corpos negros dessas questões. Autor e Tradutor. Ao mesmo tempo, escutando a fabulosa intelectual e guardiã de saberes ancestrais Leda Maria Martins para simbolicamente firmarmos encontros imprevisíveis. Por tantas memórias. Para que essas memórias em tradução sejam o chão firme das minhas escolhas. Na voz, no *corpo e memória* (MARTINS, 1997; 2007).

O ensaio que seguirá *O pensamento arquipélco* traz por nome “Ensaio ao pensamento arquipélco como introdução”. Nesse texto, as questões iniciais serão sobre a própria fórmula “ensaio”, atravessando, para isso, as questões derivantes desse pensamento arquipélco em diálogo com a expressão literária de *Bartleby, O escriturário*, escrito por Herman Melville e, também, com o conto “Na colônia penal”, de Franz Kafka. Desse encontro, derivará uma leitura experiencial da *forma* ensaio, ao mesmo tempo em que risco com as instabilidades ressemantizadoras das questões suspeitadas por Édouard Glissant, e, por extensão, o pensamento afrodiaspórico em crítica com a tradução. Por isso mesmo, nesse texto relevo uma questão tradutória específica ao pensamento arquipélco apontado por Glissant (1990), a saber: a nomeação como modo de pertença, no caso, dos camarões conhecidos por *ouassous* e *zabitans* em crioulo de Guadalupe e Martinica respectivamente. Nomeação, não somente de si, como indivíduo ou povo, mas como um modo ensaio relacional. Nunca será tarde lembrar, a questão do nome é a questão da tradução. Propriamente, como uma poética em relação. Da poética do fazer à poética dos caminhos cruzados. Em tradução.

Para concluir, e por tudo dito, optei por não numerar o sumário, para que a ordem da leitura possa ser considerada em qualquer momento. Ou seja, todos os textos da dissertação são parte de um projeto comum, entretanto gozam de certa autonomia. Ainda assim, para guardar o teor metodológico que se pretende de uma dissertação de mestrado, deixo ao leitor essa “Apresentação” e as “Considerações”, começo e fim, como uma forma abrasadora do incontível. São conteúdos sem recipientes (GLISSANT, 1997) que são, também, caminhos ao diverso. Ao que está além das fronteiras por desconsiderá-las. São corpos ledores em travessia. São corpos leitores em tradução.

O GRITO DO MUNDO

Dizem, e vejam verdade, que em todos os lugares tudo está desregrado, desorientado, decadente, ensandecido, o sangue o vento. Nós o vemos e o vivemos. Por todo mundo se pode ouvir através das tantas vozes amordaçadas. Para onde quer que você se volte é só desolação. Mas, nos voltamos ainda assim.

Enfim, sem dúvidas, aportamos o curso de todo conhecimento, quando nos esforçamos por compartilhá-lo, de todos aqueles que meditados e revolvidos desde muito tempo e, da minha parte, dos poucos pressentimentos em que fui tomado para escrever e que transcrevi sem cessar, mesmo traído por insuficiência, na escritura.

O pensamento da mestiçagem, do valor trememente não somente das mestiçagens culturais, mas, mais densamente, as culturas de mestiçagem, que talvez nos preservem dos limites ou das intolerâncias que nos ameaçam, e, com isso, abriremos novos espaços de relação.

O impacto mútuo das técnicas ou das mentalidades orais e escritas, e as inspirações que essas técnicas insuflaram em nossas tradições de escritura e o nosso trânsito de vozes, gestos e gritos.

O lento apagamento dos absolutos da história, à medida que as histórias dos povos desarmados, dominados, às vezes em vias da simples e pura aniquilação, mas que ainda assim irromperam sobre nosso teatro comum, finalmente se tocam e contribuem para mudar a própria representação que tivemos da História e do seu sistema.

A obra cada vez mais evidente do que eu chamei crioulização, ultrapassante, imprevisível e que está tão distante das sínteses entediadas, que nos incitara um pensamento moralizante, já refutadas por Victor Segalen.

As poéticas difratadas desse Caos-mundo que compartilhamos, apesar e para-além de tantos conflitos e obsessões de morte, e das quais necessitará que aproximemos as invariantes.

A sinfonia e, com a mesma vivacidade, as disfonias que gera em nós o multilinguismo, essa nova paixão das nossas vozes e dos nossos ritmos mais secretos.

*

Esses são alguns dos ecos que nós aceitamos, e que nos mantiveram unidos, para escutar o grito do mundo, sabendo também que, escutando, concebemos que *todos o ouvem agora*.

Nem sempre vemos, e muitas vezes tentamos não ver, a miséria do mundo, aquela das florestas de Ruanda e das ruas de Nova York; aquela das fábricas asiáticas onde as crianças não crescem; e aquela das alturas silenciosas dos Andes, e aquela de todos os lugares de abatimento, degradação e prostituição, e quantas outras misérias que fulguram diante de nossos olhos

arregalados, e, temos que admitir que tudo isso faz imenso um barulho, um rumor incansável que nos misturam, sem que apercebamos, à musiquinha mecânica e serinante de nosso progresso e nossas derivantes.

Cada um tem suas razões para aceder à essa escuta, e essas maneiras diferentes servem para mudar esse barulho do mundo que todos escutamos, ao mesmo tempo, aqui-lá.

E essas razões, que separamos numa difícil paixão de escrever e criar, de viver e de lutar, tornam-se hoje para nós lugares comuns que aprendemos a partilhar; porém, preciosos lugares comuns: contra as perturbações das máquinas identitárias das quais somos tantas vezes a presa, como, por exemplo, a lei do sangue, a pureza da raça, a integralidade, quando não a integridade, do dogma.

Nossos lugares comuns, se não são hoje de alguma eficácia, absolutamente de qualquer eficácia contra as opressões concretas que abismam o mundo, são, no entanto, capazes de mudar o imaginário das humanidades: é através do imaginário que ganharemos em profundidade sobre esses desamparos que nos atingem, tanto quanto já nos ajuda, derivando nossas sensibilidades para combatê-los.

Esta será minha primeira proposição: lá, onde os sistemas e as ideologias falharam, e sem renunciar de forma alguma à recusa ou à luta que se deve realizar em seu local particular, prolongaremos para mais adiante a imaginação, por um infinito estilhaçamento e uma repetição ao infinito dos temas da mestiçagem, do multilinguismo, da criouliização.

*

Aqueles que celebram compromissos *aqui* sempre vêm de “lá-adiante”, da extensão do mundo, e os vejam aí, determinados a trazer neste aqui o frágil saber que eles têm carregado. O conhecimento frágil não é uma ciência imperiosa. Adivinhamos seguir um traço.

Aqui está a minha segunda proposta:

Que o pensamento *do traço* se afixa, ao contrário do pensamento de sistema, como uma errância que conduz. Conhecemos que o traço comum é o que nos coloca, nós todos, de qualquer lugar, em Relação.

Ora, um certo rastro foi vivido por alguns, lá-adiante, tão longe tão perto, aqui-ali, na face oculta da terra, como um dos lugares de *sobrevivência*. Por exemplo, pelos descendentes dos Africanos deportados em escravidão no que logo foi chamado de Novo Mundo, ele foi, na maioria das vezes, o único recurso possível.

*

(Um pedaço inteiro da realidade, açambarcados de um passado inquieto, redistribuído para todos os cantos da vida, redito em cada livro :)

O traço é para o caminho como a revolta para o mandamento, o júbilo para o enforcado.

Esses africanos traficados nas Américas carregaram consigo, além das Águas imensas, o traço de seus deuses, de seus costumes, das suas linguagens. Confrontados com a implacável desordem do colono, eles tiveram esse gênio, nodados aos sofrimentos que suportaram, para fecundar esses traços, criando - melhor do que as sínteses - resultantes surpreendentes.

As línguas crioulas são traços, sulcados na baía do Caribe ou do Oceano Índico. A música do jazz é um traço recomposto, que percorreu o mundo. E toda a música deste Caribe e das Américas.

Quando aqueles deportados marronaram na floresta, deixando a Plantation, os rastros que eles seguiram não supõem o abandono de si nem o desespero, mas não mais o orgulho ou o inchaço do ser. E eles não pesaram sobre a nova terra como estigmas irreparáveis.

Quando precipitamos em nós, quero dizer: os Antilhanos, esses traços de nossas histórias ofuscadas, não é para, em breve, desviar um modelo de humanidade que oporíamos, de maneira “completamente tracejada”, a esses outros modelos que com a força nos impuseram.

O traço não figura uma trilha inacabada onde tropeçamos sem recursos, nem um beco fechado sobre si mesmo, que faz fronteira com um território. O traço conduz na terra, que jamais será território algum. O traço é a maneira opaca de ensinar-si o galho e o vento: ser-si, derivado ao outro. É a areia na verdadeira desordem da utopia.

O pensamento do traço permite ir à distância dos estran/nhos-re/gulamentos do sistema. Ele refuta, por isso, toda culminância de possessão. Ele cinde o absoluto do tempo. Ele abre, nestes tempos difratados em que as humanidades de hoje multiplicam entre si, por conflitos e maravilhas.

Ele é a errância violenta do pensamento que partilhamos.

(Também para mim, de grito em palavra, de conto em poema, do *Sol da Consciência à Poética do Diverso*, esse mesmo balanço)

*

Se renunciamos aos pensamentos de sistema é porque conhecemos suas imposições, aqui e lá, um absoluto do Ser, que foi profundidade, magnificência e limitação.

*

Quantas comunidades ameaçadas, hoje em dia, não têm alternativa senão entre a dilaceração essencial, a anarquia da identidade, a guerra das nações e dos dogmas por um lado, e, por outro lado, uma paz romana imposta pela força, uma neutralidade aberta que colocaria sobre todas as coisas um império todo-poderoso, totalitário e benevolente.

Somos nós reduzidos a esses impossíveis? Não temos o direito e os meios para viver outra dimensão de humanidade? Mas, como?

*

Como sempre, grupos de Negros são ameaçados, oprimidos porque são negros, Árabes porque são árabes, Judeus porque são judeus, Muçulmanos porque são muçulmanos, Indianos porque são indianos e, portanto, para o infinito das diversidades do mundo. Essa litania, de fato, não termina.

A ideia de identidade como raiz única dá a medida em nome da qual essas comunidades foram escravizadas por outras, e em nome da qual muitas delas conduziram suas lutas de libertação.

Mas, para a raiz única que mata o arredor não ousamos propor, por extensão, a raiz em rizoma, que se abre em Relação? Ela não foi desenraizada: mas não usurpa o arredor.

Sobre o imaginário da identidade raiz-única, abotoamos este imaginário da identidade-rizoma.

Ao Ser que se apresenta mostremos o sendo que se assenta.

Recusamos, ao mesmo tempo, o retorno do nacionalismo reprimido e a estéril paz universal dos Poderosos.

Em um mundo onde tantas comunidades se veem mortalmente negadas o direito a qualquer identidade, é paradoxal propor o imaginário de uma identidade-relação, uma identidade-rizoma. Acredito, porém, que esta é uma das paixões dessas comunidades oprimidas, de supor essa superação, de carregá-la com seus sofrimentos.

Não há necessidade de uma vocação humanista para que se entenda tudo isso, simplesmente.

*

Eu chamo de *Caos-mundo* o choque atual de tantas culturas que se abrasam, se repelem, desaparecem, subsistem ainda, se adormecem ou se transformam, lentamente ou numa velocidade fulminante: O todo-Mundo, que é totalizante, não é (para nós) total.

E eu chamo *Poética da Relação* esse possível do imaginário que nos leva a conceber a globalidade indescritível de um tal Caos-mundo, ao mesmo tempo que ele nos permite relevar

algum detalhe e, em particular, de cantar nosso lugar, insondável e irreversível. O imaginário não é o sonho, nem o vazio da ilusão.

*

Supomos que um dos traços desta Poética passa pelo lugar comum. Muitas pessoas, ao mesmo tempo, sob auspícios contrários ou convergentes, pensam as mesmas coisas, colocam as mesmas questões. Tudo está no todo, sem que se confundam pela força. Supõem uma ideia, a tomam avidamente, está para todos. Muitos a proclamam. A reivindicam. É isso o que significa o lugar-comum. Agrupam, melhor do que qualquer sistema de ideias, nosso imaginário, mas com a condição de que estejamos alertas para reconhecê-lo. Aqui estão alguns traços que envolvem a ligação entre as culturas em Relação mundial.

- Pela primeira vez, as culturas humanas em sua semi-totalidade são, inteiramente e simultaneamente, colocadas em contato e em efervescência de reação umas com as outras.

(Mas ainda são lugares fechados e *tempos* diferentes.)

- A globalidade, ou totalidade, do fenômeno desenha a característica: as trocas entre as culturas são sem nuances, as adoções e os resíduos selvagens.

(A lei do gozo elementar, individual ou coletivo, reforçada ou mantida pelos mecanismos de poder e persuasão, preside a adoção e a rejeição.)

- Pela primeira vez, os povos estão plenamente conscientes da troca. A televisão de todas as coisas exaspera esse tipo de relacionamento.

(Se houver reverberações sub-reptícias, elas serão logo descobertas.)

- As interrelações se reforçam ou se colapsam em uma velocidade inconcebível.

(Ou seja, essa velocidade brilha para nós na terrível imobilidade de tantas mudanças estonteantes no mundo.)

- Os ramos de influências (os dominantes) tomam corpo, o que leva alguns lugares a uma padronização generalizada.

(Não creiam lutar contra isso somente pelo exaspero da clausura.)

- A Relação não implica qualquer transcendência *legitimadora*. Se os lugares de poder são invisíveis, os Centros de Direito jurídicos não se impõem em nenhum lugar.

(Tanto a Relação que nada tem de moral: nada elege. Da mesma forma, a Relação nada consigna do que seria o seu "conteúdo". A Relação, por ser totalizante, é intransitiva).

- As interrelações procedem principalmente por fraturas e rupturas. Eles são, mesmo e talvez, de natureza fractal: o nosso mundo não é mais que um Caos-mundo, é daí que ele vem.

A sua economia geral e o seu balanço são aqueles da criouliização.

*

Como esses Arquipélagos que eu habito, insurgidos entre tantos outros, eu vos proponho que pensemos esta criouliização.

*

Processo imparável, que mistura a matéria do mundo, que conjuga e altera as culturas das humanidades de hoje. É isso o que a Relação nos doa a imaginar, é isso que a criouliização nos deu para viver.

A criouliização não se conclui com a perda da identidade, a diluição do sendo. Não infere a renúncia de si mesmo. Ela sugere a distância (o ir-percorrer) das fixações desconcertantes do Ser.

A criouliização não é aquilo que perturba uma dada cultura a partir de dentro, embora saibamos que muitas culturas foram e serão dominadas, assimiladas, levadas às margens do apagamento.

Seu fato, além dessas condições mais desastrosas, é manter a relação entre duas ou mais "zonas" culturais, convocadas em um local de encontro. Assim como, uma língua crioula atua a partir de "zonas" linguísticas diferenciadas, para que daí escape a sua matéria inédita.

Assim, concebemos que sempre se manteve lugares de criouliização (as mestiçagens culturais). Mas, essa que nos interessa hoje em dia diz respeito a totalidade-mundo, uma vez realizada essa totalidade (principalmente, pela ação das culturas ocidentais em expansão, isto é, pelo trabalho das colonizações). A Relação alimenta o imaginário, sempre imagino, de uma criouliização que, a partir de agora, se generaliza e não enfraquece.

A criouliização é imprevisível. Ela não saberia se fixar, se encerrar, se inscrever em essências, em identidades absolutas. Consentir que o sendo muda enquanto permanece não é abordar um absoluto. O que perdura no compartilhamento, mudança ou troca, é talvez a propensão ou a ousadia para mudar.

Eu os apresento como uma oferenda a palavra crioulação, para significar este imprevisível de resultantes inauditas, que nos guardam de sermos persuadidos a uma essência, ou de ser uma rigidez exclusiva.

*

Um tal brilho do sendo salpica em minha linguagem: nossa condição comum aqui é o multilinguismo. Eu escrevo, daqui em diante, na presença de todas as línguas do mundo, na nostalgia comovente de seu futuro ameaçado. Para mim, é inútil tentar conhecê-las o maior número possível; o multilinguismo não é quantitativo. É um dos modos do imaginário. Na língua que me sirvo para me expressar, e mesmo que eu reivindicasse apenas ela, não escrevo mais de maneira monolíngue.

"Manter" as línguas, contribuir para salvá-las do desgaste e do desaparecimento, constitui o imaginário de que tanto devemos falar. Não acredite que uma língua possa ser amanhã, e sem impedimentos, universal: ela logo pereceria, sob o mesmo código que seu uso generalizado teria dado origem. O que o Sabir anglo-americano logo ameaça são as surpresas, as oscilações, a vida orgânica e enérgica, as preciosas fraquezas e os retiros secretos das línguas inglesa, americana, canadense e australiana, e assim por diante. A simplificação, que facilita as trocas, as desnatura imediatamente.

*

A primeira reunião do Parlamento Internacional dos Escritores em Estrasburgo, em 1993, não foi absolutamente poliglota, mas certamente multilíngue.

Esta não é a única vez que escritores e intelectuais tentaram se encontrar em congressos ou assembleias, a história nos dá exemplos ilustres.

Esta não é a primeira vez, quiçá, que tentamos devolver à palavra Parlamento o seu significado, não é o lugar onde somos eleitos, onde votamos e onde decidimos, mas onde falamos.

Mas foi a primeira vez que um tal Parlamento se propôs, também e simplesmente, a *escutar*, o quê? – Nós o dissemos – o grito do mundo.

Não teorias, ideologias, poderes – não um sistema ou ideia do mundo – mas, o enorme emaranhado, onde não se trata nem de sacrificar o primeiro lamento nem de dar esperanças desenfreadas. A palavra gritada do mundo que cada comunidade carrega como a própria voz. O aglomerado dos lugares comuns, de gritos deportados, de silêncios mortais, onde apreciar o poder dos Estados não seja o nosso verdadeiro motivo, e consentir que as nossas verdades não se conjuguem com a força.

*

(Aqui, evocando as línguas ameaçadas, as linguagens em suspensão, volto para outro dos meus lancinamentos e repito a minha palavra, como um eco estriado com um giz que, por sua vez, grava em calcário frágil. É para magnificar os exaurimentos que sobressaem entre línguas e linguagens o exercício da tradução:)

A tradução é como uma arte da fuga, ou seja, tão sutilmente, realiza uma renúncia. Há renúncia quando o poema, transcrito em outra língua, deixou escapar uma grande parte do seu ritmo, suas estruturas secretas, suas assonâncias, essas coisas que são o acidente e a permanência da escrita.

Devemos consentir neste exaurimento, e essa renúncia é a parte de si mesmo, que em toda poética se abandona à outra.

A arte de traduzir nos ensina o pensamento da esquiva, prática do traço que, contra os pensamentos de sistema, nos indica o incerto, o ameaçado, os quais convergem e nos reforçam. Sim, a tradução, a arte de aproximar e roçar, é uma constância do traço.

Contra a limitação absoluta dos conceitos do "Ser", a arte de traduzir reúne o "sendo". Traçar nas línguas é reunir o imprevisível do mundo. Traduzir não é tornar a reduzir a uma transparência, nem, obviamente, para conjugar dois sistemas de transparência.

Portanto, essa outra proposição, que o uso da tradução nos sugere: opor-se à transparência dos modelos à opacidade aberta das existências não redutíveis.

*

Eu reivindico para todos o direito à opacidade, que não é o confinamento.

É para reagir contra tantas reduções à falsa clareza dos modelos universais.

Não é necessário para mim "entender" quem seja, indivíduo, comunidade, pessoas, de "tomá-lo para mim" ao custo de sufocá-lo, de perdê-lo assim, numa totalidade impressionante que eu geriria, para aceitar viver com o Outro, construir com o Outro, arriscar com o Outro.

Que a opacidade, a nossa, quando o outro a encontra, e a do outro quando encontrada por nós – não nos encerre no obscurantismo nem no apartheid –, nos seja uma festa, não um terror. Que o direito à opacidade, por onde o Diverso melhor se preservaria, e pelo qual a aceitação seria reforçada, ilumine, ó lâmpadas! sobre nossas poéticas.

*

Tudo isso, sumariamente contado, tem a única qualidade de abrir o traço a outros chamados. São as poéticas conjuntas quem apelo neste momento. Nossas ações no mundo estão sendo atingidas pela esterilidade, se não mudarmos, tanto quanto possamos, o imaginário das

humanidades que constituímos. Isso, quem me garante são as pessoas que Federica Matta² havia reunido na entrada do Parlamento dos escritores³, em Estrasburgo em 1993. Foram todos saudados por um grito estupefato erigido pela multidão. Pessoas em estátuas, onde o tocado Inca cobria a toga egípcia, onde o sári africano drapejou a pose dos Inuit, onde as tumbas de bronze ou de cobre, amarelo que respira e violeta que sofre, apoiou toda sorte de formas estilizadas, reconhecíveis e misturadas, afluídas de todo o mundo, surgidas de tantas belezas do mundo. Essas obras foram mestiçadas, sua arquitetura dava a ver a diversidade, arrebanhada por uma artista em uma resultante inesperada. Sim. Este estatuário reunia esse grito.

Um povo que fala dessa maneira é um país que compartilha.

O pensamento arquipélico convém ao ritmo de nossos mundos. Ele se dispõe ao ambíguo, ao frágil, ao derivado. Ele consente à prática da esquiva, que não é fuga nem renúncia. Ele reconhece o alcance dos imaginários do Traço, que ratifica. Daí, renunciar a se governar? Não, isso é ajustar-se àquilo que do mundo se espalhou em arquipélagos, precisamente, a esses tipos de diversidades no vasto espaço, e que ainda se unem às margens e esposam o horizonte. Nos apercebemos no que havia de continental, do peso e o que pesava sobre nós, nos suntuosos pensamentos de sistema que até os dias de hoje regem a história das humanidades, e que não são mais adequados para nossas erupções, para nossas histórias, nem às nossas, não menos, errâncias suntuosas. O pensamento arquipélico, dos arquipélagos, nos abrirá a estes mares.

Do ponto de vista próprio da identidade, o escopo do poema resulta da busca, errante e constantemente inquieta, das conjunções de formas e estruturas, graças a uma tal ideia do mundo, emitida do seu próprio local, que encontra ou não com as outras ideias no mundo. A escritura submete os lugares comuns do real a um exercício de aproximação fundada numa retórica. Michel Leiris teria feito isso em sua obra. Maurice Roche também, de outra forma. A identidade não é proclamatória, ela é, neste domínio da literatura e das formas de expressão,

² Federica Matta é uma artista plástica que a partir da década de 90 se dedica a realizar “esculturas-jogos” para uma “acupuntura urbana”. Sua principal obra nesta direção é “La Plaza Brasil”, um parque de “esculturas-jogos”, em Santiago do Chile no bairro Brasil. Tendo se dedicado também, neste país, na luta pelo direito dos chilenos residentes fora do seu país, ao voto. À educação das crianças chilenas e na defesa do povo Mapuche. Ela foi colaboradora do *Le monde diplomatique*, em sua versão chilena, desde o início dos anos 90. Federica era de origem tanto chilena como estadunidense tendo crescido entre a França, Itália e Estados- Unidos. Sua relação com Glissant se dá por ter estudado na Martinica, durante sua adolescência, no IME – Instituto martiniquense de estudos, criado por Glissant em 1967.

³ Parlamento Internacional dos Escritores foi criado oficialmente em novembro de 1993: “Isso resulta na criação de um conselho, presidido por Salman Rushdie e composto por Adonis (poeta libanês), Breyten Breytenbach (escritor sul-africano), Carlos Fuentes (escritor mexicano), Édouard Glissant (escritor martinicano), Jacques Derrida (filósofo argelino), Pierre Bourdieu (sociólogo francês) e Toni Morrison (escritora estadunidense)”. Entre tantos objetivos, contidos na “Declaração de Independência e na carta de princípios”, esse Parlamento almeja a segurança criativa e a vida dos escritores em países onde a censura e perseguição são paradigmas a serem superados. Nos conta a escritora brasileira Betty Millan que trabalhou nesse Parlamento em 1998. Em <http://www.bettymilan.com.br/o-parlamento-internacional-dos-escritores/>.

operatória. A dimensão dos meios de dizer e sua adequação são mais fortes do que a mera proclamação. A reivindicação de identidade é apenas a enunciação quando ela não é também uma medida de um dizer. Quando, pelo contrário, designamos as formas de nosso dizer e os informamos, nossa identidade já não se funda em uma essência, ela conduz à Relação.

EXPERIMENTO A RELAÇÃO

“A obra cada vez mais evidente do que eu chamei *crioulização*, ultrapassante, imprevisível e que está tão distante das sínteses entediantes”. Distantes, pois, estão as *sínteses* das culturas e *pensamentos de mestiçagens*. Essas mestiçagens, que “por um infinito estilhaçamento e uma repetição ao infinito dos” seus “temas” e das suas “obras” refutam “um pensamento moralizante”, que a síntese “nos incitara” (GLISSANT, 1997, p.16).

É preciso relevar que esta dissertação reúne traduções de três ensaios de Édouard Glissant e que, tais traduções serão analisadas, em outros textos, através de um multilinguismo próprio às culturas e pensamentos apontados por esse autor.

No entanto, agora, desejo apontar para um fato que percorreu a História da Tradução no ocidente: a *Vulgata*, de São Jerônimo. Não como um marco tradutório para o ocidente ao traduzir do *antigo testamento* do grego para o latim, nos fins do século IV. No entanto, é o próprio São Jerônimo quem me interessa neste instante. Pois, é também quem, pela primeira vez no ocidente, utilizou a *sintérese* (do grego) como a

Diretriz da consciência moral do homem ou essa mesma consciência. Esse termo significa “*conservação*” e foi empregado pela primeira vez para indicar a conservação *como critério do bem e do mal* por parte de Adão, depois da *expulsão* do Paraíso. Nesse sentido, foi São Jerônimo o primeiro a usar a palavra, designando com ela “a centelha de consciência que não se extingue no peito de Adão depois de sua *expulsão* do Paraíso” (ABBAGNANO, 2007, p. 915).

Nesse sentido, desde então, se interpreta a síntese ou a “*conservação como critério do bem e do mal*” que deve persistir mesmo após a “*expulsão*” do lugar *original*. Em outras palavras, e, por analogia, mesmo que não esteja em seu lugar original (o Paraíso ou a terra própria) deve “*conservar*” os mesmos critérios *do bem e do mal*, sua mesma moral. E pelas sínteses, portanto, “às quais um pensamento moralizante nos incitara” (GLISSANT, 1997, p.16), chegamos a uma “centelha de consciência”, de uma certa atividade intelectual. De um pensamento sintetizante e, por isso, hierarquizante. Cujos valores binários [*do bem e do mal*] sintetizam uma modus cultural e relacional distantes “do pensamento” da *mestiçagem* que, de

outro modo, “se *afixa*, ao contrário do pensamento de sistema, como uma *errância* que conduz” à *Relação* (GLISSANT, 1997, p.18). E com isso, nos esquiva de uma síntese como lógica das relações.

ENSAIO [A] RELAÇÃO

A *síntese*, como método e procedimento, no percurso histórico da filosofia ocidental, retém em si uma mecânica que ambiciona ser, ao mesmo tempo: “ 1. O método cognitivo oposto a análise; 2. Atividade intelectual; a unidade dialética dos opostos; 3. Unificação dos resultados das ciências na filosofia ” (ABBAGNANO, 2007, p. 453). Desses, o segundo ponto nos chama atenção, pois, tal “unidade” esconde na “dialética dos opostos” um certo *modus* de uma “atividade intelectual”.

Observemos, então, seu breve desenrolar:

Em Immanuel Kant, a síntese é “o ato de *unir diferentes representações* e de compreender essa unidade *num único conhecimento*” (ABBAGNANO, 2007, p. 905). A partir do *grifo*, como um tipo de síntese, através de uma certa atividade intelectual, saibamos que, em Kant, a síntese é “unir diferentes representações [...] num único conhecimento”. Em outras palavras, subsumir um conhecimento pelo outro. Seria o mesmo que, retirar de um outro-conhecimento a sua totalidade subjetiva e, em seguida, representá-la. Ou seja, torná-lo um dado já realizado e apreendido *do* mundo. A anulação completa de um outro-conhecimento substituído por sua própria representação. A sua completa/complexa fixação numa síntese. De modo mais intenso:

“Em geral, assim como o procedimento analítico é caracterizado pela presença de dados (inerentes ao objeto ou à situação a ser resolvida) que o guiam e controlam, o procedimento sintético pode ser caracterizado pela ausência de tais dados e pela pretensão, inerente a ele de produzir por si mesmo os elementos de suas construções” (ABBAGNANO, 2007, p. 906, grifo meu).

A citação acima, é a leitura feita por Nicola Abbagnano constante em seu dicionário de filosofia (a máxima redução?), a respeito do que pensa Kant, sobre a síntese como *procedimento*. Pois, nesse exclusivo sentido, é o *procedimento* de uma “atividade intelectual” cuja “*pretensão inerente*” impõe o desejo de “produzir por si mesmo” [sem se dispor em *Relação*] “os elementos de suas *construções*”. Por outra forma, sou levado a pensar que essas construções funcionam como um sistema que se estrutura, somente, sob a condição pretensa de que os seus elementos constituintes sejam a si mesmos. Essa é, para Édouard Glissant, “a

limitação absoluta dos conceitos do Ser” (GLISSANT, 1997, p. 28) sob a forma da História, da religião cristã e da Filosofia (na multiplicidade das suas formas: obras e textos ocidentais).

A filosofia, como citado, é umas dessas atividades intelectuais. E que, por um lado, se expunha de modo geral pelo método analítico, ausenta [*por oposição intrínseca*], no sintético, aquilo que constitui a própria *construção* de si. Ausenta, portanto, a subjetividade quando a pensamos a partir das *ciências*. Pois que, o *sintético* é, também, uma atribuição dada pela Filosofia a um método ou *procedimento* para suas realizações “sintéticas ou *criativas*”, pois, “produzem conceptualmente seu objeto, sem impor limites ou condições a esse trabalho de *construção* [...]” (ABBAGNANO, 2007, p. 453).

Tudo, então, me faz re/alçar a *síntese* como o resultado de uma lógica, método ou procedimento de um sistema de pensamento. E, que está sempre motivado pelo desejo de se construir sem se dar em relação. Pois, ausenta tudo aquilo que “utiliza” para se construir. Portanto, a sua própria constituição é omitida, posta em segredo, para que uma síntese sobrevenha, como *re/velação*. Do contrário, se daria em relação, deixava algo de si para ser conhecido através e pelo outro. No entanto, omite-se enquanto *representa-o* (outro). Sendo, essa, a sua face criativa [ou sintética], ou seja, a que realiza toda ausência exterior a si mesmo através da ideia de representação.

Uma tal lógica, diante do exposto, que se organiza de modo a remeter sempre a si mesmo é um absoluto do *Ser*. É um opaco, que nega ao outro a própria opacidade, ao fixá-lo, numa transparência como regime de representação (HALL, 2006). Sendo, por isso, que “Eu reivindico para todos o direito à opacidade, que não é o confinamento. É para reagir contra tantas *reduções* à falsa clareza dos modelos universais ” (GLISSANT, 1990, p. 28). E, contra essas mesmas reduções, a nossa crítica tradutória, pois,

[...] a arte de traduzir reúne o “sendo”. Traçar nas línguas é reunir o imprevisível do mundo. Traduzir não é tornar a reduzir a uma transparência, nem, obviamente, para conjugar dois sistemas de transparências. Portanto, essa outra proposição, que o uso da tradução nos sugere: opor-se à transparência dos modelos a opacidade aberta das existências não redutíveis (GLISSANT, 1990, p. 28).

Contrário a essa proposição, é um *princípio de identidade* em que uma *coisa* não pode nunca ser outra *coisa* além de si mesma. Visto que, *toma*, enquanto sistema, a sua própria identidade como medida e subsume as “outras”. Todo esse funcionamento, também é conhecido por *binarismo*. Ou, ainda, a sua forma de relação hierarquizante. Onde, o “nós”, sempre ausentará o “eles”, para a própria realização como centro dos procedimentos, métodos e princípios em uma filosofia, para uma cultura colonizadora, como a branco-ocidental, através

da História. Esses motivos, nos impedem, portanto, de considerar esse pensamento de sistema como *locus* para nossas próprias questões acerca da tradução. Precisamente, da tradução como Relação que é, também, a proposta deste experimento-ensaio.

O TEMPO DA HISTÓRIA

Pois, se partirmos dessa perspectiva Histórica no que diz respeito à construção do conhecimento [episteme], no ocidente, através da hereditariedade dos seus sistemas *escritos*, esbarraremos em sua lógica própria que nos impossibilitaria qualquer tradução. Impediria, mais precisamente, a tradução como ideia não-binária.

Como vimos, os sistemas não podem ser traduzidos. Não é possível pelo funcionamento de uma estrutura onde a relação entre os termos se dá, apenas, na condição de que um binarismo se instaure. Aliás, como acontece na clássica operação lógica com base no *princípio identidade* [onde $A = A$] e, na lei da não-contradição, que dela decorre, em que as proposições podem ser resumidas [como síntese matemática] pelo par: $A \text{ é } B \text{ ou } A \text{ não-é } B$. E, desse *par*, conclui-se

[...] que toda afirmação terá sua própria negação oposta, tal como toda negação terá sua própria afirmação oposta. Chamaremos de contradição o par formado por uma proposição afirmativa e uma negativa em oposição, entendendo por proposições opostas as que realmente enunciam sempre os mesmos predicados e sujeitos, de maneira não meramente homônima [de sorte a gerar ambiguidade]. Estas e algumas outras condições são necessárias (ARISTÓTELES, 2010, p. 40).

No entanto, antes do exposto, é preciso recuperar de que tal dicotomia tem em seu funcionamento lógico um conceito específico sobre o tempo. Isso implica que, uma proposição só pode ser verdadeira ou falsa se o mesmo tempo tiver sido expressado (em ambas as proposições). Assim, é necessário um controle dos tempos através dos verbos. Dessa forma,

[...] é possível afirmar e negar tanto a *presença* daquilo que está *presente* quanto a *presença* daquilo que está *ausente*, o que pode ser feito mediante referência aos *tempos* que estão *fora* do *presente*, tudo o que se possa afirmar é possível também negar, e tudo o que se possa negar é possível também afirmar (ARISTÓTELES, 2010, p.40, grifo meu).

É importante observar que essa formulação não apenas exclui a possibilidade de que ambas proposições possam, conjuntamente, admitir-se verdadeiras como também o tempo a que elas se referem também devem ser *dominados* nesse confronto. Pois, se o tempo expressado pelos verbos destoam nas proposições – como *p.ex.* em ($A \text{ é } B \text{ ou } A \text{ será } B?$) – logo perceberemos que o par de proposições, do exemplo, não se encontram no “mesmo” tempo e, dessa forma, não podem ser excludentes entre si. Visto que, as suas realizações estão em *tempos*

distintos (presente e futuro). Algo que não possibilita um par de proposições comparáveis em um mesmo tempo, essas não são as condições ideais para efeito comparativo.

Ao fazer esse movimento temporal, invocamos uma suposição *fora* do tempo presente onde, independente do que aconteça com A, ele só poderá ser – ou somente foi – aquilo que guardara como potência de ser. Ou seja, o A não será B simplesmente porque eu disse que A será B. Se, no presente, A não-é B, mas, será em algum momento é por um único motivo: A virá a ser B querendo eu ou não. É a sua potência. Isso, é o que nos leva a uma indicação de que as coisas se transformam no decorrer do tempo, pois, são, no tempo, fixados. Entretanto, sem deixar de ser o que sempre foi, melhor, sempre se é aquilo que se pode ser, ou ainda, jamais será diferente de si mesmo. A não ser, que determinemos *a priori* um tempo que conserve manipulável um dado-objeto de uma ciência expropriadora. Esse também é um princípio da lógica aristotélica. Com isso, a mudança não decorre do tempo, mas somente nele podemos percebê-la. Então, a fixação – no e do tempo – é fundamental para que não ocorra em si mesmo uma explícita contradição: entre aquilo que fixamos e a sua refixização em um tempo outro. De outra forma, aquilo que observamos como um objeto observável não pode deixar de ser aquilo que é enquanto o observamos. Esse é o princípio *conservador* dessa lógica para constituição de um objeto científico. Para a objetificação de tudo que é exterior a si mesmo. Àquela estrutura, que não é somente uma oposição, mas, por isso, uma imposição.

Dando mais um passo horizontal, recorro que esses princípios até aqui descritos decorrem do Princípio de Identidade: onde, A é igual A, mas, como equação corrente se apresenta como $A = A$. Esse princípio, é, também, conhecido como “a suprema lei do pensamento” (HEIDEGGER, 2012, p. 377). A partir daí, decorre-se que A é sempre *igual* a A e que quando isso não acontece não mais temos uma “identidade” ($A = A$) mas, uma “diferença” (A não-é B). Todavia, o que essa equação (princípio), assim interpretada, quer nos dizer com essa *igualdade*? Vejamos,

Que diz a fórmula $A = A$, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um outro. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim *idem*, designa-se em grego *tò autó*. Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez ser um. Não é preciso dois como na igualdade. A fórmula $A = A$ fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 377).

Por tal, do princípio da não-contradição que se estabeleceu como um método, mais ainda, como uma lei do pensamento de uma cultura e, assim, se tornou a medida mais geral da atitude que permeou a relação entre o mesmo e o diferente. No entanto, a unidade primeira desse princípio é, como o vimos, o princípio de identidade, o qual nos desvela Martin Heidegger na citação acima. Ao que o filósofo alemão acrescenta:

A fórmula mais adequada para o princípio da identidade $A \text{ é } A$ não diz apenas: cada A é ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação “com”, portanto, uma mediação, uma ligação, **uma síntese: a união numa unidade**. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não é absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade (HEIDEGGER, 2012, p.377 grifo meu).

Com isso podemos interpelar o que significa essa “identidade”, como princípio? Pois, “quando ouvido em seu teor fundamental, expressa exatamente aquilo que todo o pensamento ocidental-europeu pensa, a saber: *a unidade da identidade* constitui um traço fundamental no seio do ser do ente”. Heidegger (2012, p. 379), assim, nos aponta tal característica como um apelo feito pela identidade como um princípio relacional em qualquer e todo ente, do seu ser. Uma vez que,

Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também **não haveria nenhuma ciência**. Pois **se não fosse garantida** previamente e em cada caso **a mesmidade de seu objeto**, a ciência não poderia ser o que ela é (HEIDEGGER, 2012, p. 378 grifo meu).

Assim sendo, e retornando a Aristóteles que por um lado, propõe uma organização sîgnicas das proposições por mútua *exclusão* pela lei da não contradição, por outro, faz decorrer disso: que as partes excludentes entre si não dão lugar a uma terceira possibilidade que as possa *exaurir*. É o que chamamos da lei do terceiro excluído. Ou seja, não há o que possamos localizar entre e além de A ou B , ou é isto ou não-é isto. Não existe um “onde” para além desse território lógico. Assim, sem todas essas condições “não haveria nenhuma ciência”. Essas, são as garantias da “mesmidade de seu objeto”.

De tal maneira, se colocarmos a questão distintiva entre um texto *original* e uma *tradução* (desse *original*) a resolução seria simples (sintética): a tradução não-é o texto original. A tradução não é a mesmidade do original e, sabemos o que isso quer dizer? Que a ciência que a toma como objeto em relação ao seu texto *originário* não pode tê-la, como objeto, justamente, por ser a tradução a parte negada da proposição expressa, originariamente, no texto original. A tradução é a parte que nega uma afirmação correspondente. Ao mesmo tempo, a tradução é uma

afirmação para a sua negação, mas, sob o signo de proposição falsa. E, por outro lado, se a tradução não é o texto original ela também não pode ser a medida correspondente dessa relação. Porque, esse texto traduzido, em momento nenhum pode ser comparado ao original. Simplesmente, não pode sê-lo. Ela nunca foi.

Observemos, ainda:

- a) A tradução é o texto original ou b) A tradução não-é o texto original.
- c) A tradução é a tradução ou d) A tradução não-é a tradução.

Temos dois termos diferentes tradução ou original E dois termos iguais tradução ou tradução e todos ligados por “é” ou “não-é”. Assim, as proposições “b” e “c” são as verdadeiras em acordo com os princípios previamente citados; são considerados argumentos válidos. O que nos deixa com a seguinte situação: se a tradução não-é o texto original é porque a tradução é a tradução. Ela também não pode ser uma cópia pois, a equação já a expressaria como uma diferença. Ou seja, não há possibilidade lógica de “A” enganar a si-mesmo se passando por outro tipo de A (imaginemos um “a – menor”; A é a) e, assim, tornar válido o argumento, a saber: “a tradução é o texto original”.

Mas, por qual motivo e por tanto tempo a “ideia de tradução” tem sido uma fantasmagoria no pensamento ocidental? Se a refutamos, pela lógica apresentada, prontamente? Porque, é um *pensamento de sistema* quem a apreende dessa forma, é uma ambiguidade própria a esse pensamento. E como tal, exclui, por fundamento-princípio, aquilo que não pode ser descrito em suas leis fundamentais. E assim, permanece como um fantasma persistindo a assombrar, desejoso de sua oferenda sempre ausente. A tradução é a tradução. E, para mim, é, também, um *acontecimento*.

Escutemos, ainda, o que Aristóteles diz:

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, os caracteres escritos são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte (para toda a humanidade), como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens (ARISTÓTELES, 2007, p.81).

Não que eu concorde com o que Aristóteles nos diz, expressamente. Assinalo uma questão que não está explícita na citação – a questão da linguagem – e em nenhuma parte do seu texto *Da interpretação* no qual Aristóteles analisa o que são e como funciona as “proposições” e de onde as tais lógicas das proposições são descritas, exemplificadas e

modalizadas. Acentuo, ainda, a “naturalidade” da linguagem em um sistema que mistura símbolo, convenção, paixão da alma e para o fato da fala e da escrita, pois, perfazem toda a humanidade. Seguiremos assim, se as paixões são as mesmas, mas os seus signos (fala e escrita) são diferentes, como representar os mesmos objetos dessas paixões, para toda humanidade? Traduzindo. Mas, a tradução seria um dos seus muitos nomes. Dessas *linguagens em Relação*, no mundo.

Como representar os mesmos objetos a partir das diferenças (escrita e fala), originadas das mesmas paixões? Se as mesmas paixões produzem símbolos diferentes para representar seus objetos no mundo, por qual motivo exigir da tradução uma mesmidade? Se o fato dessas paixões (afecções) da alma simbolizarem seus mesmos objetos pelas diferenças produzidas por seus símbolos. A tradução, assim eu vejo, adquire, dessa explicação aristotélica, um lugar incerto, diria, até de outra maneira, adquire sua própria *diferença*. E como tal, sua permanência inconstante nesse processo que entendemos – genericamente – por *traduções* ou

[...] em tons **mais ou menos pálidos**, com maior ou menor visibilidade, se inscreve, se encadeia e se postula, **como experiência de linguagem**. Experiência **inclusiva** que se dispõe na paisagem literária [...] como *tradução* exemplar do diverso, **percorrendo** os amplos e sinuosos territórios retóricos e **os vastos repertórios da linguagem criativa, que se estendem** [...] às performances textuais das **poéticas da oralidade** (MARTINS, 2007, p.59 grifo meu).

Assim, retalho-me, traduzindo a mim, em modos “*mais ou menos pálidos, [...] como experiência de linguagem inclusiva - tradução -, percorrendo os vastos repertórios da linguagem criativa que se estendem às poéticas da oralidade*”. As temporalidades, próprias a esses elementos, não nos permite dissecar os acontecimentos. Cada um *per si*. Ainda que, reuníssemos todos aqueles elementos numa só proposição: “*tradução*”. Sempre que reunirmos – um mesmo texto – em uma tradução, nos ocorrerá uma tradução diferente. Já o disseram, tantas vezes quanto um aforismo. Mas, tento acentuar que não se trata da quantidade de vezes, nem do tempo como data. É da temporalidade própria que acompanha toda relação. Retalho-me em voltas, que não retornam necessariamente. Isso, *essa imagem e texto*, não são apenas uma abstração. É que

Nossos lugares comuns, se não são hoje de alguma eficácia, absolutamente de qualquer eficácia contra as opressões concretas que abismam o mundo, são, no entanto, capazes de mudar o imaginário das humanidades: é através do imaginário que ganharemos em profundidade sobre esses desamparos que nos atingem, tanto quanto já nos ajuda, derivando nossas sensibilidades, para **combatê-los** (GLISSANT, 1997, p. 18).

Por outro lado, e, enfrentando a questão binária por excelência, raça branca *versus* raça negra, a abstração ocupa, justamente, o local de procedimento mediador, no entanto, não pode ser vasculhado, pois

[...] permanece vedado ao pensamento representar a unidade da identidade como monótona uniformidade e *abstrair da mediação que impera na unidade*. Onde tal acontece, a identidade é representada apenas abstratamente. Também na fórmula corrigida “A é A” somente se manifesta a identidade abstrata (HEIDEGGER, 2012, p. 378).

A abstração dessa “unidade da identidade” incorreu (decorreu) pois, a um desejo fixador dos próprios termos numa equação necessária. É por onde nasce os objetos da ciência, por isso uma equação, vimos mais acima com Heidegger.

E o acaso das relações? Qual é o “quando” nesse acaso? Onde, pois, conseguimos o improvável? Segundo Aristóteles (2007, p. 91), nenhum resultado pode escapar ao processo de significação, não existindo um *incerto* que não possa ser determinado pela lógica aqui posta em diálogo. Pois, o que é será o que sempre pode ser, nos fala Aristóteles. Ora,

[...] se alguma coisa não tem a capacidade de *não acontecer* (de não vir a ser) é impossível para ela não acontecer, e se é *impossível* para alguma coisa não acontecer, é para ela *necessário* acontecer. A consequência disso é que os eventos futuros, como asseveramos, se produzem necessariamente. Nada é fortuito, contingente, pois se alguma coisa acontecesse por acaso, não aconteceria por necessidade (ARISTÓTELES, 2007, p. 91).

Não havendo lugar, nas oposições binárias, para o acidente, o *acontecimento*. Mas, ainda assim, se uma tradução acontece, segunda essa “lei” do acontecimento é porque a sua existência, como objeto no mundo, é necessária. No entanto, se a tomarmos por “acidente” ou “acontecimento” [sem lei], e veremos por quais motivos, o que nos ocorre com essa ideia?

Sabendo que,

[...] se introduzirmos a noção de acontecimento, não como um evento ou um conteúdo que se localize no tempo (ao modo de Santo Agostinho) e sim como uma experiência (originária) que inaugura um presente, torna-se viável uma distinção entre tempo e temporalidade – donde temporalidade “como articulação dos acontecimentos uns aos outros através do encaminhamento singular de uma experiência” (SODRÉ, 2017, p. 186).

Assim sendo, ao tomarmos o ato (fato) tradutório como um acontecimento inaugural, de um tempo próprio, pode-se recorrer à tradução também em sua *temporalidade*. Essa última, não é dada pelos eventos históricos fundamentados sobre a ideia de tempo linear. Onde o sistema binário encerra seus objetos, os fixando. Inaugural, ainda, por apresentar um fato novo, completamente desligado de uma presença anterior mesmo que não esteja desligada da história,

do texto que lhe deu atributo de tradução, entretanto, passa ao largo a possibilidade de serem os mesmos textos. Pelos motivos todos antes mencionados.

Por isso, e conjuntamente com uma diversidade epistemológica que se produz de forma não estritamente geográfica podemos, assim, transitar através das fronteiras das línguas em suas performances estruturadas, querendo dizer com isso centradas.

Se essa experiência (tradutória) não pode ser caracterizada senão por conflitos, então, a partir dessa lógica, como pensar a tradução? Visto que, o processo tradutório se dá, em geral, a partir de ao menos dois “textos” – em sentidos diversos – mas cujo processo se desenrola com a inclusão de um terceiro? Esse terceiro é a relação, manifesta na figura do tradutor em sua mútua relação com as partes atuantes. Não seria mesmo pensar o impossível? Ou, como propõe Derrida (1971), o imprevisto dessa relação – original x tradução – não pode ser atribuído a um processo lógico cujo resultado seja a negação, anulação de uma das partes. De outro modo,

A tradução é como uma arte da fuga, ou seja, tão sutilmente, realiza uma renúncia. Há renúncia quando o poema, transcrito em outra língua, deixou escapar uma grande parte do seu ritmo, suas estruturas secretas, suas assonâncias, essas coisas que são o **acidente e a permanência** da escrita. Devemos consentir neste exaurimento, e essa renúncia é a parte de si mesmo, que em toda poética se abandona à outra. A arte de traduzir nos ensina o pensamento da esquiva, prática do traço que, contra os pensamentos de sistema, nos indica o incerto, o ameaçado, os quais convergem e nos reforçam. Sim, a tradução, a arte de aproximar e roçar, é uma constância do traço (GLISSANT, 1990, p. 48, grifo meu).

O texto, produto de uma tradução, não recorre à estrutura lógica da identidade. Esse produto, digamos assim, não decorre de. Não é comparável a. Não decorre de um tempo que derive algo, sua fonte se perde por ser ela mesma o tempo que inaugura. Distante da ideia fixada no transcorrer linear da história-episteme platônica – modernizada por Aristóteles – que montou o esquema binário onde a tradução fora posta e desde então enclausurada. Seja como cópia (sabemos dessa impossibilidade) ou produto infiel do seu original, adjetivos que a colocam na posição a ser negada na equação da lógica simbólica. Visto ser

[...] uma primeira determinação do motivo platônico: distinguir a essência e a aparência, o inteligível e o sensível, a ideia e a imagem, o original e cópia, o modelo e o simulacro. Mas já vemos que estas expressões não são equivalentes (DELEUZE, 2015, p. 264).

Disto isso, não vou recorrer à história da tradutologia que remontaria a quase dezessete séculos cuja visão reitera geralmente um caminho que aqui é um tanto dispensável. Por outro lado, o campo da tradução, mais recentemente, ganhou contornos diversos quando abordada sob proposta revisionista. E, também,

No âmbito das reflexões teóricas *deconstrutivistas* que reconfiguravam o olhar crítico sobre as literaturas nacionais dos países colonizados e economicamente periféricos, em relação aos modelos advindos de nações hegemônicas, realçando as diferenças culturais e as singularidades textuais, [...], mais insistentemente, certas indagações sobre a formação do próprio cânone literário [...] e as inúmeras exclusões e lacunas, de gênero, raça e etnias, na eleição de autores e obras que o compõem. No âmbito desse amplo leque de questões, as expressões literatura negra e literatura afro [...] passam a circular mais ostensivamente, no meio acadêmico e artístico, fomentando um polêmico debate conceitual (MARTINS, p.76, 2007).

Afora a extensão da crítica dos estudos culturais e das filosofias (não-continentais) emergidas das américas e da África. São, também, pelo diverso desses caminhos que percorre este ensaio.

O DIVERSO SÃO CAMINHOS

Entre esses novos rumos, os Estudos Culturais – em sua multiplicidade de rotas interpretativas da realidade anistórica – nos permite aportar em (para) um espaço onde o possível é toda realidade humana e não somente uma parte escolhida, objeto de alguma ciência restritiva. Esse modo de fazer ciência consiste sobretudo numa formação discursiva (HALL, 2003). Ou seja,

A expansão do olhar sobre textos, autores, temas, situações e experiências, de certa forma até então exilados da reflexão crítica, dos meios e circuitos de veiculação e de reconhecimento, distende nossa cartografia literária e desafia as redes discursivas formadoras de juízo e de opinião (MARTINS, 2007, p.57).

Com isso, desejo relevar que não é somente o real ‘concreto’, objeto de alguma razão capaz de apreendê-la em definitivo, mas, a relação mesma a ser estabelecida com o *todo*. Pois, os “estudos culturais tiveram uma grande diversidade de trajetórias” que nos mantém, a grosso modo, numa deriva interpretativa (HALL, 2003). Quero dizer com isso, sem a aspiração em aportar numa hermenêutica totalizante. Destarte, não nos interessa as repostas gerais quanto aquilo que é uma tradução (definitivamente) ou quais são suas bases mais essenciais. Nem por isso, objetivaremos um pluralismo simplista como diria Hall (2003), sobre os estudos culturais, o qual ratificamos aqui em nosso projeto tradutório como um modo ou o “limite metodológico”. Para, essa “comunicação transcultural” (SODRÉ, 2017), a tradução afrodiaspórica, “sublinhando o diverso leque de matizes e linhagens que traduzem a afrodescendência, caligrafada na e pela letra literária” (MARTINS, 2007, p.56).

Em um contexto específico, os estudos da tradução vêm se ressemantizando em torno de uma geografia na qual a própria história não tem valor cumulativo, positivo. Não se conduz para um fim (*télos*) tal qual apontara a teoria (a estética) hegeliana, como também observa Stuart Hall, em *Da diáspora* (2003).

Esse espaço, esta geografia, também pode ser suspeitada a partir dos territórios : linguísticos e culturais – praticamente em sua totalidade – desenhados arbitrariamente no processo colonial, decolonial. Explícito, diretamente, as fronteiras político-geográficas demarcadas sobre o território físico. Ainda assim, reconhecer a existência desses territórios cujas fronteiras riscam ao mesmo tempo a história e os corpos, não é adotar o princípio excludentes delas. Apenas nos serve como atestadores das realidades semânticas exteriores às nossas e, portanto, são partes da relação com o *todo-mundo* (GLISSANT, 2005). De outra forma, como Heidegger apontara, as fronteiras não podem demarcar um fim, mas, e tão somente, um novo começo. Daí uma

[...] alternância das linhagens e referências textuais, a diversidade de posturas autorais e identitárias, a maior ou menor ênfase na função pedagógica e exemplar da criação literária, as diferenças dos contextos e temporalidades dos escritores, assim como vários outros fatores, inerentes à lógica interna das criações e aos meios e ambientes de produção, traduzem algumas das dificuldades que resistem a qualquer tentativa de apreensão uniformizadora dessa zona de produção, sem que caiamos em anacronismos críticos redutores (MARTINS, 2007, p.59).

Portanto, desejo reabrir o “leque de matizes” relacionais que temos com os textos, me estabelecendo como mediador e tradutor, sem que as partes desejem excluir-se mutuamente para impor-se concretamente diante de uma realidade subsumida, exaurida. Admito, desde já, que em meu processo tradutório não há esse desejo exclusivo. E, para nos aliviar o peso do *exclusivo*

Eu os apresento como uma *oferenda* a palavra crioula, para significar este imprevisível de resultantes inauditas, que nos guardam de sermos persuadidos a uma essência, ou de ser uma rigidez exclusiva (GLISSANT, 1997, p. 26)

Assim, não tentarei tomar um idioma por outro ou “qualquer tentativa de apreensão uniformizadora dessa zona de produção” (MARTINS, 2007, p. 59). Não irei, com isso, ensinar o caminho da interpretação pura. Mas, acima de tudo, recuar para o lugar das relações por meio de culturas paralelizadas através do reconhecimento de línguas (linguagens) diferentes. Para, ao mesmo tempo, irmos ao encontro das experiências pelos quais certos corpos (racializados) passaram, relevando que:

A vivência subjetiva da afro-descendência, em todas as suas dobras, transfigura-se, muitas vezes, em *leitmotif* da criação literária, mimeticamente encenada de forma polivalente e polissêmica, às vezes ambígua e pesarosa, às vezes irônica, utópica, transgressora (MARTINS, p.59, 2007).

Mesmo, e através de outro sistema linguístico-hegemônico impresso em textos. Como quem ler cartas endereçadas a um ponto de encontro. E não a um local restrito como as nações e seus territórios. Ou mesmo, um endereço previamente nomeado como uma ciência formalmente estabelecida. É, melhor, o endereço de uma identidade-rizoma em que

Muitas pessoas, ao mesmo tempo, sob auspícios contrários ou convergentes, pensam as mesmas coisas, colocam as mesmas questões. Tudo está no todo, sem que se confundam pela força. Supõem uma ideia, a tomam avidamente, está para todos. Muitos a proclamam. A reivindicam (GLISSANT, 2007, p. 23).

Assim, a ideia de tradução, portanto, pode ser reconhecida por uma *Afrografia da memória* (MARTINS, 1997) nessa geografia, que se estabelece a partir desses encontros quando o acaso (como acontecimento) permite multiplicar-se em novas relações. Como um caminho equivocado que inaugura uma trilha, existente desde já, inconcebível até que se tente. A própria relação daquele que pisa com o chão pisado. Não é o chão quem me levará adiante, nem o passo apressado ou desconfiado, a um outro lugar possível, existente, mas não conhecido. É: ao se relacionar com o incerto tomando-o como um dado do real; do imprevisível, já admitido, e que mesmo assim não deslinda em paralisia, mas, nos conduz ao diverso (GLISSANT, 2005). Nos conduz, aqui e mais precisamente, a um dos seus nomes, à Tradução.

Esse lugar, citado em um quando anterior, é, justamente, o espaço geográfico de uma história cuja própria relação espaço-tempo, geografia-história tenha sido riscada pelo estabelecimento violento das suas fronteiras, na repartição do território colonial. Insisto nesse ponto geográfico. Porque,

[...] a geografia é algo a se levar em conta na perspectiva de outros modos de pensar. E o que aqui apresentamos é a perspectiva de um modo afro de pensar tipificado no sistema nagô, que é de fato uma forma *intensiva* de existência (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao “espiritual” é quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios. “Afro” não designa certamente nenhuma fronteira geográfica e sim a especificidade de processos que assinalam tanto diferenças para com os modos europeus quanto possíveis analogias (SODRÉ, 2017, p. 15).

Neste ensaio, através das línguas – especialmente as coloniais: a língua inglesa, espanhola, portuguesa e francesa. Essa última, que tomamos por *diferença* para a construção da nossa tradução em língua portuguesa do Brasil.

Seguiremos, então, ao retomar os caminhos que fazem deste trabalho, a partir da tradutologia, uma tentativa de reescritura paralela – por tentar um passo não-binário – à História mesma, a do ocidente e a dos seus sistemas simbólicos em sentido vário. Isso, em conjunto com uma diversidade epistemológica que se produz de forma não estritamente preso à uma geografia formal mesmo que localizada, pois, em seu *local*, numa *localidade*.

Tal local, é justamente o que nos possibilita transitar através das fronteiras das línguas em suas performances estruturadas, centradas. Uma vez que, em sentido meta-ambíguo, o *local* é um ritmo de intermitências cujas fronteiras são colocadas para o trânsito (para a dança), pois, a “dança [...] vocaliza, performa, grafa, escreve” nos diz Leda Maria Martins (2007, p. 81). E,

Essa *localidade* está mais *em torno* da temporalidade do que *sobre* a historicidade: uma forma de vida que é mais complexa que "comunidade", mais simbólica que "sociedade", mais conotativa que "país", menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que "o sujeito", mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária [...] (BHABHA, 1998, p. 199).

Sendo, por esses motivos, “organizações” simbólicas – episteme – de mediação das *diferenças* e identidades (“culturais”) articuladas de modo *compósito*, em outras palavras, por meios “mais híbridos”. Pois, como observa Stuart Hall

Tudo o que dizemos e significamos é modificado pela interação e pela troca com o outro. O significado surge através da “diferença” entre os participantes de qualquer diálogo. O “*Outro*”, em suma, é essencial para o significado (HALL, 2016, p.155).

E, de modo suplementar, nos aponta Édouard Glissant sobre essa articulação (*Relação*), quanto ao modo, em sua localização e abertura, assim,

[...] estou me referindo às sociedades **compósitas**, às sociedades de criouliização – a noção de identidade que se realiza em torno das tramas da **Relação** que compreende o **outro** como inferência (GLISSANT, p.76, 2005, grifo meu).

Disso, tecemos, nas tramas da Relação com esse “*Outro*”, ele mesmo *essencial para o significado*, mas, também, “querendo assinalar que existe um abismo entre o abstrato reconhecimento filosófico e a prática ético-política (real-concreta) de aceitação de outras possibilidades humanas, da alteridade, num espaço de convivência” (SODRÉ, 1999, p. 18). Assim, ao se localizar em um “espaço de convivência”, ou melhor, em pertencê-lo

simbolicamente é que itero a mim noutra *temporalidade local*, inclusive pela memória. Por isso, neste ensaio, a *localidade é* – também, e sobretudo –

Um agir político grupal [*que*] lastreia o pacto simbólico implícito nas formas de organização comunitária dos descendentes de africanos. É uma política que não costuma aparecer nas lentes etnológicas e se faz visível na mobilização dos recursos para a consolidação das alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica (SODRÉ, 2017, p. 185).

Com isso, e de volta aos termos iniciais, a experiência tradutória não pode ser caracterizada senão por conflitos, se e quando mobilizada das hegemonias geográficas das nações cujas fronteiras ditam o acesso ao dentro e ao fora, ao nacional e ao estrangeiro, em nosso caso, e mais precisamente, ao “original” e a “tradução”.

Pois, como vimos no começo deste ensaio, pela lógica de uma episteme (europeia) fundada em um princípio de identidade cuja relação entre A e B exclui a possibilidade C, e, mesmo a relação entre A e B só se dê por mútua exclusão e exaustão (não-contradição), como é possível, a partir dessa lógica, pensar a tradução? Visto que, o processo tradutório se dá, em geral, a partir de ao menos dois “textos” – em sentidos diversos – cujo processo se desenrola com a inclusão de um terceiro termo [?]. Como é possível a inclusão de um terceiro termo numa lógica binária, tal e qual apresentada mais acima? A partir dessa lógica é impossível – a inclusão de um terceiro termo. Mas, *acontece* de súbito. E a tradução toma a sua própria existência, numa própria temporalidade. Seguiremos mais alguns caminhos.

O TERCEIRO É O SIMBÓLICO

O mediador, o tradutor (como sujeito e tudo o que isso implica), e, também, como o *terceiro*, é aquilo [*quem*] possibilita a expressão dos símbolos traduzidos de um idioma a outro. Não é à toa que o fundamento da lógica do terceiro-excluído tenha esse *nome*, está no próprio *nome* da lógica a sua função: o terceiro está excluído. Porque, é a isso que essa lógica serve. Ela estabelece, dessa forma, os princípios de uma ciência que pretende excluir a subjetividade (o sujeito) que não deve interferir. Mesmo sendo o próprio signo/símbolo da *relação* entre dois textos ou mais em suas intertextualidades. E mesmo dessa forma, não deve relevar a si mesmo como sujeito relacional, exatamente,

Ali, [*onde*] a palavra poética, cantada e vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem performática *do corpo*, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder (MARTINS, 1995, p.80).

E por incrível que possa parecer, a lógica da exclusão quer *neutralizar* a parte inominável (a subjetividade) daquilo que dá acesso à relação, ou seja, a própria relação como linguagem, no corpo e em sua temporalidade *primordial*. De outro modo, a linguagem-própria de um *acontecimento*, de um *sendo* no mundo.

Penso, assim, no corpo próprio daquele que traduz. Pois, no corpo, o *local* pode expressar-se como a totalidade das subjetividades através das quais mediamos, traduzimos. Igualmente, é possível que o enlevo de uma episteme *local* sobrescreva uma dada ideia de tradução, pois, a *localidade* é determinante no modo particular de pôr as *diferenças* em relação. Por isso, também, é importante saber quem traduziu e, quando possível, suas questões acerca da tradução. Ou, como suas ações (ideologias) agem nesses contextos tradutórios.

Enfim, desejei realçar uma leitura quanto ao fato de um *terceiro* – que não pode está posto ou assumido, como discurso, nas ciências humanas de tradição ocidental – ser o que possibilita a mediação das linguagens, em outras *linguagens* em traduções.

EM UMA GEOGRAFIA INCERTA

Entretanto, e acima de tudo, falamos aqui de *um lugar incontornável* (GLISSANT, 1990, p. 45). Um território incapaz de ser contornado que muitos chamam de geografia Afrodiaspórica. Ou seja, uma realidade que não pode ser domesticada por um pensamento utópico, no sentido de que aí se forme lugar ideal para o encontro reterritorializante. Esse espaço é somente geográfico na medida dos corpos, dos seus trânsitos.

Mas é também localizado: seja o Harlem ou Havana, São Luís e Luanda. É tanto, o detalhe e a totalidade que fala Glissant (1997). Sem que as fronteiras coloniais possam cercá-los, circundá-los. Espaço incontornável, portanto. Perceptível na geografia ocidental à medida que as fronteiras ali estabelecidas nos servem como parâmetros da sua própria lógica. E, como extensão do espaço afrodiaspórico ultrapassado pela linguagem comum das gentes que sabem de si sem se conhecerem. *Reconhecem-a-si* pelos modos de se porem em Relação. À maneira descrita por Édouard Glissant (1997, p. 16), por suas “*poéticas difratadas desse Caos-mundo que compartilhamos [...] e das quais necessitará que aproximemos as invariantes*”.

Assim, sentindo-me nessa geografia – nesse espaço possível, mas não fixado num contorno em que as fronteiras são o lugar mesmo da relação com o outro, com a outra língua – coloco-me para uma tradução. Tradução essa, que não é o *continuum* uniforme resultante de um processo de semelhanças contrastantes, que fazem funcionar a partir de um sistema um outro. Não reconhecemos o limiar cuja interdição e ou permissão faça operar um

conjunto de linguagens, no caso, a escrita, a reescrita entre línguas, em outras palavras, o processo tradutório.

De tal forma, consideramos as diversas recriações que se deram e continuam a se dar nessas culturas [Afrodiaspóricas] como *lugar-comum* da diversidade que relevamos nesse trabalho, por aí aportamos, nomeadamente, na diversidade.

É isso o que significa o lugar-comum. Agrupam, melhor do que qualquer sistema de ideias, nosso imaginário, mas com a condição de que estejamos alertas para reconhecê-lo. Aqui estão alguns traços que envolvem a ligação entre as culturas em Relação mundial (GLISSANT, 1997, p. 23).

Esse espaço, Afrodiaspórico, cuja forja coincide com a exploração comercial das gentes do continente africano, redimensionado no processo de descolonização, decolonialidade (como preferir) coloca em evidência a formação persecutória de estados nações, com línguas e sistemas culturais nomeados e apresentados nos dias de hoje, fundamentalmente, pelas línguas-colônias antes mencionadas.

Consequentemente, estabelecidas sob a *lógica* de uma certa *atividade intelectual* em seu funcionamento usual que – dentre tantas maneiras – pode ser circunscrita de modo a exemplificar e contextualizar nosso trabalho, a partir de conceitos extensamente citados e analisados tais como: significado-significante, original-tradução, Nós *versus* Eles [A não-é B].

Conceitos limites na direção da interdição, da clausura, objetivo mais que aparente de um modus cultural, o europeu. Por outro lado, as culturas forjadas – digo dessa forma, pois fora a golpes violentos que a empresa colonial se deu – nesse contexto (afrodiaspórico) foram expostas a um sem número de traços identitários advindos do continente africano e mesmo europeu. Não sendo possível, assim, ao menos nesse momento do nosso tempo, estabelecer um lugar dissecado que nos habilite ao reconhecimento da própria formação cultural. Ao menos, não à maneira atávica das culturas “que vieram gradualmente, que tiveram tempo, por meio de conflitos e acordos, para se estabelecerem, para se reger, para encontrar uma forma de classicismo “escrito” e, por isso, buscam o próprio estabelecimento em explicações universais, totais, globais (GLISSANT, 1997).

Portanto, o reconhecimento dos nossos traços identitários pode, inclusive, ser relacionado a um outro lugar dessa geografia afrodiaspórica independente das suas línguas coloniais. Pois que, “o pensamento *do traço* se afixa, ao contrário do pensamento de sistema, como uma errância que conduz. Supomos, para isso, ser o traço aquilo que nos coloca, nós todos, de qualquer lugar, em Relação” (GLISSANT, 1997, p. 18).

Há fronteiras geográficas (políticas), quando há uma vontade em conduzir essas fronteiras para mais adiante. Quando dominar o todo é a expressão do desejo universal dessas culturas que se expandem sob a pressão da extensão de suas fronteiras. Por isso, a questão da língua não emerge como paradigma derrisório do que chamamos por tradução. A língua, local fronteiriço de uma outra sociedade é, nesse caso, um limite estabelecido para que o lugar possível dessas diásporas negras não se dê, portanto, suprimível no instante que tracejo o encontro nos corpos, no reencontro da dança, na música, na crença ou na maneira incontornável do nosso mundo não restrito à língua, nem circunscrita a uma geografia compartilhada. E, sobretudo, a partir de uma identidade epistemológica não escrita no tempo histórico ocidental. Visto que,

Com essa experiência temporal se constrói a atualidade e, conseqüentemente, a Modernidade, que se tem definido pelo predomínio cultural do tempo sobre o espaço. Também a escrita, que legitima o ser moderno, é outra experiência autorizada pelo tempo. O próprio “fim” da experiência tradicional anunciado por Walter Benjamin é, na realidade, o fim da autoridade da *autópsia* – o ver por si mesmo, garantido pelo espaço – em favor da escrita, garantida pelo tempo (SODRÉ, p. 184, 2017).

Os caminhos que nos levam a esse outro, *que nós somos*, não atravessa a insondável opacidade da língua, mas, sim, o estar em trânsito por experiências tradutórias próprias aos corpos, que submetidos às suas realidades compartilham o mundo na opacidade da cor mesmo que através de um outro idioma. Por tudo isso, onde localizar o tradutor, digamos, pós-colonial? E, mais devidamente, ao meu caso, o tradutor de negro? Esse tradutor, mesmo que não esteja subsumido a esse esquema da ficção (ou fixações) das línguas, porém, nem por isso as objetam. Em nosso caso, propriamente dito, a língua é um lugar cuja abertura (opaca) nos dar a ver o outro, o mais; pois, o texto escrito, é já uma autoridade que expõe algo, sendo, por isso, o *locus* preferencial das culturas coloniais (em suas instituições) e é, acima de tudo, por nesse *locus* que nos centramos, no texto escrito em tradução. Pois, no texto escrito se funda a religião, os contratos, as relações e as nações ocidentais; – Todo ocidente?

O texto escrito – sagrado ou legal, no emaranhado das culturas, pela filosofia (ciências) e/ou com a literatura (as artes) – se estabeleceu de forma a comprimir outras realidades fora do próprio esquema escrito *versus* não-escrito.

No entanto, seria possível, mesmo que através dessas línguas, estabelecermos outros lugares de partida além do texto escrito no percurso tradutório de textos escritos? Como o tradutor nessa disposição cultural, da decolonialidade, se relaciona a um contexto cujas realidades se aproximam, mas as línguas os afastam?

Postas essas questões, será necessário dispor de todos os elementos dessa geografia sem fronteiras numa relação de leitura e interpretação. Melhor, de reconhecimento de traços, trejeitos, expressões e narrativas em que corpos se assemelham num lançar-se em reinscrição de si, através de uma localidade, numa geografia *cointensiva* mesmo que distantes no mapa. Como pensa Édouard Glissant (2008), onde a ilha é mais que uma metáfora quando se abre ao mar, pois, suas “correntes” nos fizeram aportar a diversidade através de um rastro, como um traço sulcado em mapas jamais desenhados.

Contra as reviravoltas dessas velhas estradas já trilhadas, o rastro/resíduo é a manifestação fremente do sempre novo. Porque o que ele entre-abre não é a terra virgem, a floresta virgem, essa paixão feroz dos descobridores. Na verdade, o rastro/resíduo não contribui para completar a totalidade, mas permite-nos conceber o indizível dessa totalidade (GLISSANT, p. 83, 2005).

E, para

Que a opacidade, a nossa, se o outro a encontra, e a do outro quando encontrada por nós – não nos encerre no obscurantismo nem no apartheid –, nos seja uma festa, não um terror. Que o direito à opacidade, por onde o Diverso melhor se preservaria, e pelo qual a aceitação seria reforçada, ilumine, ó lâmpadas! As nossas poéticas (GLISSANT, 2008, p. 83).

Ainda seguiremos, um pouco mais... em algumas dessas questões. Por nossas poéticas. Em língua e tradução.

A LÍNGUA DA POESIA OU O CORPO DA TRADUÇÃO

Por tudo dito, uma tradução verbal exige mais que a relação entre-línguas. Como já expressei, anteriormente, me estabeleço para a construção de um corpo-texto a ser determinado de modo genérico por tradução, em língua portuguesa do Brasil, de ensaios compostos por Édouard Glissant poeta, romancista, dramaturgo e filósofo da raça negra cujos temas centrais é próprio ao diverso em suas relações de corpo-língua. Para com isso, tentar perceber o processo tradutório de um texto fonte em direção a um texto alvo que se dá, de forma imprevisível, inaugurando, tal como um *acontecimento*, um tempo próprio. Propondo-me redigir em português o *apagamento* das línguas estrangeiras. Pois,

Apaga-se conservando legível, destrói-se dando a ver a ideia mesma do signo. Enquanto de-limita a onto-teologia, a metafísica da presença e o logocentrismo, esta última escritura é também a primeira escritura (DERRIDA, 2000, p. 29).

Ou seja, a escritura desse novo texto, essa tradução, que é também uma última escritura de um texto e por isso mesmo a primeira (do seu próprio tempo) possa ir ao encontro de um

conhecer parcial das realidades afrodiaspóricas em ambientes diversos e não circunscritos pelas fronteiras da língua. Para expor um ou outro corpo em suas experiências próprias, compartilhadas.

Sendo assim, traduzir é *riscar* (apagar) dando a ver a lógica própria do signo, de sua ideia. Escrevendo sem substituir. Empregando o novo que se diz em outra língua sem a ela recorrer.

No entanto, além do processo próprio relativo à palavra, o corpo da tradução empreende-se numa realidade extralinguística com aqueles que escreve com o próprio corpo suas experiências na língua. Tal situação, não é alheia ao tradutor. Não pode ser superada pelo estabelecimento das línguas em suas diferenças. Não nos opomos, completamente, a essas distinções mas relevamos, em nosso trabalho, a urgência de como essas línguas foram sedimentadas através das fronteiras coloniais e das experiências dos povos nessas geografias.

E com essas experiências desses povos,

[...] sem dúvidas aportamos no curso de todo conhecimento – quando nos esforçamos por compartilhá-lo – de todos aqueles meditados e revolvidos desde muito tempo, e da minha parte, dos poucos pressentimentos que me deram a oportunidade de escrever e que transcrevi sem cessar, mesmo traído, por insuficiência, na escritura (GLISSANT, 1997, p. 15)

De outra forma, relacionar-se é como uma prática de compartilhamento de todo conhecimento, de toda experiência. Mesmo que insuficiente, frágil. Como uma corrente de rio, uma abertura por onde as opacidades se alcançam como tal. Assim, como

[...] processo analógico realiza-se pela convivência parelha de códigos e sistemas em si diversos que convivem simultaneamente em um registro terceiro, mascarando-se de forma mútua, sem que haja, no processo, ofuscamento total de sua individualidade originária. Aqui os sistemas encostam-se por meio de um espelhamento que produz imagens duais, de dupla face, sendo sempre possível vislumbrar no novo sítio de significância não apenas uma imagem através da outra, mas ambas simultaneamente (MARTINS, 1997, p.31)

E a transparência, como uma imagem que deixa completamente ver o outro, não segue tal curso. Não espera **aportam** em, mas, do contrário, ser o porto definitivo. A transparência, serve às culturas que fazem funcionar os “regimes representacionais” como a própria lógica de pensar e se relacionar. Escrevem-se ao passo que simula o outro, num mesmo gesto. Por isso,

Esta será minha primeira proposição: aí onde os sistemas e as ideologias falharam, e sem renunciar de forma alguma à recusa ou à luta que se deve realizar em seu local particular, prolongaremos para mais adiante a imaginação, por um infinito estilhaçamento e uma repetição ao infinito dos temas da mestiçagem, do multilinguismo, da crioulação (GLISSANT, 1997, p 18).

Pois, mesmo que o “tempo” em/caminhe em um sentido e a escritura em outro (ambos lineares), ainda, uma força *imaginária*, como episteme, é capaz de pensar no corpo o encontro entre esses dois opostos em *modus* possíveis. Pois, são conduzidos por um tipo de pensar que “refuta”

[...] *toda culminância de possessão. Ele cinde o absoluto do tempo. Ele abre, nestes tempos difratados em que as humanidades de hoje multiplicam entre si, por conflitos e maravilhas. Ele é a errância violenta do pensamento que partilhamos* (GLISSANT, 2007, p. 20).

Essa errância, não

[...] *figura uma trilha inacabada onde tropeçamos sem recursos, nem um beco fechado sobre si mesmo, que faz fronteira com um território [...] é a maneira opaca de ensinar-si o galho e o vento: ser-si, derivado ao outro. É a areia na verdadeira desordem da utopia* (GLISSANT, 1997, p. 20).

É uma forma compósita de pensar, pois, que ainda se abre ao novo. Ao incerto, uma opacidade. Numa teia de comportamentos atribuíveis a uma serie muito complexa de informações, formações e ações diárias, alimentando ou construindo essas ações em tecidos. “Águas. Mares. Travessias. Diásporas.” (MARTINS, 1997, p. 25).

E, nesses tecidos, são percebidos

Como o baobá africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas, divergências, multiplicidade, origens e disseminações (MARTINS, p.25, 1997)

Lembrando, no mesmo gesto, que a tradução é uma arte da fuga, admitindo, desde já, ser a Tradução, a Relação do Eu através de uma renúncia em direção ao Outro. Ou melhor, do Uno ao Diverso. Pois,

O pensamento da mestiçagem, do valor tremendo não somente das mestiçagens culturais, mas, mais densamente, as culturas de mestiçagem, que talvez nos preservam dos limites ou das intolerâncias que nos ameaçam, e assim, abrirá novos espaços de relação (GLISSANT, p. 15, ANO).

Reafirmo, que se trata de culturas próprias em que o processo de mestiçagem etno-cultural não se deu como um evento controlado, nem como uma resultante hierarquizada. Passível de síntese. Um encontro marcado. Uma maneira previsível de chegar a algum lugar. Mas, um modo de se relacionar que se encruzilhou e teceu culturas crioulas. Em uma constante

de contraste de relações culturais ressignificadas durante o período colonial até os nossos dias. Como hábitos e modos culturais, práticas e processos relacionais.

Esse processo de cruzamentos tem engendrado, ao longo da história, jogos ritualísticos de linguagem e de *performances* culturais, modulações semióticas que fundam estratégias de veridicção, traduzindo-se numa reengenharia de sua significância. A cultura negra é uma cultura de encruzilhadas (MARTINS, 1997, p. 26).

A encruzilhada, portanto, “é *locus tangencial*” entre duas ou mais “‘zonas’ culturais, convocadas em um local de encontro. Assim como, uma língua crioula atua a partir de ‘zonas’ linguísticas diferenciadas, para que daí escape a sua matéria inédita” (MARTINS, 1997, p. 26).

A Relação, nesse *locus tangencial*, não é um encontro de simples trocas ou substituições entre sistemas de pensamento. É uma maneira própria de lidar com aquilo que é único e que por isso me leva ao diverso. Uma maneira de perpetuar o encontro. Nessas culturas, a responsabilidade social para a construção de uma identidade coletiva é muito mais *intensa* por se saber imprevisível. E a sua dinâmica (incrível) exige a manutenção ainda, apesar das redes tecidas na modernidade, p.ex. com a internet, de muito contato social, das re/interações dos corpos para que se manifeste e delineie os traços que desenrolei durante esta escritura. Como experiência diária que é compartilhada de muitas formas.

Assim, mesmo não havendo, inicialmente, um abandono da ideia de representação ela nos serve, aqui, como caminho-processo para o refazimento da própria ideia de representação, reconduzindo-a em direção a uma mentalidade onde o *imaginário* possibilite ações de outra ordem. Para um imaginário onde as ciências (como episteme) possam necessariamente, desde já, agir por uma abertura. Pela qual, a Relação seja a Poética das mãos que *é-laboram* as mais novas paixões, o *multilinguismo* dos corpos. Isso é, o local e o global, o detalhe e a totalidade, a poesia do trânsito no mundo.

A Relação alimenta o imaginário, sempre imagino, de uma crioulação que, a partir de agora, se generaliza e não enfraquece. A crioulação é imprevisível. Ela não saberia se fixar, se encerrar, se inscrever em essências, em identidades absolutas. Consentir que o sendo muda enquanto permanece não é abordar um absoluto. O que perdura no compartilhamento, mudança ou troca, é talvez a propensão ou a ousadia para mudar (GLISSANT, 1997, p. 26).

Por esses caminhos, já tracejei, na voz de Glissant, pela episteme de corpos negros, a palavra *crioulação* como uma oferenda. Oferenda, intensamente, ritualizada, por Leda Maria

Martins, guardião da sabedoria de muitos encontros, na *encruzilhada* que conduzimos quando conduzidos.

Enfim,

(Aqui, evocando [...] as linguagens em suspensão, volto para outro dos meus lancinamentos e repito a minha palavra, como um eco estriado com um giz que, por sua vez, grava em calcário frágil. É para magnificar os exaurimentos que sobressaem entre línguas e linguagens o exercício da tradução:) (GLISSANT, 1997, p.28).

Para Édouard Glissant (1997, p 28), então, “*devemos consentir neste exaurimento, e essa renúncia é a parte de si mesmo, que em toda poética se abandona à outra.*”

A MEMÓRIA EM LIBERDADE

Muitas vezes privilegiamos as práticas da repetição, nos comprometemos a conhecer ou a tentar surpreender os encontros, implícitos ou já apagados, dos povos no mundo e nas histórias no mundo, mas isso é um dos princípios da Estética do Todo-mundo *que jamais pronuncia duas vezes as mesmas palavras para formar as mesmas ideias, nesse rio do mundo*. Então, proferimos variantes incrivelmente imperceptíveis que são o germe e o revelador de toda repetição. Essa repetição, é o que dão força às *trama*⁴, essas técnicas de exposição comuns aos contadores de histórias e aos poetas: eles desenrolam o detalhe de sua descrição do real, e repetem, e introduzem por toda *trama*, de tempos em tempos, uma ínfima variação no redito. Cabe a nós mensurar seu valor. Para isso o presente trabalho, quando retomaremos, aqui, adicionando, se possível.

As memórias fustigam. Aquelas que temos consciência e também aquelas que trabalham em nós sem o nosso conhecimento. Dois veteranos de guerra, não importa qual, que viveram os mesmos episódios de desnaturação, retornarão, entretanto, com diferentes representações do antigo inimigo, de acordo com o que suas respectivas memórias retiveram dos detalhes destes episódios e, podemos dizer, de acordo com o que as suas memórias permite, *na prática*, viver. Existe, assim, o que as memórias comprimiram sob uma objetividade aparente e ainda mais demonstrativa. E que geralmente se refere apenas às rejeições e repulsões que devem ser racionalizadas. Em todos esses casos, a memória pessoal, seja ela automática (adquirida) ou

⁴ Segundo A. Hampaté Bâ, “uma narrativa tradicional possui sempre uma trama ou base imutável que não deve jamais ser modificada, mas a partir da qual pode-se acrescentar desenvolvimentos ou embelezamentos, segundo a inspiração ou a atenção dos ouvintes” (2010, p. 181), assim sendo, uma das técnicas mais importantes entre os *griots* e *griotas*.

inconsciente (reprimida), é dificilmente melhorada por meio de um ensino: aprendemos a lembrar, mas não *aprendemos a lembrar de outra forma*, uma vez que mergulhamos em um rio, e não apenas por meios pedagógicos. Esses meios não funcionam plenamente até o primeiro episódio da formação psicológica de uma criança.

Os ódios raciais são ainda mais difíceis de apagar em adultos, não podemos convencer um racista, exceto na ocasião de momentos violentos e repetidos que lhe farão reviver velhos traumas. A única exceção a esse tipo de regra é talvez um ensino bem conduzido das relações históricas podendo, às vezes, neutralizar as fixações conscientes ou os constrangimentos inconscientes. Vimos que muito raramente é assim. O acesso à realidade histórica da escravidão não pode ser feito apenas sob a forma de um ensinamento, é, no entanto, incontornável, a partir de uma clareira comum, para ambos os lados da mesma verdade contestada, pelas pessoas que têm uma igual paixão para seguir nessa clareira, ou, para remetermos à nossa nova linguagem, para trilhar essa transversalidade. As memórias felizes, ou sem histórias, por sua vez, serviriam aqui apenas para confirmar um ímpeto dado, um otimismo esboçado, porque são conteúdos sem recipientes que não causam um salto no conhecimento. Elas *acontecem* quando os passados são enfim esclarecidos. Ao contrário, a desordem das histórias insuspeitas é tecida com dramas e conflitos não resolvidos que clamam por denodamentos. Por isso, nos debruçamos sobre o corpo informe dos sistemas de comércio de escravos e dos sistemas de escravidão, sabendo que se trata até aqui de uma dessas histórias insuspeitas da marcha das humanidades. (Por exemplo, no que diz respeito às libertações os eventos são abundantes, revoltas de escravos e conspirações de homens livres de cor se espalham por toda parte nas regiões em questão. E nas Pequenas Antilhas de 1934 a 1948, não há sequer uma hesitação detectável na vontade de emancipação. No entanto, *é a relação desses fatos entre si que torna obscuro e difícil* como se uma conspiração tácita tivesse sido organizada para adiar novamente essas emancipações, apesar das enormes vantagens e as compensações dadas aos antigos proprietários de escravos. E, ainda, como exemplo, os nomes dos combatentes e dos heróis políticos dessas emancipações são até aqui conhecidos quase exclusivamente por especialistas.)

As memórias coletivas são ainda mais difíceis de abordar. Elas são de dois tipos: em primeiro lugar, o que chamaríamos de *memórias da tribo*, todas fundadas em uma experiência comum de um passado reconhecido como tal e que desencadeará nos indivíduos reações diferentes (para um francês o ódio comum aos *Ingliches*⁵ ou, então, a paixão dos fins de semana

⁵ O mesmo que *English*. Forma pejorativa para se referir aos ingleses. Ou ainda, *Angliches*: que quer dizer, pejorativamente, “Os bifes”.

em Londres), a partir de um cenário geralmente aceito por todos (“Vamos admitir que eles progrediram e que podemos nos dar bem com eles”). Os fantasmas nutridos por essa memória gradualmente desaparecem (dizemos cada vez menos: os Boches⁶), mas são substituídas por outras, engendradas em uma história mais recente que rapidamente se torna um passado descontrolado (diremos cada vez mais e por um tempo mais ou menos longo: os Bougnoules⁷). (Nas Antilhas, dizemos cada vez menos *an vié blan* ou *an zorey*, as denominações estão mudando em um ritmo cada vez mais acelerado). O que poderíamos chamar de memória da tribo se cristaliza em voltas do passado, apenas do passado. Essa memória, não conserva de boa vontade os elementos positivos que entram em sua composição, pois remete aos momentos felizes de todo o passado apenas ao desfrute dos indivíduos. Também, supomos que os reprimidos dessa memória dizem respeito sobretudo ao estrangeiro, ao insólito, ao perturbador, ao obscuro.

A *memória da coletividade Terra* reúne tudo o que reaproxima os membros de uma coletividade ou nação em sua relação um com outro, considerado, por sua vez, não como uma comunidade ou nação, mas como elemento da globalidade Terra. Essa memória é completamente voltada para o porvir, voluntariamente esquece o passado e *geralmente teme o evento futuro*. O “perigo amarelo” (dizemos hoje simplesmente a China, talvez porque os chineses sejam alguns bilhões e não cessamos de vê-los aumentar em número, arredondamos e disfarçamos os números sob o nome genérico de “a China”, que já não designa mais uma nação, mas a persistência desse perigo) é no Ocidente - esse negativo - uma das constantes dessa memória da coletividade Terra.

A preocupação ecológica reúne os dois aspectos: o medo apocalíptico do desastre planetário e a esperança em soluções globais. A memória da coletividade Terra é prospectiva, a partir de nós, do nosso presente. Uma memória do futuro. Ela *vê* se realizar as fontes alternativas de energia ou, por exemplo, o sonho preguiçoso dos robôs domésticos ou, neste mundo sempre desamparado que é o Todo-Mundo, o milagre dos poços artesianos às margens dos desertos, e as crianças finalmente vacinadas contra epidemias, e assim a memória da coletividade Terra ajuda a *resistir*, logo a se comprometer e ajudar. Se nos referirmos às categorias de pensamento que distinguimos, o que chamaríamos de memória da tribo funcionaria como um pensamento continental, ocupado de paixões, arando o próprio solo, produtores de maravilhas e ilusões, voluntariamente sistemático e pouco preocupado em

⁶ Forma pejorativa para se referir aos alemães: “Os chucrutes”.

⁷ “Cabeças de trapo”, imagem pejorativa constituída pelo uso de turbantes em muitas culturas negras. Ou ainda: sujos, asqueroso, doído a lista é infinda.

relação ao outro; a memória da coletividade Terra como um pensamento arquipélico, que inventa a cada momento os efeitos da Relação, dispersa e espalha as identidades relacionais, as reforça cada uma delas e as garante, assim, do autismo identitário, e estremece com o mundo deslumbrante. Pelo que chamaríamos a memória da tribo, agimos do nosso lugar; através da memória da coletividade Terra, pensamos com o mundo.

É a ela que é necessário se voltar quando se trata de um fenômeno social, a escravidão transatlântica e a do oceano Índico (mas também a escravidão em geral, por analogia), cujo conhecimento é por vezes formal e disperso, cujos os dados são contestados por todos os tipos de razões, cujas fontes são ao mesmo tempo precisas e vagamente delimitadas, em suma, cuja lembrança não se inscreveu naquilo que chamaríamos de memória da tribo, no tocante aos povos da Europa, mesmo os que não tiveram essa experiência direta de um passado de escravidão reconhecido como tal, e mesmo se a existência desses povos tenha em grande parte e por um certo tempo repousado nas contas e nos lucros dessa escravidão. Isso que chamaríamos a memória da tribo não pode integrar essa experiência, exceto na forma de um lancinamento desagradável, que pode levar a todos os tipos de reações exacerbadas. A memória da coletividade Terra, que vai ao futuro, será, pelo contrário, muito apta, seja qual for o país onde for exercida, a discernir o que, de um tal problema, ou de um tal fenômeno, preparará os encontros frutíferos das diferenças entre povos e culturas, ou o que estabelecerá muros intransponíveis entre identidades e realidades do mundo. Tal aptidão significa, em todo caso e simplesmente, uma capacidade de abertura aos possíveis, qualquer que seja a natureza das ações empreendidas neste mundo pelos governos dos países em questão. A memória da coletividade Terra é independente da ação oficial dos Estados, mesmo que seja muito sensível a ela.

As memórias nos fustigam quando a memória coletiva foi rasurada. Este é principalmente o caso das terras arquipélicas das Antilhas e do oceano Índico, onde o princípio da assimilação foi posto em prática. Ao que parece, para promover ou acelerar o sucesso dessa assimilação, uma cisão se fez necessária com o passado histórico da coletividade, passado de oposições, de lutas, que se enraizaram na antiga desordem da escravidão. Um corte ou uma maneira de opacidade gradualmente expandida. O que chamaríamos de memória da tribo é neste caso dilacerada, indisposta, incerta de sua ordem.

Memória torturada, não indiferente ou passiva como a dos habitantes dos países europeus quando se trata de escravidão, mas aqui é solicitada de maneira dramática entre, por um lado, a propensão a deixar claro esse passado, cuja experiência direta surdamente nós tivemos, e, por outro lado, a pulsão da superação e esquecimento, sugeridos ou engendrados

pela fé em uma espécie de promoção na ordem do universal, isso seria de fato a solução aparente mais confortável e que colocaria fim ao dilaceramento.

Mas, acentuamos que a ausência de memória é tão terrível para a vida quanto o esquecimento. A repulsão da memória histórica significa que aquilo que chamaríamos de memória da tribo nada mais é do que inibições, suspeitas, dispersões, saltos e rupturas, que nem sequer permitem distinguir entre ódios, desprezo, racismo ou complacência. E as alegrias que mantêm essa memória tendem a se reduzir às satisfações folclóricas, *tanto mais desafinadas que a sua atualidade é a sua extremidade*. Em outras palavras, a coletividade perde a medida de seu tempo, como perdeu o controle do próprio espaço. O esquecimento não traz equilíbrio nem descanso, mas um tormento secreto: porque é uma concessão que a comunidade faz à sua própria situação, e não um acordo atravessa livremente àqueles (os povos africanos, malgaxes, do Oceano Índico, os povos caribenhos e aqueles da neo-América, e o povo francês) que compartilharam um passado histórico tornado indistinto para todos. Muitos povos do Todo-Mundo conhecem, com infinitas variantes, a mesma situação de desamparo ou desintegração da memória coletiva, os antilhanos e os reunionenses francófonos vivem-na de uma maneira ainda mais complicada, a partir de uma emigração generalizada para a cultura francesa e emigração física para a França, massiva para os primeiros, que parece ter causado mais problemas que os suscitados pelos jamaicanos ou trinitários – antilhanos de língua inglesa – no Reino Unido, no mais, é um fato e são fatos independentes.

Foi no início da década de 1950 que o governo francês inaugurou e encorajou abertamente uma política de emigração dos antilhanos na França, notadamente através de uma organização chamada *Escritório de Migração* para os DOM⁸, cujo título tinha talvez a vantagem de evitar confusões embaraçosas entre as noções de emigrantes e imigrantes, esses migrantes já sendo cidadãos franceses. O empreendimento não se deu sem misérias e sem dramas, dificuldades de trabalho e moradias decentes, racismo latente, impossibilidade de voltar por um tempo ao país. O que disso decorreu, é que a existência de duas comunidades antilhanas se abrirá gradualmente a um debate ainda mais confuso: aqueles que permaneceram nas Antilhas tenderão a pensar que os emigrantes deixaram de ser antilhanos, aqueles que estão estabelecidos na França acabarão por acreditar, pelo menos os mais ativos, que eles representam a verdadeira diferença, a partir da qual não mais se definirão como antilhanos, mas como imigrantes, discriminados, negros, descendentes de escravos, ou talvez panafricanos. Aos poucos, eles se juntarão aos outros emigrantes, ou buscarão outros lugares comuns para

⁸ Territórios de além-mar que são as regiões administrativas francesas fora do território francês.

compartilhar. Essas são as crioulizações que não se dizem. A música trocada, o protesto, a tentativa de influenciar a vida política francesa são suas armas.

Se eles permaneceram em seus arquipélagos ou migraram para o exterior, lá na França (todos no exterior tem a sua resposta necessária, esta é uma das verdadeiras alegrias das crioulizações), os originários das Antilhas ou do oceano Índico não saberiam se satisfazer com uma memória passiva da escravidão, pois não se acompanharia de um exercício pleno de suas presenças nas sociedades que participam.

A integração, onde quer que se viva, não vem para se conformar a um modelo pré-estabelecido, mas para adentrar a liberdade das possíveis transformações de uma nação. Em março de 1998, Wole Soyinka e Patrick Chamoiseau haviam assinado comigo, na ocasião de uma reunião na Sorbonne, uma declaração pedindo reconhecimento de toda escravidão: *“Nenhum lugar no mundo pode tolerar ao menor esquecimento de um crime, da mais leve sombra. Pedimos que os não ditos de nossas histórias sejam conjurados e que entremos, todos juntos e em liberdade, no Todo-Mundo. Ainda unidos, nomeamos o tráfico de escravos e a escravidão perpetrada nas Américas e no oceano Índico um crime contra a humanidade.”* Enquanto isso, Christiane Taubira-Delanon havia preparado os artigos da lei que leva seu nome e que foram na mesma direção, lei ratificada em 2001 pelo Parlamento francês. Nessa ocasião, surgiu a noção de um dever de memória, que poderia ser considerado paradoxal, assim como uma demanda pela aplicação dos crimes contra a humanidade poderia parecer injustificada. O dever de memória, à primeira vista, significaria que uma coletividade se obrigaria a se lembrar, por exemplo, das circunstâncias e sofrimentos insuspeitados do período da escravidão, em honra e por respeito àqueles que a sofreram. Em outras palavras, devemos, à nós, nos lembrar: uma proposição paradoxal. Se a memória for obliterada, nenhuma declaração de princípio a restaurará. Nós não reparamos a memória como uma caixa de fusíveis. Pelo contrário, temos o dever de saber e, no caso da escravidão, de re-conhecer: e isso é o conhecimento, e é somente ele que vai reviver a memória. Mas o conhecimento também prepara o encontro com o outro, em um terreno finalmente livre de confusões parahistóricas. Foi isso que Frantz Fanon quis dizer quando declarou que não pretendia ser escravo da escravidão. Não acampar cegamente sobre o sofrimento de massas daqueles escravizados, ainda que sejam seus antepassados. Também quer procurar em outro lugar, em outras gentes que sofrem, em outros pensamentos que compartilham. E sugeri mais tarde que, se o escravo não soubesse (ele estava, ao menos, se esforçando para rasgar o véu diante de seus olhos), o escravo da escravidão é aquele que não quer saber. Podemos considerar a fórmula “dever de memória” como um atalho para esses processos de discussão.

Foi objetado que todo o empreendimento da escravidão transatlântica não poderia ser considerado um crime contra a humanidade, afinal não se pretendia exterminar os africanos deportados, mas fazê-los trabalhar até o limite, e tão rapidamente o tanto quanto possível. E, se pensarmos sobre isso, as guerras geralmente não são consideradas crimes contra a humanidade, mas certamente algumas de suas circunstâncias. Os generais alemães foram absolvidos desse fato após a última guerra mundial, mas declarados culpados, e não apenas por causa do genocídio dos judeus. É raro que soldados e simples executantes tenham sido sentenciados da mesma maneira. O mesmo acontece com as guerras da antiga Iugoslávia. São, portanto, as circunstâncias e as condições *permanentes* da exploração dos africanos deportados, e que se aplicavam apenas a esses, e que se estabeleceram nesse comércio um crime contra a humanidade. Essa noção é contemporânea ao progresso da consciência pública. Hoje, se não passa pela cabeça de alguém acusar um Átila de crime contra a humanidade, fundamentado sobre a Europa e devastando todos os lugares, é legítimo pronunciá-lo contra comerciantes honrados que se beneficiaram das luzes do progresso, homens de governo, ministros da fé e outros guardiões da mais alta espiritualidade, filósofos e legisladores, e que perpetraram tal comércio sob o custo de muitos horrores. A convicção de crime contra a humanidade, que não é transmissível por descendência, diz respeito a fatos específicos em um tempo e lugar sem a possibilidade de prescrição. Não é a aplicação de uma lei pré-estabelecida, exercida automaticamente. É por isso que sua declaração restabelece a cada vez uma convenção de superação mútua e verdadeira entre todos os descendentes daqueles que viveram tais circunstâncias, qualquer que tenha sido a sua posição nesses tipos de conflitos. Tanto para os povos da Europa como para os povos da diáspora africana nas Américas, e para as populações migrantes em um ou outro sentido sobre o Atlântico. E quando se trata de esclarecer ou pelo menos abordar esse universo de escravidão, o encontro é, acima de tudo, nessa memória da coletividade Terra que é, com o que poderíamos chamar de memória da tribo, uma das duas componentes da memória dos povos e, em qualquer caso, o que pode aproximá-los mais abertamente. Mesmo se suspeitarmos cada vez mais que se forma para as pessoas de hoje uma outra memória, que imaginamos ser uma memória tecnológica, das máquinas infinitamente pequenas às máquinas infinitas dos confins siderais, ô Pascal, e que não é nem aquela que diríamos da tribo nem aquela da coletividade Terra, ou da relação com o mundo, porque talvez falte um pouco de argila ou água de nascente. Mas aí está uma outra rota.

A memória da coletividade Terra, para os povos do Caribe e da neo-América, e para aqueles do arquipélago do oceano Índico, cresce assim e acima de tudo pela crioulização. Essa memória permite aproximar os países da neo-América e os colocar em filiação histórica com

os outros países das Américas. O mesmo acontece para os países do oceano Índico com os do seu meio ambiente, Madagascar, África, Índia. Esta é a hora de responder à questão: por que querer opor teoria a teoria, a ideia de criouliização à ideia de unicidade e a identidade relação com a identidade raiz única?

A resposta é que não nos opomos a nada, nos apomos. Na Relação, todas as variações de identidade são viáveis, os continentes frequentam os arquipélagos, sem que seja necessário sufocá-los: o que a realidade da criouliização combate é a imposição de uma maneira única de frequentar o mundo, de um único modo de se relacionar com os outros e talvez de um único modo de conceber a si mesmo. Ou então, essa possibilidade de uma diversidade de modos de ser, mas separados uns dos outros absolutamente, e para sempre estranhos e estanques. A criouliização não concebe tais categorias de fronteiras, das quais ninguém poderia atravessar, disso ela nos libertou: qualquer fronteira daqui em diante nos abre a satisfação e a troca de uma qualidade com uma outra, livremente vistas e aproximadas.

A questão da escravidão está toda sobre essas considerações, pelo menos a questão de sua evocação e da comemoração das libertações que se seguiram. O resultado de nossas reflexões mostra que a unanimidade de todos os Mauricianos, Seichelenses e Reunionenses, Caribenhos e Americanos e Franceses e Europeus, não só desejável como dissemos no início desta apresentação, é indispensável. Uma vez que a clareza da visão sobre as histórias conturbadas é restaurada, não se trata de elucidar de cima a baixo à maneira dos inquisidores insaciáveis, mas sim de limpar uma nuvem de obscuridades, mantida voluntariamente ou não. A Rota também abre tantos encontros quanto possível entre tantas qualidades de diferenças quanto concebível, descobrimos que as diferenças não se opõem, que elas concordam, e aqui estamos observando as bem-aventuradas periferias do mundo, atentos para não deixar pântanos ilegais de todos os tipos de escravidão corroer novamente a carne dos povos e gangrenar tudo ao redor. As memórias da coletividade Terra, de todos esses povos, nos ajudam.

O sinal comum é então a memória em liberdade, libertada de interdições e seduções e das indiferenças e provocações e desprezos incontrolláveis e dos ódios e das arrogâncias e das vontades de poder. Quando olhamos para este arredor, no entanto, nos perguntamos como as humanidades de hoje, levadas por estes rios do mundo, poderiam estar interessadas em um projeto tão distante das correntes que os arrastam, a memoração de uma exação em massa e uma libertação. Por um lado, estão as megacidades e suas ruínas cintilantes, já emoldurando mundos virtuais onde identidades máquina mantêm entre si ligações que são apenas ameaças e rivalidades, e talvez seja necessário procurar por um longo tempo antes de encontrar os princípios de um outro tipo de diversidade. Por outro lado, os mundos empobrecidos, ainda

mais virtuais, só se apegam à lamas, poeiras e águas apodrecidas. Não acreditamos que estamos à margem, ao abrigo das margens da corrente, exercitando a onipotência do olhar e decidindo nossas escolhas e preservações. Somos todos imigrantes e todos temos que nos integrar em algum lugar, mesmo em nossas próprias paisagens. A imigração e a integração não são o lote forçado dos únicos errantes da Terra, e todos nós somos errantes do devir do Todo-Mundo. Consideramos essas massas de histórias em que tantos povos estão perdidos, aqueles momentos de apagamento onde o traço das humanidades se erodiu em rochas sedimentares, esses oceanos vorazes, desertos crus, o seu conhecimento está faltando aos nossos encontros eventuais. Nós vivemos o mundo, necessitamos de todas as memórias. A vantagem de hoje é que *nós podemos compartilhar ou trocar nossas memórias*, sem desnaturá-las, no entanto. As escravidões assolam ao redor, evitemos que voltem outra vez às clandestinidades que tanto prezam. São necessários em todo o mundo Centros Nacionais para a memória das escravidões, nacionais porque o povo se compromete a isso, em nome da memória, porque esse é o primeiro recurso e o primeiro meio.

TENTO A TRADUÇÃO COMO MEMÓRIA

“ Em nome da memória, porque esse é o primeiro recurso e o primeiro meio. ”
(GLISSANT, 2007, p. 177).

PRÓLOGO: TUDO É POESIA – O ENSAIO DENTRO DA NOITE

É noite. Encontro-me em uma floresta. A profundidade da escuridão ressoa o silêncio secreto dos animais. Tudo negro. Toda negra. Não vejo o horizonte e não posso imaginá-lo. É preciso ter cuidado para não espantar o silêncio. Todo olhar é incompleto. Todo passo um descuido. Cada ação se espreita em uma ação ainda mais silenciosa. E não há, jamais, silêncio suficiente.

A floresta permanece escura. Sob copas imensas, me sinto protegido dos céus? Não. Permaneço cuidadoso. A cada passo tateio o chão. Por vezes me agacho para sentir a terra onde piso. Para desemaranhar meus pés das raízes antigas. Procuro o céu. Alguma luz deveria advir de lá. Olho os lados, todos os lados. Não há caminhos. Preciso fazê-los e caminhá-los. Tudo permanece exatamente em silêncio. O silêncio das árvores e dos animais. Não que esteja tudo exatamente em silêncio, mas algum silêncio permite que se escute tudo ao redor. Meus olhos, nossos olhares ainda não descobriram como ver no escuro (o negro?).

Como ver a presença sempre distanciada da escuridão?

Do espaço negro da floresta?

Alcanço um outro lugar. E, de lá, vejo o céu. Não há uma mínima luz ao meu encontro. As estrelas parecem ter ido à algum lugar. Encontraram algum espaço para aparecer. Mas não hoje, aqui, no silêncio da floresta. Me pergunto como vim parar em uma floresta e como a luz da noite não me alcança. São perguntas. Tudo se questiona. Tudo me questiona. Uma questão vale uma vida. Sua resposta, nem tanto. Uma atmosfera de som percorre a brisa. As raízes me ocupam muito tempo. Nelas descanso. Delas me esquivo. Começa a chover. Era isso! Chego a uma conclusão. Não que não houvesse mais estrelas. Havia nuvens à espera do silêncio exato para cobrir, com a sua música, tudo. Chove bastante. Em uma floresta escura e silenciosa de todos os silêncios. Mas, agora, a chuva se derrama sobre nós. E ela me parece uma entrega.

Não é um suicídio. Talvez uma queda, um declínio.

Nuvens que em silêncio tomaram para si as luzes antigas das estrelas. E tudo agora é música. Em forma de água. Em gotas geladas. Tão entregues como em um suicídio. A música morre quando cessa. Para, novamente, se atirar e uma vez mais. Não há exatamente uma morte. Há uma sobrevivência a cada tentativa de aniquilar-se. A chuva sabe cair. E assim o é, pois na queda outro caminho encontrará para ser nuvem e em outra abertura-floresta se atirar. Nada sai de lá. Tudo ali se acolhe, é uma ponte para o dentro que é o fora para quem chega. E toda ponte pode ser nossa morada. Ponte é linguagem, nela também se habita. A chuva passa. As nuvens se vão. Estrelas se mostram. Atravesso a floresta. Densa. Escura.

O silêncio agora tem outro gosto.

Outra escuridão.

Já meus olhos entendem. Tudo continua escuro. Mas já não é a mesma escuridão da floresta em que entrei. Já não pode ser. A chuva que emergiu do silêncio das nuvens cobriu o silêncio da floresta. E agora escuto. Já não são meus olhos. É a floresta que me enxerga. A tempestade se apresenta novamente. Já a conheço. Mas não sei o que será desta vez. A última tempestade é a primeira do instante. Não posso acreditar em seu fim. Um possível já se abre. Se apresenta. Mesmo, e talvez por isso, sob uma nova tempestade.

A água não luta. Não reluta. Não lamenta. Ela despenca sobre qualquer. A água toma a forma da queda. Ela se quer sob a forma do caminho que constrói. Ela nunca é transparente. Sempre opaca. Tem a opacidade e transparência de um olho. Ela se deita. E não aceita outra coisa, nada ela recusa. Ela sempre tem um não que nos confirma. A sua dúvida é ser rio ou chuva. Ser nuvem ou gole. É ser poça sendo lama. A água de nada se ocupa, nada ocupa. Ela evapora (com o sol). Esfria-se ao tempo. Congela-se para atravessar séculos. E flui sorrindo-

rio. Ela também quer-se-mar. Do céu, ela se projeta sobre nós. E cai. A chuva sabe cair. Fendas abissais dos mais antigos oceanos são mais profundas que os mais altos cimos sobre a terra. A água, salgada, lhe ocupa em silêncio. Diz-lhe, sim e recusa-o. Abandona-o. É-lhe ponte.

Meus passos afundam, chafurdam na floresta. Amanhece. Há uma luz dramática em meio à tempestade. Pela manhã tudo parece novo. E não somente eu, mas a tempestade também cruzou (encruzilhou-se) nessa noite e em toda floresta. Uma ponte que atravessamos em queda. Uma ponte que não se eleva. Chegamos juntos ao amanhecer. Somos nós. Eu e ela. Esperando a próxima madrugada para ouvir o silêncio da floresta. Até que surja um amanhecer. Assim como todas as manhãs em que me atiro entre curiosidades sobre o que acontecerá. E não é um suicídio. É uma morte que não cessa com a morte. É aquilo que já não se pode matar. Aquilo que já não morre. É manhã. É a respeito do que posso. Sobre como conseguir novamente um novo amanhecer. E tudo parece recomeçar por onde terminou. E segue. Pelo fim, um novo começo. Respeito o silêncio da floresta. E o escuto. Na mais profunda escuridão. Tudo, em completo silêncio, me diz o que preciso ouvir. Todas as coisas, ali, se conhecem. Todos sabem uns dos outros. Mas, há, entre todos, uma completa escuridão. Na mais escura das florestas. Precisamos ouvi-los. Um pouco mais próximo. Mais uma vez. Até que a luz do dia possa invadir nossos ouvidos com a lembrança da noite. Eu vi a escuridão emergindo sendo a floresta.

Vimos o amanhecer que a tudo dominou.

Enquanto a chuva atravessava a noite, a floresta e o dia, novamente nascido, dava-lhe brilho. A floresta iluminava seus sons. Pessoa alguma encontrei. E estavam, ainda assim, todos lá. Guardados no silêncio.

E todos aqueles, por algum motivo, ansiavam o amanhecer. E, tal qual uma técnica, toda luz era o domínio. Tal qual uma técnica, a espera, fazia-nos imaginar. E quando aquela manhã se apossou de tudo, a chuva ainda nos impedia o encontro.

O que quis.

O que fiz.

Foi desvelar a floresta molhada. Até que a partisse novamente. Até que tudo cindisse. E procurei meus passos dados, ao acaso, no escuro e nada encontrei. Apenas água. Lama. Matéria desse mundo, a floresta. E o sol nos alcançou. A mim e aos outros que ainda não os sabia. E sob uma copa frondosa me ocupei do descanso e me protegi da luz. Percebi, então, que qualquer lado era caminho. Toda minha nação era floresta. Tudo que sempre quis estava oculto (fenômeno do avesso) entre a noite e o dia. Pelos caminhos da chuva e pela lembrança do sol.

Bastava nos ocupar de todo silêncio para tudo escutar. Pois, “*Tudo é poesia, menos a poesia*”⁹. E gritei para que alguém pudesse me ouvir. E percebi um novo silêncio. Onde... traduzi um grito!

TRADUZIR UM GRITO

Assim, tentado a imaginar meios pelos quais a tradução possa ser observada, escutada. Dentro de um limite da forma. Tentando no experimento com a palavra – sentidos não usuais atribuímos a essa – estabelecer relações próprias, pessoais para que a sua interação com o real – numa temporalidade – possa ser nossa matéria. Ou seja, tomá-la por relacional, temporal. Na medida em que responde, ou pergunta, questões suscitadas pelo seu tempo, em seu lugar. Também por isso, apresento estas traduções de três *ensaios* de Édouard Glissant, afro-caribenho.

Esses *ensaios*, laborados “como memória do vivido e do devir, caligrafava-se por engenhosos artificios e ficções, instalados na e pela letra literária” (MARTINS, 2007, p. 59). Reunindo, assim, “memória” e “letra literária” instaladas uma na outra por suas próprias temporalidades em relação. Esse, talvez seja um dos nossos imaginários. O imaginário que nos cede Leda Maria Martins (2007, p. 59), ela própria “matizando os rastros e lastros pelos quais a negrura, indicialmente menos ou mais audível, [...] se inscreve, se encadeia e se postula, como *experiência* de linguagem.” Essa experiência, “é um dos princípios da Estética do todo-Mundo” que supõe, que nos precipita Édouard Glissant (2007, p. 161), pois, “nos comprometemos a conhecer ou a *tentar surpreender os encontros*, implícitos ou já apagados, dos povos no mundo e nas histórias no mundo”.

Desfiando, nos “retalhos dos textos aqui aludidos, os significantes *voz, corpo e memória*”, pois “são os atavios que tecem o corpo alterno e alternativo dessa escritura” (MARTINS, 2007, p. 65). A *memória*-letra, traço das renúncias de *corpos*. É preciso escutá-la, essa *voz*.

ENTRETEXTOS

Realçando o final da *sessão* anterior, essa *voz*, dessas “técnicas de exposição comuns” – por suas linhagens e relações –, “desenrolam o detalhe de sua descrição do real, [...], e introduzem por todo texto, de tempos em tempos, uma pequena variação no repetido. Cabe a

⁹ Nicanor Parra, *Artefactos*, 1973

nós mensurar seu valor” (GLISSANT, 2007, p. 161). Os “retalhos”, Leda Maria (2007,) nos teceu.

Tentar a tradução como memória, é, então, reconhecer as suas múltiplas linguagens deixando sempre que algo se perca para, ao acaso, ser encontrado. Esse encontro, inesperado, são o nosso trânsito por suas linguagens. Isso não reduz a realidade a um dado, a um sentido-objeto. Em vez disso, tenta dispor dos próprios meios para interesses mais comuns, ou urgentes: uma tradução sob o crivo racial. Ou ainda, encara as próprias prioridades manifestando-as de forma a ocupar o real naquilo que em seu *locus* parece mais proveitoso. Em resumo: realizar o imaginário que faz com que o texto cumpra a função ideológica para a qual o tradutor se volta. Talvez, seja assim que eu me manifeste na tradução.

Mas, e com os outros tradutores, e os de uma tradição inteira, fazem isso? Ao seu modo? Talvez. No entanto nem sempre isso foi explícito. Aqui, exponho mesmo a minha tradução, que é também um projeto político. E por isso é manifesta. Não há resoluções ocultas, centrais ou mesmo exercício lógico de um critério de identificação, de identidade platônico e aristotélico tomados por fundamentos.

E, para além do dito, quando entendermos o contexto (também como um dado-tempo) em que uma obra de partida tenha sido publicada? Isso encarrega o tradutor a considerar, no circuito da sua tradução, um mundo para o qual e em que aquele texto tenha sido produzido? E a História – que é contexto de uma obra veiculada, lida e assumida (ensinada) e naturalizada [fruto da ciência da História] – pode ser elemento de que tipo (ideológico) de tradução? Em outras palavras, aquela História do “mundo”, que é a História do ocidente, pode ser o front-contexto de qual ideologia tradutória? Essas ideologias, por quais meios são expressadas?

Pois, e se se posicionado, abertamente, o tradutor usasse a correspondência, racialmente falando, por exemplo, com o escritor da obra a ser traduzida como critério de produção desse texto (e da tradução)? E se, além disso, houvesse estreitas relações ideológicas? E se nessa relação o tradutor ocupasse o lugar de uma língua colonial (vinda de uma metrópole estrangeira) e estivesse traduzindo um autor que também escreveu em uma língua vinda de uma outra metrópole estrangeira colonial? Sendo “sim” para todas essas questões, por uma ‘incrível’ e *accidental* similaridade entre autor-e-tradutor, em que medida seria o tradutor autor, no sentido criador, desse texto traduzido? E acrescento, não estamos buscando o par ideal, um tradutor unguido para traduzir tal texto,

[...] isso pode parecer, nesta pesquisa, mas não estou usando a tradução como uma metáfora do transporte (físico, cultural ou linguístico) através do espaço ou limite: em vez disso, a tradução literária interlingual fornece um análogo para a escrita pós-colonial. Os dois tipos de escrita intercultural são

essencialmente distintos, mas têm pontos de contato suficientes para que a exploração dos dois em paralelo e a comparação dos dois – investigação das semelhanças e das diferenças – resulte em novas intuições (insights) sobre ambas (TYMOCZKO, 2002, p. 20)¹⁰

É que o caminho do texto é a sua própria correspondência com a realidade pela qual ele toma seus sentidos variados. Assim, esses contextos aproximativos são a realidade do texto. Onde estão, por consequência *co-incidente*, localizados autor e tradutor. Como se o texto de um servisse à memória do outro. Não necessariamente pela e com a tradução, mas nas relações possíveis a ser lidas pelas diversas linguagens em tradução. Desse modo, tento a tradução como memória.

Por isso, a tradução do texto é parte operatória de ambos os contextos. Assumido como história-ficção paralela à História oficial que também é ficcional. Não é uma busca – como numa metafísica – das condições ideais de produção e recepção. É que a História (cultural do ocidente) e a história (de todos) não se encontram necessariamente. Destoam no tempo e no pensamento do espaço, somente para apontar essa simbiótica relação de tempo e espaço com as quais se molda a História, maiúscula.

Visto que essa História – com H – é a ficção desse encontro das ‘múltiplas’ histórias. De todos os tempos. E é, da mesma forma, a História como a ficção da ausência do outro. E os contextos em tradução são a emergência das realidades – não menos ficcionais – como relação ao todo. É como se o tempo anistórico encontrasse com o tempo da História para um acontecimento-acidental que deslinda numa temporalidade própria a partir desse encontro, que chamamos também de tradução.

Então, como traduzir esse encontro, esse acidente? A resposta a essa questão será dada de uma ou outra forma na tradução de um conteúdo, propriamente, ideológico. Basta saber qual. O nosso conteúdo está contido na própria relação memória-letra como narrei mais acima. A ação do tradutor realçará, do seu lugar, no seu lugar, para o seu tempo, numa temporalidade própria à tradução. Até, com objetivos, mais específicos mesmo que não homogêneos. Como para dar “acesso à realidade histórica da escravidão”, que “não pode ser feito apenas sob a forma de um ensinamento, é, no entanto, inevitável, a partir de uma clareira comum, em ambos

¹⁰ “However that might be, in this enquiry I am not using translation as a metaphor of transportation across (physical, cultural or linguistic) space or boundaries: instead, interlingual literary translation provides an analogue for post-colonial writing. The two types of intercultural writing are essentially distinct, but they have enough points of contact that exploration of the two in tandem and comparison of the two – investigation of the commonalities and the differences – results in new insights about both.”

os lados da mesma verdade contestada” (GLISSANT, 2007, p. 163). Ou seja, é sobre as urgências das temporalidades próprias. Em poéticas difratadas (GLISSANT, 1997).

Não traduzo hoje o que somente fará sentido amanhã. Não começo a traduzir no agora algo que será melhor expressado daqui a dez anos. Se o traduzo, se vejo a sua possibilidade de estar nesse lugar aciono o texto – pela sua tradução – para ocupar um dado espaço vislumbrado. Dando paralelos fora e dentro dessa História, e por outras tantas histórias em uma agência não somente possibilitada pela tradução, como também pelos contextos dados em traduções culturais. A tradução, como relação paralela de tempos, é um acidente que não pode ser detido sob o espaço da memória produzida no tempo Histórico. Se essa História compreendesse afora o seu próprio tempo, teria vislumbrado que a tradução recorre à lógica aristotélica para aplicar-se a si mesma uma identidade roubada. Como aqueles que se renomeiam com o nome com que sempre foram ofendidos. São nomes, essa também é a questão do nome: Negro, Mulher Negra, Viado e, assim segue, essa litania não tem fim, retruca Glissant (1997). As identidades roubadas. Roubadas, pois, não são nomes dados a si mesmos. São recusas em forma de renúncias que se afirmam, justamente, como expressei nessa frase. Faço uma alegoria: Aceito o nome, por ser impedido de falar o próprio, e, assim me renomear pelo outro. Passo a “existir”, mas, numa outra língua. Através dela, agora, me inscrevo e percebo-me, aqui-e-aí, lá-e-cá. Em um “*oxe*” ou “*vixe*”, se é possível essa imagem.

Pois, a complexidade dos sujeitos (suas subjetividades em concretudes) se esvaia pela transparência do nome que recusava. Aceito o nome: Negro-substantivo. Ou seja, não mais adjetivo-negro, essa transparência expropriadora de subjetividades. Coisa-adjetivo, uma imagem, objeto estável, um *acidente*. E, por fim, *adjetivados* para uma compreensão, um enclausuramento. Não curiosamente, a tradução da ideia-*adjetivo* vem de um termo que em grego significa ideia-*acidente* (HEIDEGGER, 2003). Assim, aquela renúncia ao próprio nome, na própria língua, para renomear-se na outra é, ao mesmo tempo, uma reação contra a ideia-*adjetivo negro* e, imediatamente, a luta por um imaginário *Negro* (nome-próprio). Assim: o negro-adjetivo por renúncia veio-a-ser Negro-nome. Mas, nada disso é sem consequências. “Pelo contrário, a desordem das histórias insuspeitas é tecida com dramas e conflitos não resolvidos que clamam por denodamentos” (GLISSANT, 2007, p. 162). Por isso, também, recompomos como memórias em “espaços de convivências”, “lugar-comum” de certas experiências comunicáveis pelos símbolos/signos que renunciamos para estarmos aqui. Numa afirmação pelo nome-próprio. Revolvendo a geografia dos lugares. Partilhando o encontro em memórias. Mas, é preciso está disposto a reconhecê-los, nos fala Glissant. Porque,

a abordagem dessa complexa zona de produção textual, que alude à negrura como uma episteme plural e polivalente e à africanidade como um amplo espectro e território de matizes, linguagens e saberes, oferece-nos um vasto e rico repertório para nossa reflexão e deleite. E demandam um olhar e uma escuta perquiridores que nos possibilitem ouvir [...] os múltiplos cruzamentos de tradições estéticas e poéticas, de ritmos e dicções, de cadências e matizes, de vozes e fraseados que nos textos se divertem, dentre eles os que ostentam e traduzem a nossa afro-descendência (MARTINS, 2007, p. 41).

Com essas emendas, ampliamos o leque de possibilidades entretextos na tradução. Atentando, para a relação tradutor-autor em seus contextos semelhantes. Além, das ideologias em diálogo. Sendo, o cenário colocado um cenário possível e, por vezes, corriqueiro na tradução de obras de autoria afrodiaspórica, quando o racial também é relevado na composição ideológica da edição-tradução. Inclusive, pelas nuances realçadas, por Leda Maria (1997), “dessa complexa zona de produção textual”. O determinante racial, antes exposto, não quer impedir que os outros (racialmente falando) façam traduções de autores e autoras negras, mas quer realçar que essa circunstância, por reservar um lugar privilegiado (que é o espaço da tradução), não deve ser compartilhado com aqueles pelos quais ocupamos um lugar de subalternidade. Seria entregar a própria autonomia, voluntariamente. Por isso, o peso das forças ideológicas apresenta um caráter relevante e deve ser considerado. Mesmo porque, como veremos mais adiante, em Heidegger (2010), a tradução é uma ferramenta que funda, não sem consequências, epistemologias inteiras e mais especificamente no ocidente, apontará o filósofo.

Então, os contextos de produção e de recepção, neste, que é o caso da tradução que aqui será/é/foi apresentada, sofreram com forças da mesma ordem, mas com valores distintos numa temporalidade que a si mesma produz em relação. [A tradução significa sempre em relação]. O outro como significante do mesmo. No sentido, de que o *eu significa* as próprias memórias a partir/través *do outro* que reconhece as linguagens próprias dessas memórias, e seus corpos. Assim, Leda Maria Martins (1997) – ninguém melhor que uma guardiã de saberes e memórias de congado – com o próprio *corpo-encruzilhada* que performa na letra

[...] a memória das diásporas africanas no Brasil, como também a inscrevem, como resposos, nas técnicas e performances de muitos gêneros narrativos, nas treliças da enunciação criativa da palavra e dos jogos poéticos de linguagem, transcriando a memória de muitos saberes estéticos, de outras dicções e fraseados, de outras nervuras poéticas. Resguardados nos acervos da memória, vibrantes em belíssimos cânticos e contos, performados em variados timbres vocais e rítmicos, esses engenhosos e múltiplos repertórios inscrevem na grafia da voz e nos rizomas das aletrias os variados trânsitos e cruzamentos poéticos diversos de nossa oralitura (MARTINS, p. 81-82, 2007).

Realçando, ainda, que os idiomas, do texto de Glissant e da minha tradução, são hegemônicos e localizados no seio do sistema colonial e escravista: o francês e o português respectivamente. Sendo, também e por isso, a forma de expressão daqueles que sofreram da pior maneira com este sistema social escravo-colonial. E, apesar disso e por isso, fazer com que as forças dessas línguas funcionem para difundir questões de um mundo impróprio às suas formas. Aos seus sistemas. Contra isso, o pensamento arquipélico apõe o imaginário “dos cruzamentos poéticos diversos de nossa oralitura”.

Saibamos, ainda, que esse processo de apropriação linguística para a sua reinscrição, já operava na língua, em seu uso, algo de semelhante com a tradução. Tradução nos sentidos que venho atribuindo, como Relação. Mesmo e fundamentalmente em textos orais, nas línguas crioulas, nas muitas políticas das línguas de contato. Pois, o ouvir, o transliterar, o adequar a uma realidade, o nominar as coisas através do próprio, do local já se assemelhava com a posição de um tradutor como os que tenho tentado localizar. Em que a autonomia-relacional é colocada em relevo na operação com as línguas (no texto ou na fala). Um exemplo, são essas múltiplas relações que observamos no caso do camarão-habitante e do camarão-real¹¹, que nomeiam o Outro como a si mesmo, sem que haja a perturbação das identidades, das diferenças.

O tradutor pode, assim, ter uma *in-tensão*. Pode idealizar uma tradução no instante em que traduz. Pode, inclusive, imaginar o cenário de recepção. Pode realçar valores ideológico com certas intensidades, volúpia ou encanto, como também fazer o contrário (?)

[Essa interrogação, se refere ao fato de permanecermos com a fragilidade do conhecimento, que nos diz Glissant (1997), como traço vivido por alguns, que são muitos. Mas, é, também, por isso que o tear tece aquilo que, por muitos motivos, decidimos. Por enquanto, a possibilidade de *tecer* nos expressa melhor que qualquer forja. Qualquer resposta.]

Retomando o texto traduzido, mesmo que não tenha como controlar o alcance de sua tradução e os seus usos. Ainda mais, porque a tradução pode servir como texto de partida para uma tradução em outras línguas. Há uma multiplicidade de possíveis e contraditórios caminhos que uma tradução pode percorrer. Assim, pode o tradutor exercer, através de um texto em uma

¹¹ *Les zabitans* “camarão-habitante” são camarões de água doce, como os pitus brasileiros, mas de origem tupi que quer dizer “casca escura”. No entanto, “*les zabitans*” é originada da língua crioula e soa como “*les habitants*” em francês: “os habitantes”, mas, significando tanto “camarões” como “habitantes” em crioulo. Assim, os camarões, aqueles, são nomeados como os “os habitantes” em crioulo. Fazendo referência ao “nome de pertencimento”, apontado pelo filósofo Édouard Glissant. O “camarão-real”, *Les ouassous* significa “rei das fontes” de água doce, no caso. Em francês “roi de sources” tendo sido criada, ou traduzida por analogia-fonética por “*ouassous*”. Ou inversamente, pois, é também ligada a uma designação dos índios da caraíba a todos os peixes. Assim como, os tupis, no Brasil, utilizam *gûasú*, *ásu*, *uásu* para se referir ao grandes camarões e peixes e rios como (acará-guaçu, pituaçu, paraguassu). Os *ouassous* poderia ser traduzido de diversas formas como: camarão-rei, rei dos rios, pituaçu ou *ouassous*.

cadeia possível e até suspeitada, alguma influência. Mesmo que o seu nome não seja lembrado; e insisto que é dessas *ausências* que é constituída a base sociocultural que temos criticado.

Então, em uma tradução o tradutor não pode ser somente um *acessório* servindo à mecânica dos sistemas linguísticos. Assim, tradução não pode ser o lidar com o texto (a palavra) isolada dos seus circuitos. Ou apartada das realidades em contexto, pois a ação tradutora não se restringe aos mecanismos lógicos próprios ao pensamento linguístico como ciência. Essa ciência, doadora da teoria que diz apreender o funcionamento das paixões em forma de texto, é um cárcere. Pois, tentar expelir da tradução sua indelével relação com as línguas-nação (que a sistematizou), com as línguas-sujeito (e todas as suas particularidades), com a língua-cultura (esse multilinguismo das línguas em contato) e aprisioná-la para além das suas multitudes é uma aspiração pretensiosa. Cujos conservadorismo, mobiliza a ideologia daqueles que não desejam a revisão da história, ou seja, aqueles que desejam que a História seja lida como tal, com maiúscula. Mesmo diante de uma assombrosa emergência de conflitos, que são resultados diretos das lutas pela aquisição não dessa História, mas, acima de tudo, para o acesso à memória local de povos e grupos racializados à qual essa História silencia, ausenta e persegue. Povos que tem buscado retirar as suas próprias memórias – à fórceps – das entranhas do patriarcado hiper-adjetivado que aqui reúno sob o nome de ocidental.

Portanto, não nos espanta o fato da tradução – como ciência – ter servido, tantos séculos, para coagular o sangue das palavras; estancá-las sob toda força; encerrá-la numa forma-fórmula rígida. Viril.

A tradução, nesses moldes, jamais desejará aquilo que as forças que a ela deram existência não desejam. Como por um impulso de retorno. É o método estritamente comparatista. Que sonda o possível para indicar argumentos válidos ou inválidos. Esse, é um método exclusivo. Podendo ser utilizado em contexto, mas não para validar ou invalidar um possível. É óbvia a urgência dessa técnica. No entanto, não é a maior, nem deve ser privilegiada. É interessante notar, que no seio da questão sobre tradução – sob a visão das ciências europeias – é possível escutar a repercussão dessa questão de diversas maneiras. Aqui, nos ateremos à própria memória ocidental no seio de suas palavras fundamentais. E quais seriam essas? Observemos:

Estas denominações não são quaisquer nomes. Nelas fala, o que aqui não é mais para mostrar, a fundamental experiência grega do ser do sendo, no sentido de presença. Porém, através destas determinações fundamenta-se, desde então, a interpretação normativa da coisa da coisa e se fixou a interpretação ocidental do ser do sendo. Ela começa com a recepção das palavras gregas no pensamento romano-latino. *Hypokeimenon* torna-se *subjectum*; *hypostasis* torna-se *substantia*; *symbebekós* torna-se *accidens*.

Esta tradução dos nomes gregos para a língua latina não é de modo algum um fato sem consequências em relação a eles, como hoje ainda é julgado. Por detrás da tradução, aparentemente literal e preservadora, esconde-se muito mais um transpor da experiência grega para um outro modo de pensar. *O Pensar romano assume as Palavras gregas, traduzidas sem a experiência igualmente originária que corresponda ao que elas dizem, sem a experiencial palavra grega.* Com este traduzir começa a carência de chão firme do pensamento ocidental (HEIDEGGER, p. 52-53, 2010).

O filósofo alemão aponta, então, para um equívoco (digamos assim) fornecido pela própria lógica excludente para dizer que as palavras-fundamento da metafísica ocidental são uma tradução, quase uma fusão, sem uma *experienciação* daquelas palavras em um sentido de presença, em um sentido a animar as palavras através do próprio corpo. É interessante tomar conhecimento de que Martin Heidegger, em seu texto, trata sobre *A origem da obra arte* e essa é, portanto, a questão central do seu texto. Ou como, “a arte pensa e a filosofia é também uma arte” o que seria, nas palavras de Alexandre Leupin (2016, p 59), a intuição fundamental de Édouard Glissant.

Mas, apesar disto, da arte como questão central, é preciso percorrer a questão que emerge no seio das palavras escritas, traduzidas do grego citadas por Martin Heidegger. Pois, essas palavras, são, expressamente, centros dispersores dessas forças que atravessam as sociedades ocidentalizadas, são elas: Sujeito (fundamento), Essência (substância) e Acidente (o adjetivo, o oposto, o não-essencial). Sabemos sobre elas, pois Heidegger recorre à memória das palavras no ocidente, pelas suas traduções e, através delas, podemos identificar uma ausência naquilo que é mais fundamental para o pensamento-metafísico continental, colonial, imperial, onde perdura essa longa hegemonia binária cujos efeitos sentimos na pele até nossos dias. E a tradução, mesmo como mimeses, está desde sempre ocupando o centro dessas atividades nomeadoras, cuja presença é, no entanto e antes do mais, negada. É a própria ideia de tradução como um Outro-ausente, por não se declinar, nesse sistema das coisas que vige no pensamento que construiu – através da tradução – as bases fundantes daquilo que a nega.

É notável a participação de Heidegger para a recompreensão dos fundamentos metafísicos do ocidente. Ele aponta e analisa suas questões mais remotas. E muitas das questões remontam a alguma negação. Para a presença do outro, somente, como uma ausência absoluta, mas que, de alguma forma, é sempre ameaçadora. O Ocidente é um delírio na memória daqueles que até então, estão interditados o direito à memória. Que construiu, simbolicamente, esses mesmos corpos. É delírio, também, por crer que as linguagens no mundo poderão ser encerradas para conhecê-los, apreendê-los, definitivamente, pelo sim ou pelo não, em um tempo sobre-

humano já traduzido sob a ideia de História (o antes e o depois). Que pesa, como uma cruz, sobre os ombros de todos.

Ausentando, assim, que

É na e pela linguagem que a odisseia se realiza, pois é nesta travessia que as metamorfoses têm lugar. O corpo, em contínuo processo de deslocamento e de ressignificação, torna-se ele próprio uma geografia, uma paisagem, um território de linguagens, um continente sem fim trespassado de palavras (MARTINS, 2007, p. 68).

Ou ainda,

O impacto mútuo das técnicas ou das mentalidades orais e escritas, e as inspirações que essas técnicas insuflaram em nossas tradições de escritura e o nosso trânsito de vozes, gestos e gritos (GLISSANT, 1997, p. 16)

Nada no dito, é jogo retórico alinhavado para repercutir auto lisonjeio coletivo, (de um tradutor racializado e da sua raça, portanto). Pois, nos precipitamos ao

[...] *lento apagamento dos absolutos da história*, à medida que as histórias dos povos desarmados, dominados, às vezes em vias da simples e pura aniquilação, mas que ainda assim irromperam sobre nosso teatro comum, finalmente se tocam e contribuem para mudar a própria representação que tivemos da História e do seu sistema. (GLISSANT, 1997, p. 17).

São muitos caminhos, sendas revolvidas, lugares comuns, terreiros encruzilhadas, memória-letas, traços e rastros, a pele que nos devolve a cor e os *odus*. Igual, é o risco da poesia. A poesia é risco.

A MEMÓRIA E A TEMPORALIDADE DA TRADUÇÃO

Em todos os meus romances, há uma busca pela memória e por uma concepção de tempo. Agora, em seu trabalho, Proust constrói uma catedral temporal. Sua memória remonta de maneira harmoniosa e contínua aos primeiros princípios da sociedade. Conosco, os Antilhanos, a colonização nos arrancou de nossa memória temporal. Por isso, seria absurdo tentar encontrar uma temporalidade fluida, contínua e harmoniosa. Não saímos em busca do tempo perdido, porque esse tempo nunca o possuímos para perdê-lo. É um momento conturbado. Nós não podemos construir uma catedral temporal. Apenas podemos pular de pedra em pedra. Podemos recuperar um tempo para nós, mas apenas de forma fragmentada. Estamos forçosamente na complexidade temporal. Acrescentarei que devemos ter uma visão profética do passado. O passado não deve ser enjaulado para decidir o futuro, mas para levar em conta a incerteza do passado para pensar o futuro. É preciso saber ir além da análise histórica que é necessária, mas não suficiente. **Não devemos ter do passado uma visão que determine o presente, mas uma visão que se abra para todas as possibilidades possíveis** (GLISSANT, 2011, n.p. grifo meu).

Não *ter do passado* a sua perpétua relação determinante do presente. Esse é o tempo que não nos cabe. Pois é a história da construção do edifício ocidental sobre o tempo. A história que progride tendo as próprias conquistas como marcos, inclusive, para nós (“os conquistados”), como uma reverência obrigatória pela conquista e posterior concessão da liberdade. A caridade é o bem maior para a história da europeização do mundo. Entretanto, se essa história aponta a nossa existência, é para datar ou contabilizar a própria História.

Por tudo dito, é necessária uma alternativa para que os “ex-conquistados” possam reunir-se como grupos, com uma certa organização, ou como povo, acima de tudo, como um corpo no mundo. Aí, o passado está como uma espécie de semivivente que será re[i]niciado para as necessidades presentes sob o signo de memórias. De outra forma, reunir memórias – mesmo as do passado Histórico que disputamos em diferença – através das próprias (reorganizações) que são dadas em múltiplas *linguagens*. Observando essas (reorganizações) através das *linguagens*; e, a multiplicidade dessas vozes. Que são as “memórias do corpo” que “sulcam a geografia da história do negro, tensionados pelos voleios e cortes da linguagem” com *A fina lâmina das palavras* de Leda Maria Martins (2007, p. 73), por exemplo.

Assim, se é possível que a memória possa ser reanimada através e para além do tempo Histórico, nada mais justo que a perda da previsibilidade desse *acontecimento* (o da memória), posto que é um dos imprevisíveis resultantes da Relação. É um instante que não pode ser pensado no tempo Histórico. É uma experiência própria que só é passível de aprendizagem por aquele a quem essa memória ensinou, ao corpo propriamente dito. De pele e sangue. De ossos e cultura. De dentes e da própria língua que conta em boca miúda uma história sem passado. Mas, com memória. Com a ancestral ciência dos corpos em se comunicar com o mundo numa existência impropria para ser feita em palavras. A não ser que essas palavras tenham sido *re-significadas* pela memória dos corpos que as cantam.

É preciso ter em mente que a memória não é um dado que possamos ensinar (GLISSANT, 2007). Não recuperamos uma memória ensinando, a toda uma geração, o que é e qual memória é necessário lembrar. Por outro lado, a história pode ser ensinada. Mas a memória não é uma pedagogia formalmente estabelecida. Sobretudo, por causa da experiência à qual essa memória se remete, ao curso de toda a empresa colonial até nossos dias e, mesmo, antes disso. De todos os povos que sofreram com a escravidão – principalmente os indígenas e os negros africanos – e com as perversas consequências da economia racial fundada durante o período colonial. Não são simples memórias de um passado distante, são os fragmentos do desregramento lógico causado pela escravização da raça negra; mas não é somente disso que se trata a memória. É que, a

[...] questão da escravidão não é uma questão ociosa, uma questão de retórica, uma questão de revanche ou uma questão de pessoas que buscam compensação [...] A memória da coisa foi obliterada e que, mesmo para um povo que viveu a escravidão, há algo um pouco difícil de acessar nesse período de seu passado. Para nós, antilhanos, é ainda mais difícil porque não apenas não dominamos a memória, como não temos - é uma consequência - a história dominada (GLISSANT, 1998, p. 56).

Assim, a tradução literária e cultural nos oportuniza, também, a

[...] reficcionalização da persona negra como corpo de memória do conhecimento, conotando o adjetivo negro como uma episteme, um saber e, não apenas, como uma epiderme, uma causa, um lamento ou um pesar (MARTINS, 2007, p. 78).

De outro modo, a palavra – *negro* – traduzia um adjetivo que era o outro de “cor”, um acidente e um obstáculo ao universal colonizador, veio a ser um nome de uma raça, a Negra. E nos reinscreve, aqui, Leda Maria (2007, p. 78), “o adjetivo negro como *uma episteme*, um saber e, não apenas, como uma epiderme”.

Em voltas e reviravoltas chegamos aqui. Pois, as muitas relações com as línguas, dos respectivos estados nações, que vêm de uma imposição colonial, e mesmo sob esse contexto, ainda permeiam o encontro de vozes que interagem, co/agem em pensamentos intuitivos, pois, corporais e, que fazem ecoar a sonoridade das urgências próprias e as dos seus lugares. Mas, não só por essas urgências são reconhecíveis. E mesmo que asilados em línguas-nações, ainda, permanecemos abertos e sonantes ao projeto de não se entregar à sorte de um exílio sem correspondência. Ao consentir numa renúncia que é o abrir-se em relação. Esse é um *vir-a-ser negro* do pensamento tradutório.

Por isso, são, os textos que traduzo, além de ensaios, cartas abertas vindas de lugares distantes, que atravessaram (*transversaram*) lugares para um encontro. Onde, geografia alguma é referência definitiva. Fazendo dos ensaios-corpo, e o toque na terra mais presente e o outro de si que é a diversidade em pertencer a raça negra, acima de qualquer território instituído.

Pois, o nosso *locus* temporal de nascimento (e do seu devir) não sempre corresponde ao tempo coletivo sob a insígnia do *nacional*, do *pátrio*. Qual reluta para um tempo Histórico. Ainda, e pelo dito, o início (origem) deve ser uma reivindicação supra-solitária, como o fim é um lugar alheio ao tempo onde acordamos pertencer. Aí, nesse pertencer, a verdade não é solidão. Ela não nomeia, solitariamente, qualquer gesto simbólico comum.

Assim, através dos ensaios, como chão que traduz, tento escutar a fala; não mais como a representação de alguma ideia, porém, como a assunção permanente de um grito “comum” emergindo no interior de “um sistema” que faz calar e silencia. Mas, quando oportuno, é

afrontado em qualquer *front* possível, em *acontecimentos* insuspeitados, – vindos de muitos lugares do mundo (GLISSANT, 2005) – mas, que sempre suspeitamos e conhecemos por diversas traduções.

E, através da lógica desse sistema, reconhecemos uma imposição de ausências (estamos sempre deste lado da frase). Epidermicamente....

Mas,

A pele procura os naipes para / entrar no jogo / mais se arroja quando desnuda / o homem / através do verbo [...] Pele não é cárcere nem / o texto / o papel / a retícula / para roteiro em zoom / quiçá um mapa que muda enquanto viaja / e se fixa quando / escorregadia / nos tece [...] Pele não é o que fecha, escancara / um que olha além / de quem o explora [...] Pele recuperada é uma ilíada / como se o homem / cevando a si mesmo / sugasse a vida por dentro (PEREIRA, p. 21, 2017).

Quiçá, seja essa, a nossa memória tentada em tradução: na pele das palavras. Ao tempo de um arremedo, como um *frágil conhecimento* no dizer *glissaniano*. Pois, nada do que digo lhe repito do mesmo jeito / Nada do que digo, lhe repito do mesmo jeito / Como a sombra que o sol te faz caminhando contra luz / Nas costas do seu corpo existe o teu segredo / Navegá-lo é o que insisto.

Seguiremos, ainda... pois, é o *corpo* quem nos traduz... a nós mesmos por outros, quais reconheço como se a mim mesmo em suas máximas diferenças. Em suas renúncias, recusas, afirmações. Sempre tentado, a tentar uma memória em tradução.

Tento a tradução como memória... em liberdade.

O PENSAMENTO ARQUIPÉLICO

O *pensamento arquipéllico*, pensamento do ensaio, da tentação intuitiva, que poderíamos incorporar a pensamentos continentais, e assim, seria, antes de tudo, um pensamento de sistema. Pelo pensamento continental o espírito corre com audácia. Mas, então, sentimos ver o mundo como um bloco, um dos grandes, ou de um relance, como uma espécie de síntese imponente. Assim como podemos ver de passagem, através de tomadas aéreas – amplas –, os padrões e contornos de algumas das paisagens e dos relevos. Pelo pensamento arquipéllico conhecemos as rochas dos rios, os pormenores, seguramente, das rochas e dos rios; percebemos os buracos de sombra que se abrem e se recobrem. Onde, ainda, se abrigam os *zabitans*¹² (de água doce,

¹² *Les zabitans* são camarões de água doce, como os *pitus* brasileiros de origem tupi, e, quer dizer: “casca escura”. No entanto, “*les zabitans*” é originada da língua crioula e soa como “*les habitants*”, em francês: “os habitantes”, mas, significando tanto “camarões” como “habitantes” em crioulo da Martinica. Assim, os camarões, aqueles, são

que são desses lagostins azuis e cinzas, ameaçados pela poluição) na Martinica; e que são chamados *ouassous*¹³ (nome de pertencimento, nomes de sedimentos) em Guadalupe, (eu os aponto com um prazer resoluto, todos conhecem a sua suculência).

Lá, não mais lavamos nossas fadigas; lá, não mais levamos nossas festas, mas não nos esquecemos de um único rio a nossa volta, loucos sujos estanques, que ainda decantam em água turva muitas de suas bestas, preservadas ou em selvagem perdição.

Esta formulação: “Aja em seu lugar, pense com o mundo” (detalhe e totalidade), que não anuncia uma obrigação bífida e prefigurada, mas, uma proliferação ilimitada, é hoje em dia generalizada. É possível encontrá-la, seja nas vitrines das maiores cidades ou sobre os traços das aldeias mais esquecidas, essa notável injunção, em pensar não *no* mundo. O que poderia ter reinventado a ideia de conquista e dominação, mas, pensar *com* o mundo, daí todos os tipos de relações e de equivalentes (de diferentes).

O lugar é incontornável.

(O poeta estilhaça com um tal brilho e, ao mesmo tempo, se defende contra as cegueiras que crescem por todo lugar) primeiro porque, nada vive em suspensão ou em diluição no ar, mas, também, porque eu não posso jamais contornar todo o meu lugar, contê-lo, torná-lo, mais precisamente, encerrá-lo. Os lugares se repetem de um a outro, não há limites para a Relação, embora seja, antes de tudo, uma quantidade realizada (finita) das diferentes partes do mundo. (Mesmo em países continentais, as heresias convenciam as dialéticas aventurosas do Todo). O que isso significa? Escutem-na.

*

“Quando acha, para si, a palavra, ilimitada e terminada, isso é está em seu lugar, e caído a gritá-la.”

*

O imaginário do meu lugar está ligado à realidade imaginável dos lugares do mundo, e tudo inversamente. O arquipélago é essa realidade fonte, não a única, da qual esses imaginários

nomeados como os “os habitantes” em crioulo. Fazendo referência ao “nome de pertencimento”, apontado pelo autor.

¹³ *Les ouassous* significa “rei das fontes” de água doce, no caso. Em francês “roi de sources”, tendo sido recriado, ou traduzido, por analogia-fonética para “ouassous”. Ou inversamente, pois, é também ligada a uma designação dos índios Caraíbas dado a todos os peixes. Assim como, os tupis, no Brasil, utilizam gûasú, ásu, uásu. Jean de Lery, em Viagem à terra Brasil, em 1578, já traduzira foneticamente, akarâ-gûasú (escrita fonêmica) por acarâ-ouassou (transcrição ortográfica para o francês), sendo que: guasú, asú e uasú sempre se refere a grande ou maior, talvez, algo como um “rei”.

são secretados: o esquema da pertença e da relação, ao mesmo tempo. O arquipélago é difratado, insistiremos até que se repita, à maneira desses praticantes das ciências do caos que é fractal (damos muitos significados não autorizados a essa palavra), necessário na sua totalidade, frágil ou eventual em sua unidade, passando e se demorando, é um estado do mundo. As águas que se elevam recobrem-no primeiro. Em breve, afundará em abismos, como é dito, por exemplo, a respeito de alguns deles.

*

A diversidade, ameaçada, como uma terra dilatada pelas tão massivas permanências das altas rochas.

*

Retomamos, enquanto isso. *Um estado de mundo*: de um mundo total, porque os habitantes, endêmicos ou invasores, entram hoje no conhecimento e na intuição do arquipélago, ontem tão desconhecidos. (É também, porque hoje eles povoam, em conjunto, o contínuo e o descontínuo). O estado de mundo não quer em nada dizer um lote de fixidez: o que se foi ou o que tornou a mudar e muda: a explosão e o respingo nos ensinam.

Ninguém estimava a necessidade desses arquipélagos. Quando descobertos, é assim dito, foram antes considerados, tão vantajosamente, como continentes. Dessa forma, intimavam o sonho da descoberta: apenas os continentes podiam ser descobertos. E mais frequentemente, foram relegados aos inconvenientes, essas poeiras da terra, levadas pelos descobridores à categoria mais simples e, muito obscuros, pontos de ancoragem.

Eles são, no entanto, o verdadeiro começo, ou a parte avançada desses continentes, por suas amplas exclamações de limo incrustrados e por suas cintilações de ideias não imperiosas. O arquipélago jônico, na Grécia antiga, muito antes de Alexandre, adivinhou todo o Oriente e o Ocidente. Os arquipélagos do extremo Pacífico, voltaram-se para as Américas do Sul e enterram também no topo de seu triângulo ideal o vigia invisível de Rapa Nui, na Ilha de Páscoa. O arquipélago Escandinavo, onde apressados e pacientes eram os canais implacáveis das Sagas. Os arquipélagos de cidades e aldeias africanas, tecidas e tramadas de êxodos impiedosos, de milhões de mortes (ó, Congo), das quais todas as qualidades da literatura aparecerão em breve. Os arquipélagos do Oceano Índico, onde, na ilha de Reunião, os cafres e malgaxes misturaram seus costumes, no topo dos círculos montanhosos onde eles haviam marronado¹⁴. O

¹⁴ Tal qual a tradução proposta por Diva Barbaro Damato, *Éduard Glissant poética e política*: “Conservamos o uso da palavra francesa *marron* para designar o escravo que fugia da plantação, recusando o uso do termo *quilombola* usados por alguns especialistas brasileiros da área. A palavra quilombola supõe uma vida em comunidade – o quilombo – enquanto a palavra francesa – marron – exprime uma ideia mais ampla: viver em liberdade sozinho ou em grupo. Coerentemente adotaremos também o emprego de marronagens e marronar”.

arquipélago, a península balcânica, do qual o Sr. Claudio Magris observou que tal península tem dado, talvez, erroneamente, um dos verbos mais negativos do mundo da Relação: balcanizar. Os arquipélagos da Indonésia, que enfrentam a face do tsunami. O arquipélago das Caraíbas, que é o prefácio das Américas, e que multiplicou as línguas crioulas. Lembramos que, no século XVI, o Mar das Caraíbas às vezes, por essa razão, por ser passagem e introdução, era chamado Mar do Peru que é do outro lado do infinito dessas terras.

É bem mais tarde que o pensamento do Oceano Atlântico, reforçado pelos abismos do tráfico de escravizados, se imporá como símbolo e realidade do poder. *As Forças do Atlântico Norte*. Esse oceano é um continente cuja imensidão fascina. Em um volume de críticas gerais, publicado na Itália (em agosto de 2008), em torno do tema das ilhas, um livro dedicado à Sra. Carminella Biondi e que eu prefaciei por esse motivo, notei que Gabriel Audisio tinha apaixonadamente, nos anos antes da guerra, frequentado o Mediterrâneo “como sendo mais do que um arquipélago, um continente”. Ai! Lugar-comum pleno de alegria: é uma verdade totalmente oculta, que um mar pode ser um continente. Mas, o continente não é “mais do que o arquipélago”; talvez em força e extensão, são duas poéticas das quais é preciso considerar, Saint-John Perse se ocupou disso. Gabriel Audisio lutou, na década de 1930, contra a concepção fascista de uma “vocaçao branca” do Mediterrâneo (o chamado legado de Roma e o suposto fundamento unilateral da Europa), dos quais os povos árabes deveriam ser, se não excluídos, pelo menos levados de volta ou mantidos nos porões! E é tão certo, como surpreendente, que o Mar Mediterrâneo, que foi tão arquipélico, tenha dado lugar a tantas pulsões continentais. Ali, onde a propensão arquipélica sustenta o diverso do mundo, a mira continental, pelo contrário, impunha uma unicidade que, na maioria das vezes, foi portadora dos pensamentos de sistema, os quais se organizavam muito rapidamente em sistemas de pensamento. Essa força irá fascinar os vencedores e os vencidos da *Passagem do meio*, o longo caminho negreiro através do oceano, reforçando aqueles, naufragando esses. A resistência dos transplantados pelo Tráfico não pertencia ao Atlântico, mas, desde já, à própria diversidade, que era fraqueza e força arquipélicas de outro tipo. Entretanto, o Atlântico é, de qualquer forma, o enorme mausoléu (onde tivemos o poderoso sentimento e que tentamos exprimir desde o rastilho das nossas poéticas, no poema *Les Indes* e no romance *Le Quatrième Siècle*, por exemplo) desses milhares de africanos que estacaram suas trilhas sob-o-mar, amarrados em correntes e bolas de ferro. Em nossas presciências de totalidade as tempestades Atlânticas, e também sua bruma, precederam as do Pacífico. Isto porque este Oceano Atlântico é densamente continental e o Oceano Pacífico imensamente arquipélico. E, no entanto, ao fim do Cabo Horn os marinheiros ocidentais vão do agito desses Mares do Sul à tranquilidade atlântica. O mar das Caraíbas, por sua vez, difrata

também em arquipélago, não mais do que o continente do Brasil. Entre essas ordens mistas, que Saint-John Perse havia levado sua paixão, estamos relegando, à nós, nossas crioulições. Esses episódios atuais são ecos concretos e legíveis dos amálgamas obscuros e indistinguíveis dos primeiros tempos da Terra, quando os oceanos se juntaram e os continentes derreteram, quando o poema e a palavra sagrada, de repente, nasceram incrivelmente de si mesmos e de todas as coisas indistintas e ardentes, no mundo: a lenda dos poetas o disse. E o nosso trabalho é em certa medida explicado.

Muitas criações suntuosas dos pensamentos continentais foram acompanhadas por essa força e, talvez também, pela graça de suas sistematizações, pelas duras exigências e as conquistas que a impuseram as regras. Toda colônia foi uma experiência de sistema, o ensaio de um modo preconcebido, mesmo que um tanto anárquica, das coisas. E também no interior de uma colônia continente, unidades também continentais (fechadas, autossuficientes, que não sabiam que estavam sob dependência) se desenharam por sua vez, como as *Plantations* ou os *latifúndios* nas Américas. Mas era tarde demais, se tornou arquipélago (crioulizados, mestiçados). Ao menos, onde o poder do constituinte Africano foi mantido e contaminou o todo que anteriormente havia sido o sistema do mundo, e não o momento nem o curso nem o fluxo nem estado do mundo. Contra essa imposição, o caminho arquipélico também autorizou outros contornos, outras alianças de pensamento não mecanizados, das quais evocamos ou pressentimos alguns.

*

(Os *Zabitans* e *ouassous*, por outro lado, me parecem combater de um modo familiar, e ao mesmo tempo, os frágeis e complacentes folclores e as pálidas generalizações.)

ENSAIO AO PENSAMENTO ARQUIPÉLICO COMO INTRODUÇÃO

FEITOS PARA RESISTIR: POESIA COMO TRADUÇÃO

Perturbar o hábito. Trazer para o texto algum hálito. Fazê-lo roçar orelhas. Levar para a teoria todo corpo, alguma poesia. Tropeçar em motivos. O mote, a glosa! Se cercar de ideias. Isso não é uma dialética, é mais um diálogo, uma relação.

Agir, o quanto antes, por um *sendo*!

Desse modo, como elaborar sob forma de texto algo que incite o seu próprio abandono? Para mim, essa é uma questão norteadora do valor do texto. Acredito que todo texto (escrita) tenha que tentar. Ser uma tentação para o seu abandono. Ser um abandono como conhecimento,

uma tradução. O texto quer-se corpo. Ser uma dança e não, simplesmente, um par. Jamais um fim, para não ser fim.

Não que o texto deva ser relevante para a alguma ação. O texto-ação, textuação. Também não é necessário que seja uma pedagogia. Muito menos uma fundamentação ideológica para um despertar. Imagino, tudo que sonha deve acordar. Tudo que retina parece brilhar. Toda escritura deveria exigir o seu engano. Como se necessário *vagar* um lugar para o leitor ocupá-lo, *iluminá-lo*. O olho é o lugar da luz. Um vagar *lúmen*. Por isso, um ensaio. Essa *forma* que não admite um acabamento, por *preferência*.

Aqui, o digo, segundo um ritmo que

É preciso, igualmente, apreendê-lo a partir do movimento contínuo de sua constituição, que se dá através do diálogo, entre outras coisas, com aquilo que Senghor chamou de “as novas revoluções filosóficas”, as quais contribuíram para “as novas revoluções científicas”, para a emergência de um “novo método”, para uma nova maneira de pensar e de viver com a qual precisamente a Negritude **coincide** (DIAGNE, 2017, p.26, grifo meu).

Uma questão formal essa *co-incidência*? Sim, na medida em que esse formal não seja o modo de acabamento. E, por outro lado, o modo pelo qual o corpo (também, de um texto) é a sua própria expressão formal. Esse traço, (modo) característico de um corpo-texto, é *coincide* com a Negritude (aqui o sentido é mais espectral que conceitual). É um infra/conceito, na medida que a ideia formalizada do negro encontra o panorama conceitual de um *estar-no-mundo* negro conhecido por negritude, mas, não remete a um estar genérico e expansível indiscriminadamente. Ou seja, qualquer forma possível de ser negro e assim, se se identificar como *presença* no mundo. Melhor, no Diverso das formas possíveis de sê-lo. Como uma interdição ontológica de encerrar-se a si mesmo, em um si-mesmo. O contínuo abandono das formas de ser, pelas formas do *sendo*. Isso talvez possa ser inscrito em um hábito, em um modo agir-pensar, em uma expressão cultural própria. Um pensamento que se experimenta numa tentativa, em uma relação. Um ensaio.

O ensaio bem que poderia ser o “fim do livro e o começo da escritura” (DERRIDA, 1973, p. 7). Pode ser o que se escreve entre as linhas escritas. O rabisco. A nota. E, “não é por acaso que esse transbordamento sobrevém no momento em que a *extensão* do conceito de linguagem apaga todos os seus limites” (DERRIDA, 1973, p. 7 grifo meu). A *extensão* é a forma de um pensamento geográfico, um apontar para o mais adiante ao invés do fincar raízes profundas numa História, como numa saga ou uma odisseia. Pois, sem o retorno prometido dessas, de outra forma, tenta avisar de que algo acontece aqui-ali, lá-e-cá. Como em uma placa que desvia para o atalho. O atalho que não se quer caminho.

O ensaio como tentativa, como preferência ou não a alguma forma, sem que isso seja uma negação. Sem que disso possa emergir uma antinomia. É uma fórmula inacabada e sem acabamento. Um impossível que se quer possibilidade. Aquilo que não espera para ser uma ação. Ou, como um pensamento *baobá*, que teço aqui: com a cabeça fincada na terra, no lugar, mas, com as raízes suspensas no espaço aberto. É um pensamento local, mas, em suspenso e envolto com o mundo. Com o detalhe, mas, na totalidade.

Por isso mesmo, a *fórmula* ensaio não requer uma apresentação formal. Não há necessariamente uma. O que há, creio eu, de Montaigne até nossos dias, é que o ensaio é uma *escritura* que se arranja sem desejo necessário. E apesar desse autor citado, não me refiro ao ensaio como forma filosófica, somente. É apenas para seguir a *extensão* dos olhares diversos, um ensaio cujo objetivo específico é um *sendo-necessário*. Aliás, somente um *sendo*. O ensaio, entretanto, não me parece ser, por outro lado, um simples inventário. Um levantamento. Uma placa de contramão. Um recenseamento geográfico.

O ensaio é querer-dizer. Mas, e acima de tudo, é um querer-ouvir. Um querer-dizer-ouvindo. O ensaio escuta em diversas direções enquanto observa algumas coisas. Um *lúmen* é uma medida de luz em todas as direções. O ensaio é *vago*. Não espera sobrevida, o é. O ensaio reflexiona, mas imagina. Cheira, mas também mastiga. O ensaio conversa e silencia. Faz dizer e se cala. A meu ver, a forma mais justa por ser a menos ajustável. Exatamente por não ser forma. Mas por, talvez, transmitir alguma forma, algum modo de existir. E o ensaio resiste, pois, nunca terminado, também não pode ser método. Ele é sempre superado, suplementado pois, é uma exigência sua. E a ele sempre recorreremos porque único. Sem modo e sem forma, não serve de modelo. Se servir, talvez, tenha encontrado o seu limite. Esgaçou-se. Se tornou útil demais como uma práxis cuja tentativa objetificante emula uma voz da ciência categórica.

O ensaio é como poesia, esperando para dizer enquanto se deixa apenas imaginar. E não se restringe ao texto escrito. É como uma Relação que não se expande no tempo. Por isso, *imprevisível*. Percorreremos esses imprevisíveis e através do imaginário (que propõe Glissant (2007) em diversas partes do texto, das mútuas traduções (texto alvo – tradutor – texto de partidas).

Então, como ensaiar? Já não se sabe. Não sei. Assim, por não saber o que esperar deste ensaio, aconteço num fazer-ato. Em um produzir ações no momento mesmo em que se necessita dizer-fazer, feito uma tradução, em direção a um deslinde do texto. Da prosa para a poesia. Da poesia como tradução. Seja pela forma ao criar imagens. Do texto para qualquer extremo. Da

teoria como caminho para alguma poesia. Do ensaio como *poética*¹⁵. E, acima de tudo, da poesia como todo desejo. Seja de *Multidão*, seja de *Sobrevivência*. Mas também, como forma de viver e ver, como um *preferiria não!*

Por isso mesmo, aqui, a ordem é o trânsito. Andaremos. Sairemos de um ponto e chegaremos a outro sem percorremos a previsão do caminho. Talvez a sorte num vaivém. Como numa tradução onde

Diariamente as palavras chocam-se entre si e emitem chispas metálicas ou formam pares fosforescentes. O céu verbal se povoa sem cessar de novos astros. Todos os dias afloram à superfície do idioma palavras e frases, minando ainda umidade e silêncio [...]. (PAZ, 1982, p. 42).

Essa forma de agir (que é um modo de pensar-se no mundo), por exemplo, em *Bartleby*¹⁶, experimenta um *modus* próprio: “Preferiria não”. *I would prefer not to*. É um experimento no mundo. É um tentar munido da experiência própria daquele personagem. Ele tenta a sorte de dentro de um sistema [que o oprime] em seu pleno funcionamento ordinário. De tal forma, *Bartleby* impõe àquilo que lhe oprime uma mudança toda vez que aquele é obrigado a confrontar o seu novo desvio (de *Bartleby*), que é uma repetição na diferença. Em um contexto estrito.

Assim, pois, na tentativa desse sistema ser globalizante (controlador) e universalizante (colonizador) de todo o discurso produzido, como por uma pulsão, desfaz-se de seus elementos estruturantes para compor-se a si mesmo pelo Outro, mas sem considerá-lo como parte da própria estrutura, pela força. Explica-O, mas remete a si mesmo de modo a localizá-lo (o *Outro*) dentro do mesmo. Ao *outro*, interdita tua fala desestruturante, representando-a (*representação* é um outro nome para silenciamento). Esse sistema-estrutura, não pode esquecer o próprio lugar de filiação (a raiz única) e a sua função opressora para o bom funcionamento desse aparato. Que se dá, através do silenciamento da medida (não prevista), do imprevisível. Em uma desmedida. Pois, a medida lógica opera, exclusivamente, para conter o inesperado e quando, ainda assim, o acidente se dá, a sua explicação deve, necessariamente, ocupar a parte interna dessa estrutura, dessa lógica como sistema. Como isso se faz? Localizando em seu próprio tempo. Numa estrutura linear de operar o tempo.

¹⁵ Tal como em Edouard Glissant, acerca da poética. Uma relação. Uma poética em relação. A poesia estabelece-se em relação; e toda relação se ata poeticamente.

¹⁶ Conto de Herman Melville, *Bartleby*, o escriturário.

Por outra senda, como a máquina de execução “assentada no fundo da terra” do conto kafkiano¹⁷. A máquina, cujo funcionamento é esmiuçado no conto, tem que ser constantemente regulada, pois cada uma de suas vítimas exigia dela um novo ajuste e “peças de reposição”. Além disso, os seus mecanismos escrevem sobre a pele – por meio de um “desenha/dor” – uma condenação mortal sem julgamento ou defesa jurídica. “A organização dela é tão fechada em si mesma” (Kafka, 2001) que quem a comandava “reunia em si todas as coisas [...] Era soldado, juiz, construtor, químico, desenhista”. Como uma retórica persistente que fixa um desejo, um novo artifício controlador por todos os meios disponíveis de exercício do próprio poder. Para tanto, uma mudança sempre é operada. E essa mudança não é somente em forma de uma medida, de uma nova gravação pelo cânone, do abuso autoritário ou das suas “agulhas em forma de grades” (Kafka, ano). Ela não funciona de outra maneira que não a de ser a própria medida que grava, na pele, a sua própria especificidade, seu próprio julgamento.

[Mesmo hoje em dia, e por parte de uma “elite”, no Brasil, em uma explícita tentativa de *reajustes* dessa máquina, assistimos à reposição das peças dos seus mecanismos de modo a impedir, diretamente, o exercício da reunião dessas memórias através da reinscrição da História oficial da nação brasileira.

Como no conto de Kafka, o apelo pela manutenção desse *modus* punitivista (sem julgamento ou razão) subtrai-se cada vez mais aos porões escuros enquanto, e ao mesmo tempo, solicita das nações estrangeiras algum consentimento. Por outro lado, segue, em mãos militares, à espera de sinalização política para o seu reingresso – ordinário – no dia-a-dia da História de uma nação, em nome da pátria. Em geral, por meio da força, em muitos sentidos, se grava essa “nova” História. Diferente é a memória, pois, não é possível reinterpretá-la no tempo linear da oficialidade da nação.]

Portanto, por analogia, as formas de governo não mudam simplesmente por um ideal nacional progressista, evolutivo, mas, e sobretudo, porque os modos de resistir e ocupar a realidade do poder são pressionados por outros.

Dito isso, a tradução é uma das ferramentas cujas múltiplas atividades para o seu exercício servem para adiantar-se (precipitar-se), também, ao funcionamento desse aparelho. Esses aspectos, que podem ser descritos como “políticos”, nem sempre são explicitados. Os estudos em tradução, já estabelecidos na tradição ocidental, não se ocupavam até pouco tempo atrás dessas questões. Para ser mais justo, a tradução sempre foi inscrita no campo da política,

¹⁷ O conto a que me refiro é “Na colônia penal” de Franz Kafka (2011).

no entanto, para a sofisticação da máquina que mata, que tenta extinguir a diversidade. O ideal de universal é seu outro nome, desse sistema cujo pensamento faz funcionar a máquina. Mas que, no entanto,

O universal é o que essas diferentes faces da aventura humana, que são as culturas, produzem, sendo todas, ao mesmo título, sua expressão. O universal não é a natureza própria de nenhuma civilização, ele não é em particular, o outro nome daquilo que seria o *télos* próprio da Europa que Husserl invocava. Husserl, justamente, em sua conferência de Viena, sobre "*A crise da humanidade europeia*", afirmava que a sua destinação única e singular conferia à Europa a missão de europeizar o resto do mundo quando ela mesma, por essa mesma razão e somente à condição de esquecer-se a si própria, não poderia "indianizar-se", por exemplo (DIAGNE, 2017, p. 31).

Assim, o Universal ocidental é o perigo que expressa aquele que deseja o *todo*, mas não se entrega ao próprio desejo totalizante, de pertencer ao mundo como as outras culturas. Pelo contrário, exclui a si mesmo da igualdade quando exclui das outras culturas o próprio nome. É um querer-renúncia sem renunciar a nada, como uma *tradução fiel* ou uma tradução completamente menardiana, mimética, que possa refletir a fidelidade de sua ação, já fora dito, como uma cópia. Uma crença no mesmo, no linear da história, um deus em conformidade com um acabamento, um juízo (de valor) final que jamais possa divergir de si. Mas, que diverge e se desgasta, por outro lado, no diverso que se multiplica, também, em repetição e diferença.

[*O pensamento arquipélago é aquele que se-dá em relação. É um ensaio e uma tentativa. Esse pensamento sugere, precipita-se por um imaginário que se estende no espaço. Ele toma as culturas de mestiçagens, inundando-as com o diverso, para que daí surjam as poéticas no mundo. Assim, nessas culturas, habitamos a memória das gentes e conhecemos a História [como presença universal], mas que divergem dramaticamente. Com isso, e pelo espaço onde habitam essas gentes negras, um arquipélago – se precipita – em forma de culturas (que pelo espaço da memória) persiste na lembrança da História como uma ausência desestruturante. Visto que, não há aquela História sem a presença dessa ou daquela.]*

Pelo dito, tentar e ensaiar é também experimentar¹⁸ a geografia que se abre como possível. Portanto, no caso da tradução, o trânsito do texto experimenta o seu *sendo* numa outra geografia. O texto, o que ele nos ensina, é uma aprendizagem tradutória. Ou seja, o seu

¹⁸ Também no sentido de experiência, de trilhar um caminho percorrido, mas estabelecendo uma relação que permita reinterpretar o dado, o já experimentado por outro. Tradução também pode ser pensada como experiência da língua, na língua e com a língua para uma resultante própria.

aprender-ensina. Com isso, com esse *trânsito*, aprendemos que a fixação ontológica não é uma realidade com a qual estamos confinados. Pois, já o vimos acontecer de outras maneiras, com

A história de uma população traficada, que ao mudar de lugar se transforma em outro povo, permite contradizer a noção geral e as neutralizações impostas [...] A operação do tráfico de negros (que o pensamento ocidental, pese a estudá-lo como fenômeno histórico, silenciara como *signo de relação*) obriga a população assim tratada a colocar em perspectiva de juízo toda ambição da universalidade geradora. E isto de diversas maneiras. (GLISSANT, 2017, p. 278).

Pelo dito, o destino ontológico das gentes nos permite observar que a sua origem não fixa os caminhos e a realização de si como um ente (povo, texto, *corpus*). Ao menos, quando estivermos falando dos modos de expressar linguagens dos povos – racialmente relevados em meu corpo-texto – que se destinam a esposar o espaço do pertencimento local e não a vontade centralizadora do desejo universalizante. E que acentua como *signo de relação* o habitar que lavra a terra, a multiplicando em maravilhas e frutos colhidos coletivamente. *Signo*, esse, que pelos pensamentos de sistema explicitou-se como ação expropriadora, silenciamento e sacrifício como *fórmulas* de expandir-se universalmente como um mesmo e isolado sistema que se perpetua na expropriação do outro.

No caso dos textos, as suas traduções são/é a perpetuação de suas existências *com o Outro*. Um texto em francês que encontra – através do seu trânsito – o seu sendo em português. A contradição de duas existências, formalmente diferentes, não implica ao pensamento afrodiaspórico – arquipélico, por sua vez – um desregramento dos sentidos possíveis quando a Relação (como renúncias mútuas) permite um encontro ao acaso. Se a tradução é um certo modo de “analogia (ao mesmo tempo relação e relatado, ato e discurso) nos priva do que aparentemente poderia constituir o princípio, o ‘motor’ pretensiosamente universal” (GLISSANT, 2007, p. 278).

Assim, e dando-me o direito de pensar uma *rota* (como um palíndromo imperfeito, *rotator* ensaiando uma ficção) para a leitura do texto de Édouard Glissant, pelo qual percorro uma geografia arquipélica – em seu transbordamento – e que nomeio como modo de deixar nisto o rastro, o traço das minhas ações em uma tradução do próprio texto desse filósofo. Tradução como ação nomeadora do que já tem nome no silêncio – privado – de uma criação coletiva, a serem feitas pelas gravações já escritas no corpo, próprias ao corpo, mas, como texto.

É preciso dizer, também, que essa geografia é a minha. Nela compartilho.

É o meu estar-pertencer à realidade-mundo que partilhamos. Para tanto, me vou ao encontro dessa geografia que suspeita das fronteiras políticas dos territórios do mundo. No mundo, onde traduzo-ensaios de Glissant. Ou as suas maneiras de expressar linguagens expressáveis, somente, numa *Relação* de pertencimento como um habitar poético. E, dessa maneira, foram *transcritos sem cessar mesmo que tomado por insuficiência, na escritura* (GLISSANT, 1997, p. 16). Poético, pois, imediato aos olhos ou mais adiante na vasta extensão dos territórios pelos quais as gentes negras reinscreveram suas coletividades, outrora obstruídas de muitas formas. E em forma de ensaios, expressamos esse *habitar*, mas, que não pode ser expressado de forma suficiente numa inscrição definitiva. Por isso, uma tradução. Nome de muitas coisas. Forma de muitos fazeres. Expressão de saberes imprevisíveis.

Nesse contexto, o tradutor tem por aventura ler essa *extensão* dos saberes. Aventura, pois transita por um local [des]conhecido perquirindo o saber tradutório através das línguas, pelas mais diversas maneiras de reconhecimentos. Ágrafos ou de uma *afrografia* impressa.

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e modus, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e ou ágrafos, com que se confrontaram. [...] num processo vital móvel, [...] no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997, p. 26).

Portanto, sem copiar o já feito, sem decalcar aquilo que se conhece no percurso de uma tradução. *In-forma* criando, à sua maneira. Sem recalcar o outro existente. Informar no sentido do não-formar, em formação, aquilo que se traduz. Como “o frágil conhecimento” (GLISSANT, 1997) que se dá em relação. Desse modo, me enveredo nesta. E leio nas obras que se abrem geograficamente atravessando, não sem o confronto, as fronteiras impressas nas gentes através das línguas que foram meio e ferramenta de dominação. Ao interditar suas falas, silenciando todas as diferenças mesmo, e após, a sua instauração como idioma comum. Ainda que o texto em uma língua confronte o sistema dos textos da outra. Isso porque as línguas que operam sistemas como os coloniais impuseram à língua – dessas nações como projetos – não só o meio para o domínio, mas a própria certeza do domínio feito em sistemas. Isso é, o próprio silenciamento através da língua imposta.

Mas nada disso impediu, obviamente, que as gentes escutassem o apelo vindo do mundo, *o grito do mundo*. Pois, se cremos em uma ontologia, essa só é possível se for composta

de ao menos dois ouvidos e uma boca, afora os olhos. Ela escuta mais que fala. A tradução, nesse lugar, instaura também uma fuga em muitos sentidos quais não posso prever e por isso não encerro esse conceito (o de tradução) em um outro conceito que o defina mais especificamente. Se o fizesse, relataria, instantaneamente, um *fora*, movimento que, de uma forma ou outra, tentamos evitar para não incorrer no fechamento binário ao observar uma tradução.

Por isso, me dobro a escutar, visto ser, a escuta uma arte milenar: a escuta é a técnica pela qual falamos. E nada nos serve escutar se não for para falar. Escutar é mormente a técnica e a tecnologia dos *griots*, bem como das diversas formas de relação com o sagrado¹⁹ vindas do continente africano que, nas Américas, foram crioulizadas, traduzidas e postas em Relação com a terra e com a pertença. Ficamos assim, somente nessas formas mais costumeiras de inscrição de certos corpos que – conhecedores de modos próprios – renunciaram à fixidez do ser e, portanto, precipitaram-se no *sendo*. Isso não é um maniqueísmo. Não opomos o *ser* ao *sendo*, o apomos (GLISSANT, 2007).

Para tanto, sabemos que o diverso dessas relações e realidades se dá de maneira mais intensa onde e quase exclusivamente “o constituinte africano se manteve” e que, por isso, é passível de um reconhecimento mais epidérmico, mais próximo da superfície do ordinário. Mas não há nada de leviano nessa superficialidade. Alguns dirão que é uma bruta simplicidade, mas é aquilo que por diversos motivos pode ser mais superficialmente notado. Está naquilo que é mais exterior.

Por tudo dito, e no extenso dessas questões, não procedo hierarquizando as formas, os modos e os lugares do real que conhecemos em relação. E ainda, não estabeleço os critérios das ficções (ou fixações) como processo existencial do que está à margem ou mais ao centro da totalidade dos sistemas. O universal é posto em marcha quando se pretende organizar a geografia do possível, categorizando toda a realidade.

Em outras palavras, ali (Europa) habitam aqueles mais capazes; lá (África) vivem os que ainda não entraram no processo *exclusivo* da civilização e lá, mais adiante, (na Américas) habitam o *informe*. Não é daí, dessa razão histórica, que retiro o valor das formas de conhecer.

¹⁹ Não esqueçamos, pois, o Deus cristão como em Jó 42:3-5 “Quem é este, que sem conhecimento encobre o conselho? Por isso relatei o que não entendia; coisas que para mim eram inescrutáveis, e que eu não entendia. Escuta-me, pois, e eu falarei; eu te perguntarei, e tu me ensinarás. Com o ouvir dos meus ouvidos ouvi, mas agora te vêem os meus olhos. ”

Para tanto, piso os pés nos passos da cor para ler Édouard Glissant. Ele, que me diz em *Relação*, os modos de olhar para o seu texto, e através desse, vejo uma abertura pela qual se pode ouvir os *zabitans* e *ouassous*.

O que são isso? As realidades semânticas, simbólicas e significativas destas palavras têm suas rotas interdidas ao dicionário. Por causa do dito, tentarei dizer o que escuto. Primeiro, como um tradutor notificando (em forma de notas-ensaios) um encontro, uma demonstração parcial sobre o meu olhar no (e não do) acontecimento daquilo que traduzo.

Vejamos, temos “os zabitans” que são camarões de água doce, como os pitus brasileiros cuja palavra advinda do tupi quer dizer “casca escura”. Simples jogo-equivalente, econômico e procedimental de traduzir, mas que, ainda assim, resultaria em um efeito. É um possível.

Nada disso para nós é abjeto, descartável, mas narramos em primeira pessoa do plural como se fosse do singular uma outra ficção. E, por esse motivo, não menos crível. O real é um discurso-atalho. O real é o todo da ficção conhecida e compartilhada, ocultada e esquecida: as memórias. Encontramos seus ensaios manifestos pelas culturas crioulas, através de pensar arquipélco. São, também, como a memória das metáforas. A mesma ciência dos foguetes em direção à lua cujo feito pariu o progresso ficcional de uma nação. De um mundo. Mas, antes desse feito – incrível – o imaginário já havia habitado aquela existência lunar. Através dos poetas, diria Glissant. Ou seja, a realidade não habita necessariamente os fatos existentes. Mas, aquilo que se pensa possível, ou seja, a realidade existente é também aquilo que não existe de fato no mundo, mas o que se quer com ele, nele propriamente dito. Isso é também um desejo, intuitivo. Não o desejo expropriador ou explorador. O mundo é uma realidade existente e imaginá-lo não é convertê-lo ao ideal imaginado. Não pode ser, como o fora desde então. O *pensamento arquipélco* diz de um imaginário que se abre ao possível. Enxerga no céu um mar; e suas estrelas são suas culturas de mestiçagens brilhando em fundo negro do vasto espaço. Aí, o tempo histórico não se habilita como temporalidade universal. O *pensamento arquipélco* é aquele que de uma rocha vê o mundo a sua volta e todo caminho aporta em um conhecimento local, no mundo (GLISSANT, 2007). O *antes* de uma cultura não é um *a priori* para outra. Um original não pode, mais que a si mesmo, dizer de sua existência se não se dispuser em *Relação* ao Outro. Seu *sendo* não impõe um *ser*. Um estar pleno e imutável, pois, ao se abrir aos caminhos no mundo, como uma tentativa, se dispõe ao complexo que é saber de si em relação. Assim, por analogia, uma tradução é um nome que renomeia a si mesmo para que possa ser lido de algum modo.

ESCUTAR OS NOMES NO MUNDO

No entanto, voltando para a nossa nota, em modo-ensaio, temos “*zabitans*” que é uma palavra oriunda de uma língua crioula da Martinica, que, entretanto, soa como “*les habitants*” em francês, isso quer dizer: “os habitantes”. Porém, significando tanto “camarões, lagostins” bem como “habitantes” em crioulo. Dito isso, os camarões, *zabitans*, são nomeados como “os habitantes”, fazendo referência ao “nome de pertencimento”, apontado por Glissant. Um nome que renomeia a si mesmo ao mesmo tempo nomeia um animal marinho.

É interessante notar que, pelo sistema sonoro francês, a expressão “*les habitants*” soa como *lêzabitan*. Por isso, essa frase, por regra, sofre uma alteração fonética ao unir o “s” final do pronome plural “*les*” com o “a” sonoro do substantivo, fazendo com que esse “s” passe a soar como “z”, levando em conta que o “h” é mudo, aspirado gramaticalmente. Temos, então, *zabitan* suprimindo o “*lé*”. Essa seria a explicação da palavra em sua grafia sonora. Entretanto, isso não basta ao nosso *desejo intuitivo*. E não é por erudição que desejamos estender seu alcance no espaço do texto e da fala. São outros motivos que nos levam mais adiante, a vagar por seu horizonte.

Pois, as gentes escravizadas, sabemos, não tinham acesso à forma escrita da língua colonial, mas, ainda assim, eram obrigados a aprender a falar o francês. Escuta em língua francesa, impedidos de falar a própria língua e obrigados a se exprimir em uma outra língua. Pelo exposto, como localizar dentro dessa situação, uma revolta ou um gesto de rebeldia? Tal como Bartleby o fez de dentro do seu sistema linguístico, em seu suporte cultural? Não desconsideramos, apesar de tudo, que o “*I would prefer not to*” seja um desvio. Um tipo de esquiva. Uma contraofensiva. Mas, somente por força aproximativa, possamos identificar nele um “escravo”, em senso estrito. Há uma relação de subalternidade – de chefe e funcionário – que nem poderíamos chamar de ‘relação’ propriamente dita mesmo que seja, na medida em que as partes se alternam ainda que desproporcionalmente. Esse é o próprio funcionamento da máquina kafkiana, essa desproporção como uma medida para punir cada diferença. Entretanto, em Bartleby, seu gesto é a fala, seguida de uma obediência forçada: entretanto, ele fala. *Eppur si muove*²⁰.

Por outro lado, é preciso calcular o quão íngreme deve ter sido erigir uma fala comum entre as gentes que, transbordadas de suas terras, se insurgiram contra um sistema posto,

²⁰ “Entretanto, se move”, se diz ter sido a frase que Galileu Galilei falou “em boca miúda” diante da Santa Inquisição, logo após negar própria teoria, para sobreviver, de que a terra girava em torno do sol, em 1633.

funcionante e ledor do universal. Escapar a isso, dessa experiência mais que panóptica, cuja subjetividade age como extrema objetividade, é o domínio. Em um esquema onde o ódio pleno é capaz de enlouquecer até o imaginário. No Brasil, ainda temos essas experiências sofridas pelas gentes negras ou pelos corpos políticos da diferença; experiências que fazem sangrar a possibilidade de uma nova nação. Essa nação, que mesmo eviscerada, tenta não sangrar.

Atalhando um outro caminho pelo qual escutamos que o...

- *Zabitan* é o nome de desses camarões. Nada mais. (Disse o homem branco certo de sua sabedoria).

- *Zabitan* é como eles chamam a si próprios. (Repete um outro. Rindo como ríem os militares. Em um riso *castrenses*).

- *Zabitan* é qualquer coisa que vem do mar. (Eles não sabem falar nossa língua).

Mas o pensamento arquipélico é – percebe Glissant – diferente do pensamento continental ou dos pensamentos de sistema, pois, é o “pensamento do ensaio, do desejo intuitivo” através do qual “conhecemos as rochas dos rios, os pormenores, seguramente, das rochas e dos rios, percebemos os buracos e as sombras que se abrem e se recobrem” (GLISSANT, 1997, p. 45). Ora, uma tal expressão, movida de um idioma estranho através da sua fonética imposta, recebe sua inscrição em um outro idioma ainda nem existente; isso não é o possível, é o imprevisível. Uma tal expressão, que tirada de dentro do sistema, mas que jamais esteve lá, não pode ser reconhecido como parte desse sistema e do seu mecanismo. Movida do idioma que faz operar a máquina opressora, escravagista e colonial como uma peça que é retirada (movida) e recolocada para não mais fazer funcionar o sistema como o mesmo. “Processo imparável, que mistura a matéria do mundo, que conjuga e altera as culturas das humanidades de hoje” (GLISSANT, 1997, p. 25).

Esse sistema, que para não assumir uma contradição, e por um desejo universalizante, ignora dentro de si mesmo essa peça estranha. Tal peça é como uma tradução. Que não é uma peça retirada e devolvida. A máquina operada pelos pensamentos de sistema ainda funciona. Sei, já não é o mesmo modo de funcionar. E mesmo, que a original ainda esteja em seu lugar. Ou seja, a *peça traduzida* não “é aquilo que perturba uma dada cultura a partir de dentro.” (GLISSANT, 1997, p. 26). É, mais, o que conhecemos e deixamos conhecido no momento em que nos relacionamos com suas partes. Movendo, não uma peça, mas, a lógica de toda uma estrutura. Porque, nos aproximamos daquilo que essa estrutura nega como parte constituinte de si. E, por isso, mesmo que estejamos – de um modo outro – no seio dessas estruturas culturais

e linguísticas, ainda assim, nos furtamos à sua lógica. Tentaremos até que baste. Por essas estruturas, através do que negam, naquilo que omitem do outro. A tradução, nesse sentido, traz (em voltas), justamente, aquele “outro” que diz ter sido subsumido nesses sistemas de pensamento. Mas, não foram.

Pois, vimos que não é a mesma peça e ainda assim a máquina não para. No entanto, ela range. É o *grito do mundo*. Esse movimento (essa movida) é o de quem se esquiva e ao mesmo tempo se lança em direção ao choque. Uma ginga igual ao pêndulo feito pelo tronco do boxeador (com sua cintura) – em inglês, um *swing* – desestabilizando os ataques do adversário usando, ao mesmo tempo, a força do ataque para mobilizar a resistência contra aquele que ataca. O boxe e a capoeira são algumas das muitas danças jogos lutas mais populares que ganham formas no imaginário como um tipo de conhecimento, um saber-ação. É o corpo como conhecimento intelectual em sua rotina através dos que pensam a dança; o jogo, a luta cotidianamente como expressão das mentes, de um povo em situação de reinscrição, em uma nova geografia. É uma espécie de ação intelectual como meio para reorientar o real pela ação. Aceitando a ficção que a organiza e escrevendo a refixação de dentro do próprio sistema que o oprime. Movendo esse (sistema) corpo-social histórico. Revertendo a sua informe realização em um modo mais equilibrado de coexistências.

O *zabitan* também é um camarão. Aquele de casco firme e cor escura. E ainda é suculento, e vive nas pedras, vive recolhendo o ‘fruto’ entre as rochas. Mergulhado em água doce salgada. É também quem faz o trabalho sujo. Quem limpa. E sempre mantém os seus olhos esbugalhados, sempre atentos. Os camarões têm antenas. Leem o espaço em silêncio. Em geral, jogamos suas cabeças no lixo, seu *rabo* é delicioso (analogias péfidas às negras e aos negros?). É só tirar a casca que eles ficam brancos. E também são azuis. Há uma série diversa de caminhos, de traços. A metáfora é somente um ideal fixador para comunicarmos as muitas relações, não é somente a reorganização simbólica das palavras que nomeamos por metáforas. A palavra é uma lavra de metáforas que só são comunicáveis através do conhecimento das suas estruturas ordenadoras, ou melhor, é aquilo que lhes autorizamos ser em um instante não previsto. Toda palavra é um *sendo*. É um acordo entre a relação das temporalidades possíveis. Não é o caso nessas sobre-aliterações que tracejam a fonética, o hábito, a ciência das coisas e a pertença que pronunciam a palavra [se assim, ainda, podemos nomeá-la] *zabitan*.

Uma tal relação é, para Glissant (1997, p. 15), como “aportar no curso de todo o conhecimento”. De qualquer maneira, palavras me faltam, nesse sistema que agora escrevo, para realizar de formas mais impróprias esse jogo cujas regras do que aprendemos por corporal

e intelectual, separadamente, são colocados à prova. Necessito levar as palavras, os termos e os conceitos em suas geografias próprias para retirar delas a sua relação de signo. Algo como ser corporal e intelectual com uma ação, um gesto. Tal gesto – nomeador de si-com-outro – serve a mim, bem como para um camarão em suas próprias temporalidades em relação. Comigo (conosco) no mundo e para ele. É uma renúncia de ambas as partes, ao se deixarem “poeticamente habitar o mundo” (HEIDEGGER, 2002). Viver com ele. Isso é, sobretudo, um sentimento de pertença.

Não traduzo o mundo para mim. Não imponho, ao outro, uma transparência através de uma palavra ou conceito. O aponto como quem se olha. Sou nele. Estou nele e o camarão o sabe, bem como o diz. O “silêncio” do camarão é próprio à sua existência à medida que a sua opacidade deixa ver a minha. Corpos que se encontram e se nomeiam. A mutualidade é o trânsito da existência. O trânsito é a certeza de que não posso pertencer a um existir, a um ser completo, mas, a um sendo possível. Ou ainda, a um emaranhado cuja complexidade habita a simplicidade epidérmica das relações. O racismo, por exemplo, é uma ciência sofisticada que interdita toda e qualquer relação. Quer quebrar a opacidade dos corpos em uma suposta transparência do nome, daquilo que nomeia (representa). A tradução renomeia, portanto, o faz ao seu modo numa experiência relacional que não é exclusão, silenciamento ou essencialização. Por isso, o seu nome – tradução – abdica sempre de uma nomeação definitiva visto ser, esse, um dos nomes daquilo que nos indica o frágil conhecimento através da nomeação. Uma força nomeia e a tradução renomeia pela relação. Que é uma força mútua que não pode, por conceito, nomear, *definitivamente* nada.

Lá, as gentes negras emudecidas, ainda assim, nomearam – sob a vigilância aniquiladora do sistema atávico da língua francesa – muitas das *nossas* palavras. Que é o *movimento*, como *acontecimento*, das relações manifestadas por essa gente. Ali, em um sistema fixado através das próprias leis redigo, reinscrevo e traduzo. A tradução é um silêncio que nomeia. É um dizer impossível que logo é dito de alguma forma. De outra forma, para não dizer o mesmo. É uma ficção, manifesta na fala e em sua escritura, que repetida recebe um acréscimo. Recebe também uma omissão. Pontua-se. Acentua-se. É uma poesia cujo o nome, o conceito não se define porque impossibilitada pelo exercício do trânsito. Pelo específico caminho que tomou com esse trânsito. Pela rota interdita que procura um atalho. E há, em tudo, um traço daquilo ensaiado. Um depois sem antes. Um antes no mais próximo. É também a decisão que ocorre no imprevisto. Porque a língua é um imprevisto. E o imprevisto é um acontecimento, que não se dá de modo aleatório, mas que acontece em uma reunião do *sendo*, nas sendas possíveis.

Por outro lado – e recuperando um instante do meu texto – me volto para o universalismo que exerce uma transparência ao todo, pois é preciso pontuar que tal ideia de universal só é possível se por todo o globo terrestre eu puder apontar os feitos, os passos e os exercícios de poder das culturas autoproclamadas universais. Ou seja, o universalismo do pensamento euro-ocidental é em certa medida uma forma de explicar (dar-lhe transparência) ao todo. O particular que deseja supremacia. Isso porque a leitura de si (Eu) é a experiência do outro, porque sou a medida de qualquer dizer. Falo, silencio e repito o que pertence ao mundo além de mim. Mas, esse pertencer não é sinônimo de qualquer pertencimento. Pelo contrário, esse pertencer, nominado no continente europeu, guiado por um pensamento de sistema, impõe ao pertencimento o sentido de posse: como algo que me pertence e que, com ele, eu possa fazer negócios.

Assim, tudo que há no mundo é passível de apropriação, expropriação, segundo esse pensamento continental. A própria vontade de domínio alimentando o imaginário de uma correspondência de si com o todo. O universal é aquilo cujas fronteiras podem ser alcançadas.

No entanto, essas ditas fronteiras nunca participaram das crenças de todos. Ao menos, nunca foram acordadas conosco. Então, não podem ser sustentadas por nossos imaginários. Não quero dizer com isso que não existam. Como deuses quais não cremos. Como contratos jamais assinados pela raça negra no ocidente. A realidade do tráfico não pode ser confinada numa alfândega, em um escritório que burocratiza a realidade política. As fronteiras são o limite do que devemos nos manter à distância, mesmo quando a atravessamos. Mas, ainda assim, elas não eliminam as existências mútuas dos lados da fronteira. Não podem fazer. Não são capazes de tanto.

Hoje sabemos que a Europa, os Estados Unidos e o Brasil (tomados como exemplos genéricos) impedem esse trânsito, pois creem, e as suas palavras (escritas) servem a isso, que o sistema que lhes forjou é o sistema que vive para excluir. A palavra omite de si aquilo que nomeia; as nações têm como marco a consagração do próprio nome. É o paradigma do signo e do significante. É o paradoxo da representação que se vê confrontado pela diversidade que exige representatividade. Sabemos – todos, pois é um conhecimento no mundo – que estas coisas são a própria relação à maneira clássica da filosofia. Um algo que faz operar alguma coisa. Um mesmo que permite ou interdita. Há, acima das fronteiras entre as nações, uma burocracia que gere o estar de um lado e um estar de outro. Máquina, supranacional, portanto, supra-humana, que separa as gentes. Nós e Eles. E não um Eu-Nós. Muitos eus, por exemplo. É um D'eus que opera de fora: uma metafísica. Isso quer, quase dizer, a exclusão do corpo físico do mundo.

Uma máquina-metafísica-pragmática gerida por umas das partes como narrativa subjetivamente universal e, portanto, neutra. Que diz respeito a todos, mas é gerida por poucos. Por uma supremacia racial que sirva de medida, de forma e de estética. Pode-se enumerar uma série gigantesca disso, no mundo, no novo mundo sobretudo. Mas, seria apenas uma forma de totalizar as questões, qual não é o meu desejo.

Por outro lado, os legítimos habitantes da Martinica, para os negros escravizados, eram eles próprios²¹, além dos indígenas exterminados. Aqueles cujo local nomeia a reunião geográfica que conhecemos como as Caraíbas, o caribe, como a palavra que nomeia a morte daqueles a quem, hoje em dia, o nome dessas terras substitui. Não é mesmo previsível que aqueles que nomeiam o Caribe não existam mais? Que tenham sido dizimados para que as palavras tomem mesmo o seu lugar? É o próprio funcionamento, na prática, da condição sígnica, substituir. É ação excludente, genocídio que dá a ver uma epistemologia. A condição sem a qual pode sobre-existir um pensamento universalizante.

[Por isso, quando pensamos a tradução dentro do sistema que a conceituou como cópia escutamos, a partir do exemplo dado, seus motivos, a saber: se a tradução não for excluída da possibilidade de ser um original ela, peremptoriamente, terá que excluir o seu relativo, o seu texto de partida. Pois, não é possível a existência de dois originais, visto que a própria ideia de tempo é um excludente dessas existências. É necessário que haja um antes e um depois. Entretanto, não é assim que funcionam todas as epistemologias em suas próprias intuições de temporalidades.]

Os Brancos (Europeus) mantinham aquelas terras (o Caribe) como local de ancoragem, portos avançados. Terras cuja função era a produção colonial que não distava da produção das mortes em massa. Os arquipélagos eram a abertura aos continentes, a sua porta de entrada. Eram, assim, ao mesmo tempo uma geografia, pois para os “descobridores” revelavam uma vastidão de terras e riquezas possíveis; um desejo, pois se afirmava que as ilhas e arquipélagos eram como pontos de ancoragens, e, tendo como projeto o confinamento das gentes, a interdição das falas, a tortura escravagista, tal desejo deixava entrever o próprio sistema levado ao mundo pelas nações coloniais. A filosofia produzida lá traz por alcunha: filosofia continental. Diziam: atravessaremos as ilhas, pois, nosso desejo é continental. Mas são essas ilhas, como formas arquipélicas que ainda impedem o domínio das vastidões continentais. Pois suas geografias

²¹ Me refiro ao modo nomeador. Não ao que se formou socialmente a partir de uma pulsão de retorno. Da vontade simbólica em abandonar o Diverso em busca do Uno. Como pensa Édouard Glissant ou como demonstra Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

difratadas estilhaçam cada projeto universal. Fragmenta-se cada vez mais, até que o diverso venha a compor um caos, um mundo-todo, o Tout-monde que nos tem apontado, em silêncio, Édouard Glissant; feito um grito ancestral escutado somente na terra. Em sua vastidão monumental. Como em um arquipélago de estrelas – brilhando na noite do mundo – saídas do imenso fundo negro. Esse é um outro imaginário para as nossas ciências humanas.

Curiosamente, próximo da Martinica existe outra ilha, Guadalupe. Nessa ilha também existe o mesmo tipo camarão. E por lá, o nomearam por *ouassous*. Que significa “rei das fontes” de água doce, no caso. Em francês “roi de sources” tendo sido recriado, ou traduzido por analogia-fonética, por “ouassous” [mas, antes, *ruadussusse*]. Ou de outro modo, pois é também ligado a uma designação dos índios da caraíba a todos os peixes. Assim, como os tupis, no Brasil, utilizam *gûasú*, *ásu*, *uásu*. Jean de Lery, em *Viagem à terra Brasil*, em 1578, já traduzira foneticamente, *akará-gûasú* (escrita fonêmica) por *acara-ouassou* (transcrição ortográfica para o francês), sendo que *guasú*, *asú* e *uasú* sempre se refere a grande, maior, talvez algo como um “rei”. É interessante notar como essas *ilhas* – quais se relacionam com a terra através de um pensamento arquipélico – se trançam em silêncio. Ambas geografias manifestam *traços* culturais possíveis no tempo, mas a distância geográfica entre os tupis e os caraíbas torna a possibilidade de um contato direto e contínuo praticamente impossível, para uma troca de palavras. No entanto, há aí uma *coincidência*.

É possível pensar uma tradução dessa palavra (*ouassous*), aparentemente direta, por Pituaçu. Mas, como isso é possível? Ora, “*ouassous*” é um camarão de “casca escura” e em tupi-guarani *pi'tu* quer dizer “casca escura” para também nomear uma espécie de camarão. Por outro lado, em crioulo, *wa'su* quer dizer “grande”. Em português brasileiro, a palavra tupi “*assu* ou *açu*” quer nos dizer, também, “grande”. Em crioulo e tupi (no português brasileiro) esses camarões foram *nomeados* através de pensamentos nomeadores em muito semelhantes. O que nos conduz a uma série de *co-incidências*, digamos assim. Como foi possível? Como os negros escravizados (e os caraíbas) nomearam seu camarão de forma semelhante aos índios tupis-guaranis? Qual conhecimento permitiu esse encontro entre índios caraíbas, índios tupis e povos africanos que haviam sido traficados para uma geografia estranha? Sinceramente, não é o objetivo deste ensaio responder essa pergunta. Aqui, gravamos, apenas, uma pertença. Um ensaio. Mas, a distância entre essas *ilhas*, esses *arquipélagos*, temporal em uns casos e geográfico em outros, nos faz duvidar de um contato direto. Talvez, tenha sido a própria terra que os nomeou e povos capazes, porque desejam, escutaram esse clamor que é um silêncio. Porque somente assim podemos escutá-lo. O grande camarão de casca escura talvez seja o mito

de uma *incerta* episteme nomeadora, de singular certeza. Faz do diverso a realidade que torna a relação possível. Há um plano em suspenso que precisamos seguir: a voz que refaz ontologicamente um povo perdido-espalhado em muitas ontologias possíveis.

Para essas questões, respondemos com a poesia, com o poético que não se restringe à poesia escrita, e a própria poesia quem diz, pois

O tempo se acumula nas coisas.
 O espaço nos corpos. Vejo-os balançar. Na praia, eles dançam.
 Os três tempos, que não existem no mundo, evoca um pensamento.
 E naquele, um ritmo se emoldura.
 Castrar a música do espaço e dá-lo ao seu tempo imerecido
 É o mesmo que soprar areia nos olhos de crianças.
 As ruas prospectam ladeiras. Curvas ladeiam pessoas. E aos montes, num só corpo,
 Alcançamos o menosprezo do poder.
 A multidão se acumula. Tempo-espaço da decadência e ascensão de impérios.
 Mães sacolejam crianças. Homens desmoronam viris. E o ocaso relampeja na cidade.
 Todos, sem rostos, avançam no espelho. Quebrados, os pulsos colam vidraças.
 E nós, ocupados na distração dos Outros, tomamos para si a ira de todos.
 Juntos, prostramos. Unidos, prostramos.
 Mas, ouço um tambor.
 Uma marca de cal sob o peito.
 Uma marcação grave dos surdos, pelas ruas. É um samba-reggae.
 E vejo corpos. As bundas balançam.
 Consinto com a cabeça. Aceito. É um samba em reggae. A multidão sabe o que quer.
 Não é preciso nos dizer. Por onde todos forem, eu vou.
 Ser cada um, é ser o que todos são.

Toda poesia é feita pela multidão. Todo poeta é sustentado por ela. Para ela, em geral, essa poesia não faz tantos sentidos. Pois, tal qual a poesia, a multidão não quer ler a si mesma. Ela envolve a todos enquanto é cada um. A poesia precisa ser ato. Isso não se quer dizer que necessita falar como fazer. Ela já é um feito.

A poesia é uma canção na trincheira. É o passo marcado de todos. É o compasso escondido no ritmo mais popular. A poesia provoca. Ela, teoria primeira, evoca toda ideia. Tudo imagino. Em Parmênides, desde ali, isso já se *observa*. Teoria é a última poesia dos nossos

tempos²². Aquela poesia esgaçada. Sobrepostas camadas de poeira. Tem-pó em quase toda ideia. Mas, poesia, o ato, nunca se faz contente. E soprar areia, ou poeira, da poesia, reanimá-la do seu tempo até o nosso, já não me parece alguma força. Alguma luta. Ainda assim, a palavra se erige por todo lugar. E ela, a palavra, não pode ser adiada...

Quando te propus
um amanhecer diferente
a terra ainda fervia em lavas
e os homens ainda eram bestas ferozes

Quando te propus
a conquista do futuro
vazias eram as mãos

negras como breu o silêncio da resposta

Quando te propus
o acumular de forças
o sangue nómada e igual
coagulava em todos os cárceres
em toda a terra
e em todos os homens

Quando te propus
um amanhecer diferente, amor
a eternidade voraz das nossas dores
era igual a «Deus Pai todo poderoso criador dos céus e da terra»

Quando te propus
olhos secos, pés na terra, e convicção firme
surdos eram os céus e a terra
receptivos as balas e punhais
as amaldiçoavam cada existência nossa

Quando te propus
abraçar a história, amor
tantas foram as esperanças comidas
insondável a fé forjada
no extenso breu de canto e morte

Foi assim que te propus
no circuito de lágrimas e fogo, Povo meu
o hastear eterno do nosso sangue
para um amanhecer diferente!²³

²² Não à toa, na Grécia antiga, toda teoria pré-socrática ainda era escrita sob forma de poesia. E não somente. Homero cantava. Hesíodo, primeiro poeta do trabalho, no ocidente, falava todo em versos, no seu *Os trabalho e os dias*. Hoje, todo o nosso dia é trabalho. E por isso, a poesia (*poesis*) não pode nos abandonar. Não nos deixa. A poesia é o que se faz na lágrima do trabalho. Nas costas do escravo. No canto. Em um canto qualquer.

²³ Helder Proença, 1982.

A poesia precisa ser o instante. A urgência estética. A sensação de ter sensações. A pele roçando a madrugada. Outro corpo. Uma cópula. O sexo. A poesia como os corpos urge ser um transgênero. Um corpo sem medida. Nasce assim e quer-se assado. Nasce tal e deseja ser outro. E muda o nome. Adoece o falo. Expele de si uma vagina. Tudo ponte para líquidos. Somente assim ocupamos de forma transparente qualquer opacidade. Nada vejo. Tudo imagino. Na frágil “Dialética do poema” que é o de

Fazer um poema
não é dizer coisas profundas.
É ver as coisas como as coisas não são.

Fazer um poema não é viajar no espelho.
É ir à procura do rosto do homem
perdido na escuridão.

É descer às raízes do sangue e do mito.
Fazer um poema é estar em conflito
com os dedos da mão²⁴.

Agir, finalmente! O texto se abriu. Virou tecido, sempre fora. Tudo que o tecido quer é ser o que cobre. A epiderme da necessidade. O órgão mais exterior. A malha dos povos (colcha de retalhos) que forma uma distinção quando todos se juntam. Seja para o erro, seja para o acerto. Fazer parte do todo é sentir algo particular. Não é ser indistinto. É seguir instinto. É amanhecer nos braços do seu próprio mundo. É ser água. Pele mais exterior. Transparente para deixar ver toda opacidade. A transparência da água é ser completamente opaca.

O poeta vive-se adiando. Esse poeta antigo. Essa poesia insuspeitável. Mas, agora, não é tempo desse poeta. Que viva! Mas fixado em seu mesmo tempo abandonado. Pois o poeta que urge surgir (desde já) é o que abandona o seu texto. Pelo texto. Para ser tecido. Para compor a pele. Para deixa-se roçar.

Esse poeta, que almeja o abandono da sua poesia para fazer ato-poético, é o que não pode ser abandonado. Esquecido. Pois o seu texto o fora. Para que ele o seja no mundo. Poeta-mundo. Poesia-mundo. Nada de poeta prateleira. Poeta arquivo. Poeta esquivo. Agora, todo o corpo. Tudo freme. Como a esquiva em direção ao soco.

Nada disso é vanguarda. Nada disso é escola. Esse poeta também não é novo. Mas também não é tradicional. Não pertence à tradição. Ele não tem fontes ou referências. Talvez,

²⁴ Francisco de Carvalho, 2002.

ele diga-nos de sua ancestralidade. Por ser povo. Popular. Por ser e saber canções da moenda. Ou cantos da tribo e, dela, o ritmo das inconsistências. Um rap. Um samba. Um tango. Um Blues! Esse poeta chora. Ele é real. Mas não sei onde encontrá-lo. Não há lugar. Não há mais lugar para sabê-lo. Nem nação. Nem idioma. É como a nova guerra contra o império. Emerge em qualquer tempo. A qualquer hora. Mas quer uma pausa. É hora do almoço.²⁵

Assim, como um poema começado, já não sei como terminá-lo. Mas isso é apenas um ensaio. De qualquer forma, concluir o quê? E por qual motivo? O que finda? O livro é um meio. A história está no meio. O Antes e o Depois. Algo linear? Não. Estamos mais para, li-no-ar. É como respirar. O caminho é o fim. Assim como a tradução passará a ser, em algum momento, a própria busca. O objetivo incerto. Uma criação incrível. E jamais um fim. Nem um texto. Um tecido, talvez. Mas não será sobre alguma falta e nem o que tange à presença. Levar de lado a outro será o que virá (imagino) e um pouco além de qualquer coisa. O devir-caminho o será. *Vige o que vem*²⁶. A poesia é ato tradutório. Ata-se ao tradutor. E a tradução também é poesia. Como em *Grande Sertão: Veredas*, cuja primeira palavra é *nonada* e a última é *travessia*²⁷. Uma extensão. Um cruzamento no Eu. Um *eu* encruzilhado. X



28

²⁵ Belchior. *É hora do almoço*, 1995.

²⁶ Waly Salomão, *Poesia Total*, 2014.

²⁷ *Nonada*, primeira palavra da história, como corruptela de *non nato* (*non natus est*), não nascido, inciado. Sem início. Por outro lado, *travessia*, que somente encontramos no final do livro, última palavra do enredo. Tudo como se fosse um re-início. A história inteira como um recomeço dela mesma. Todo objetivo é começar o que jamais teve começo. Por isso mesmo, sem final. Um meio. Cisão interminável. Redemoinho. O próprio demônio da teoria.

²⁸ César Sobrinho. *Poema visual: eu encruzilhado*, eXu, 2017.

CONSIDERAÇÕES

A intensidade do *Pensamento Arquipélico* implica em um dobrar-se (de si mesmo) através do outro. Como um texto, retira das próprias palavras a simultaneidade da tradução dessas palavras-texto através daquele que traduz. Esse tradutor, como mediador, tem na sua subjetividade a geografia da tradução possível. Essa geografia é sobretudo o próprio corpo (MARTINS, 2007). Aqui, atentamos para os corpos negros cuja própria história é também a da ressemantização das possibilidades ontológicas. De outra forma, é a reinscrição do *mesmo de si* como outro de *si* engendrada por uma *Arkhé* (SODRÉ, 20017). Assim, a origem dos sentidos opera – nesses corpos – uma unidade não dialética, mas, relacional. No entanto, é

[...] também afeita às sutilezas do desvelamento originário do mundo. *Origem*, vale deixar bem claro, não é começo, e sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de *Arkhé*. Esta é *sentida* como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (*axé*) com seus modos de comunhão e diferenciação. É o *sensível* enquanto protodisposição originária do comum que engendra a **unidade** dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo (SODRÉ, 2017, p. 85 grifo meu).

Essa unidade é um comum. E é, também, uma comunidade local. Ou ainda, é uma multiplicidade cujas conversões e diversões (em mais de um sentido) é uma realidade simbólica da Afrodiáspora. É importante ter em mente, que essa singularidade pode expressar uma certa ideia de unidade como uniformidade ou tradição. Entretanto, essa “unidade nunca foi senão outro nome para a multiplicidade, e a diferença positiva só pode ser diferença viva e sujeita a interpretações. É fundamentalmente uma orientação para o **futuro**” (MBEMBE, 2014, p. 166 grifo meu). De modo suplementar, é sempre urgente lembrar que não compreendo o tempo sob o valor de uma História universal. Pois, aquele futuro é também um olhar sobre o passado através e na memória:

[...] como um pensamento arquipélico, que inventa a cada momento os efeitos da Relação, dispersa e espalha as identidades relacionais, as reforça cada uma delas e as garante, assim, do autismo identitário, e estremece com o mundo deslumbrante (GLISSANT, 2007, p. 166).

Pelo dito, acredito ser possível perceber que o que tomamos por *Arquipélico* é – como um pensamento “atento às sutilezas do desvelamento originário do mundo” –, pelo próprio nome, a intensidade da *pele* (-pélico) que recobre, como tecido, uma *Arkhé* (Arqui-) e por essa desvelada:

[...] isto é, a inscrição da origem e do destino dentro do próprio espaço geográfico onde a sociedade moderna pretende garantir-se a todo custo pela dialética da história e pela lei estrutural de organização do mundo, que é o capital. Só que o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece, em meio ao império do racionalismo empirista, como uma porta de acesso a imagens originárias e transcendentais (SODRÉ, 2017, p. 89).

É um pensar caminho que será atalho. Um re-atalho à memória de corpos. Não esqueçamos, ainda, Édouard Glissant quando diz que

Ninguém estimava a necessidade desses arquipélagos. Quando descobertos, é assim dito, foram antes considerados, tão vantajosamente, como continentes. Dessa forma, intimavam o sonho da descoberta: apenas os continentes podiam ser descobertos. E mais frequentemente, foram relegados aos inconvenientes, essas poeiras da terra, levados pelos descobridores à categoria mais simples e, muito obscuros, pontos de ancoragem (GLISSANT, 2007, p. 17).

De outra forma, é uma geografia cujo encontro não é uma descoberta. No sentido de que uma cobertura pode ser completamente retirada. E dessa forma, o descoberto, pode ser levado à categoria-conceito essencializante, uma *transparência*. Não é também descoberta, pois a sua extensão, dispersa no tempo e no espaço, não permite uma exploração continental, não é possível mapeá-la, contorná-la. Dizê-la definitivamente.

E mesmo que, pressupunha a possibilidade de um “desvelamento originário do mundo”, qual nos aponta Muniz Sodré (2017), é também “afeita às sutilezas” desse *desvelar*. Sutil como esse verbo, em seus possíveis, que guarda em si o velar como um transigir. Isso quer dizer, que por meio de concessões recíprocas, de um e de outro (das partes), tanto pode cobrir (à maneira de um véu) como mostrar (à maneira de uma vela acesa) e, ainda, quando pronominal, atribui-se, *no* próprio sujeito, todas essas características em modos próprios. Uma ação, um fazer, como um gesto sentido que faz sentir, *O grito do mundo*,

A obra cada vez mais evidente do que eu chamei criouliização, ultrapassante, imprevisível e que está tão distante das sínteses entediadas, que nos incitara um pensamento moralizante [...] (GLISSANT, 1997, p. 16).

E que nos faz participar do

[...] *lento apagamento dos absolutos da história*, à medida que as histórias dos povos desarmados, dominados, às vezes em vias da simples e pura aniquilação, mas que ainda assim irromperam sobre nosso teatro comum, finalmente se tocam e contribuem para mudar a própria representação que tivemos da História e do seu sistema (GLISSANT, 1997, p. 16).

Mas, não sem que se dê atenção [a]

A sinfonia e, com a mesma vivacidade, as disfonias que gera em nós o multilinguismo, essa nova paixão das nossas vozes e dos nossos ritmos mais secretos

*

Esses são alguns dos ecos que nós aceitamos, e que nos mantiveram unidos, para escutar o grito do mundo, sabendo também que, escutando, concebemos que todos *o ouvem agora* (GLISSANT, 2007, p. 17).

E, ainda por dizer, seguimos através de *traços*, atalhos, *rastros* a profusão dispersora das identidades em relação, dos textos em tradução, das poéticas difratadas que fazem sentido numa unidade imemorial que surpreende os encontros e o traduzem. Por isso, o rastro ora traço segue indizível ao tempo que diz de uma urgência. Aqui, essa urgência, a tomamos quando possível. Como poesia e corpo, tradução e memória. No estilhaçamento e em seus salpicos na língua (GLISSANT, 1997). Nas temporalidades das encruzilhadas, onde

[...] os sistemas encostam-se por meio de um espelhamento que produz imagens duais, de dupla face, sendo sempre possível vislumbrar no novo sítio de signifância não apenas uma através da outra, mas ambas simultaneamente (MARTINS, 1997, p. 31).

Tendo em vista, que os sistemas de pensamento não são, necessariamente, pensamentos de sistemas. Esse, é a negação do outro que compõe a si mesmo pela instituição sistemática da própria ordem. E aquele, uma permanência inconstante que poderá ou não ser anexado aos pensamentos de sistema. Isso dependerá de muito do que foi tracejado nesta dissertação. Qual relevo o desejo de apenas habitar os riscos que a poesia – ação poética – me fez considerar.

Considerando que, o traço / derivação regressiva de traçar / que remaquina a trama do representar / do roer as unhas do consumir / do gastar-se / à maneira do vestígio / sombra da feição na passagem / o limiar / parte de toda coisa / trecho traçado na risca do vestígio / o que escrevo quando corto / o que a traça deixa ao delinear o descrever / a descrença do crê e do vê / combinação anagramática da troça / do torça / do que em tudo o mais pode o ar / a traços largos / de uma vez uma voz / no traço de união que une o horizonte / com o nada-ver / o haver do excerto transversal / o que sobra em tudo que deu-se / em falta / o feito disposto nas linhas do rosto / do gosto / o mínimo de tudo que não deve / não pode / nem quer / na permanência do incômodo / um feito esquecido na lembrança / um traço / do cimento na obra do pedreiro / um traço / fio da navalha covardia / um traço / no rastro evanescente do pingo / da pinga que goteja exu-transversal / cruzilha-bará / o hábito que visto a senda / ascenda / o fogo característico da palha que assam as massas / o mas / que é o baço saber / a beira do embaraço / o barco abandonado / o precipício arco / caro a mim / um ácaro a você que não me entende / e tende a nos perseguir no caminho / em que rastreio somente a mim.

Endereço-corpo desta enegrecida crítica em tradução.

REFERÊNCIAS

BnF Gallica. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/accueil/?mode=desktop>>. Acesso em: 17 Dezembro 2018.

Encyclopaedia Universalis France. Disponível em: <<https://www.universalis.fr/>>. Acesso em: 11 Novembro 2018.

Linguee. Disponível em: <<https://www.linguee.com.br/>>. Acesso em: 22 Dezembro 2018.

Le Dictionnaire. Disponível em: <<http://www.le-dictionnaire.com/>>. Acesso em: 22 Dezembro 2018.

Larousse. Disponível em: <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>>. Acesso em: 16 Dezembro 2018.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AFRICULTURES. **Les Mondes en relation.** Disponível em: <http://africultures.com/?menu=affiche_artiste&no=767>. Acesso em: 10 Junho 2018.

AGAMBEN, G. O que é o Contemporâneo? In: AGAMBEN, G. **O que é o Contemporâneo? e outros ensaios.** Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ANDRÉIA, G.; ARRIGONI, M. T. (.). **Clássicos da teoria da tradução.** Florianópolis: UFSC / Núcleo de Tradução, v. III, 2005.

ANDREWS, G. R. **América Afro-Latina, 1800-2000.** Tradução de Magda Lopes. São Carlos: EdUFSCAR- Editora da Universidade Federal de São Carlos, 2007.

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número. Ensaio sobre a geografia da raiva.** São Paulo: Iluminuras, 2009.

ARISTÓTELES. **Organon.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

BENJAMIN, W. A tarefa do tradutor. In: BRANCO, L. C. **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin:** quatro traduções para o português. Tradução de Karlheinz Barck e outros. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008. p. 51-66.

BERMAN, A. **A tradução e a letra ou o Albergue lonínquo.** Florianópolis: Copiart, 2013.

BERNAL, M. **Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica.** Barcelona: Crítica, 1993.

BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila e Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUALA org. **Dá Fala blogue de cultura contemporânea**. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/da-fala/etiquetas/edouard-glissant>>. Acesso em: 2 Dezembro 2018.

CADERNOS de Literatura em Tradução, São Paulo, 2016.

CAILLER, B. **Carthage ou la flamme du brasier Mémoire et échos chez Virgile, Senghor, Mellah, Ghachem, Augustin, Ammi, Broch et Glissant**. Amsterdam - New York: Rodopi, 2007.

CAMPOS, A. D. **O anticrítico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CAMUS, A. **O homem revoltado**. São Paulo: Record, 2010. 352 p.

CARRASCOSA, D. **Traduzindo no Atlântico Negro**. Salvador: Ogun's Toques Negros, 2017.

CHARTIER, R. “Un humanista entre dos mundos: Don McKenzie”. [Prólogo]. In: MCKENZIE, D. F. **Bibliografía y sociología de los textos**. Tradução de Fernando Bouza. Madrid: Akal, 2005. p. 5-18.

COLIN, K. **Le Romam-Monde d'Édouard Glissant. Totalisation et tautologie**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

COLIN, K. **Le Romam-Monde d'Édouard Glissant: Totalisation et tautologie**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

CUTI, (. S. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DAMATO, D. B. **Édouard Glissant, Poética e Política**. [S.l.]: UUFJF, 1996. 306 p.

DELEUZE, G. Bartleby, ou a fórmula. In: DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Rio de Janeiro: 34, 1997. p. 80-103.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 2013.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. Lógica do Sentido. In: _____ **Platão e o Simulacro**. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 259-271.

DERRIDA, J. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. In: DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-249.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DERRIDA, J. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DIAGNE, S. B. L'avenir de la tradition. In: DIOP, M.-C. (. **Trajectoires d'un État**. Dakar: Cosderia, 1992. p. 279-298.

DIAGNE, S. B. A negritude como movimento e como devir. **Ensaio Filosófico**, v. Volume XV, p. 25-35, Julho 2017. Tradução por Cleber Daniel Lambert da Silva.

DICIONÁRIO DE TRADUTORES. **UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**, 14 Setembro 2018. Disponível em: <dicionariodetradutores.ufsc.br>.

DICIONÁRIO Priberam. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/>>. Acesso em: 26 Dezembro 2018.

DICIONÁRIOS Porto Editora. **Infopédia**. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/>>. Acesso em: 20 Dezembro 2018.

DIDI-HUBERMAN, G. **A sobrevivência dos vaga-lumes**. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

EDOUARD Glissant. **Une pensée archipelique**. Disponível em: <<http://www.edouardglissant.fr/>>. Acesso em: 12 Dezembro 2018.

ESCOSTEGUY, A. C. D. **Cartografias dos estudos culturais. Uma versão latino-americana**. Edição on-line, ampliada. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FANON, F. **Peau noire masques blancs**. Francis jeanson. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

FANON, F. **Les damnés de la terre**. François Maspero. ed. Paris: La Découverte, 2002.

FAVER, C. B. D.; TORRES, M.-H. C. O. **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2004, v. II, 2004.

FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta - Ensaio para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: HUCITEC, 1985.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** São Paulo: Vozes, 2009.

GATES JR., H. L. **Os negros na América Latina**. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

GENTZLER, E. **Teorias Contemporâneas da Tradução**. Tradução de Marcos Malvezzi. 2ª. ed. São Paulo: Madras, 2009.

GILROY, P. **O Atlântico Negro, Modernidade e dupla consciencia**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 1ª. ed. São Paulo: 34, 2001.

GLISSANT, E. **Poétique de la relation**. Paris: Gallimard, 1990.

GLISSANT, É. **Les mémoires des esclavages**. Paris: Gallimard, 1995.

GLISSANT, É. **Traité du Tout-Monde - Poétique IV**. Montréal: Gallimard, 1997.

GLISSANT, É. **Caribbean Discourse. Selected essays**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.

GLISSANT, É. **Introdução à uma poética da diversidade**. Tradução de 2005. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, É. **Une nouvelle région du monde. Esthétique I**. nrf. ed. Paris: Gallimard, 2006.

GLISSANT, É. **L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)**. nrf. ed. Paris: Gallimard, 2010.

GLISSANT, É. "El retorno y el desvío". In: AL., S. W. [. **Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2017. p. 227-317.

GOOGLE Translate. Disponível em: <<https://translate.google.com.br/?hl=pt-BR&tab=TT>>. Acesso em: 20 Dezembro 2018.

GRANDMAISON, O. L. C. **Coloniser. Exterminer, Sur la guerre et l'État colonial**. Paris: Fayard.

HALL, S. A centralidade da cultura: Notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, Julho/Dezembro 1997.

HALL, S. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HALL, S. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&A, 2006.

HALL, S. O espetáculo do outro. In: _____ **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Apicuri e PUC Rio, 2016.

HEIDEGGER, M. ". poeticamente o homem habita.". In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: 70, 2010.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDERMAN, W. **Clássicos da teoria da tradução**. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, v. I, 2010.

ILE-EN-ILE org. **Île en Île**. Disponível em: <<http://ile-en-ile.org/glissant/>>. Acesso em: 8 Outubro 2018.

ÍNSTITUT du tout-monde, 2006. Disponível em: <<http://tout-monde.com/>>. Acesso em: 3 Dezembro 2018.

INSTITUT Français. Disponível em: <<http://www.institutfrancais.com/adpf-publi/folio/glissant/index.html>>. Acesso em: 5 Fevereiro 2018.

JAEGER, W. **Paidéia. A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JEUNE Afrique. Disponível em: <<https://www.jeunefrique.com/>>. Acesso em: 5 Março 2018.

KAFKA, F. **KAFKA, Franz. O veredicto / Na colônia penal**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

LA Plume Francophone. **Les littératures du monde francophone**. Disponível em: <<https://la-plume-francophone.com/>>. Acesso em: 4 Agosto 2018.

LE figaro. **Le conjuguer**. Disponível em: <<https://leconjugueur.lefigaro.fr/conjugaison/verbe/avoir.html>>. Acesso em: 12 Dezembro 2018.

LEUPIN, A. **Édouard Glissant, Philosophe. Héraclite et Hegel dans li Tout-Monde**. Paris: Hermann Éditeurs, 2016.

LOBO, T. . O. K. (. **África à vista. Dez estudos sobre o português escrito por africanos no Brasil do século XIX**. Salvador: Edufba, 2009.

L'OBS. **La conjugaison**. Disponível em: <<http://la-conjugaison.nouvelobs.com/du/verbe/avoir.php>>. Acesso em: 23 Novembro 2018.

MARTÍN-BARBERO, J. **Ofício de cartógrafo – travessias latino-americanas da comunicação na cultura**. Tradução de Fidelina Gonzáles. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARTINS, L. M. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, G.; ARBEX, M. **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: [s.n.], 2002. p. 69-92.

MATTA, F. Disponível em: <<http://www.federicamatta.com/bio.html>>. Acesso em: 12 Julho 2018.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELVILLE, H. **Bartleby, O escriturário. Uma história de Wall Street**. São Paulo: LPM, 2006.

MICHAELIS. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 5 Dezembro 2018.

MILAN, B. Disponível em: <<http://www.bettymilan.com.br/home/>>. Acesso em: 20 Agosto 2018.

MILTON, J. **Tradução, Teoria e Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONDES Francophones. **Revue mondiale des francophonies**. Disponível em: <<https://mondesfrancophones.com/>>. Acesso em: 7 Dezembro 2018.

MONOSKOP. Disponível em: <<https://monoskop.org/Monoskop>>. Acesso em: 12 Maio 2018.

MOORE, C. **Racismo e Sociedade. Novas bases epistemológicas para a compreensão do Racismo na história**. Belo Horizonte: Mazza, 2009.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Tradução de Clóvis Marque. Rio de Janeiro: Record, 2005. 247-290 p.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ORTOLANG. **Outils et Ressources por un Traitement Optimisé de la LANGue**, 2005. Disponível em: <<http://cnrtl.fr/>>. Acesso em: 20 Dezembro 2018.

PAES, J. P. **Tradução – A ponte necessária**. São Paulo: Ática, 1990.

PARRA, N. **Artefactos**. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1973.

PAZ, O. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PEREIRA, E. D. A. **Caderno de Retorno**. 2ª. ed. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

PERSE, S. J. Disponível em: <<http://fondationsaintjohnperse.fr/>>. Acesso em: 15 Julho 2018.

PERSEE. Disponível em: <<http://www.persee.fr/>>. Acesso em: 2 Novembro 2018.

PIGNATARI, D. **O que é comunicação poética**. 9ª. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

PLATÃO. **A República**. Tradução de J. Guinsburg. J. Guinsburg. ed. São Paulo: Perspectivas, 2014.

PLAZA, J. **Tradução Intersemiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

POESIA sem fim. Direção: Alejandro Jodorovsky. [S.l.]: [s.n.]. 2016.

POTOMITAN. **Annou voyé kreyòl douvan**. Disponível em: <<http://www.potomitan.info/>>. Acesso em: 13 Junho 2018.

PROENÇA, H. **Não posso adiar a palavra**. Lisboa: Vozes do Mundo, 1982.

RAJAGOPALAN, K. Política do pós-colonialismo e lutas de poder. In: BLUME, R. F.; PETERLE, P. (. **Tradução e relações de poder**. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. p. 95-114.

REVERSOCONTEXT. Disponível em: <<https://context.reverso.net/traduction/>>. Acesso em: 20 Dezembro 2018.

RICOEUR, P. **Sur la traductions**. 3°. ed. Paris: Bayard, 2004.

ROCHA, E. A. A noção de Relção em Édouard Glissant. **Ipotesi, revista de estudos literários**, juiz de Fora, v. VI, p. 31-39, Dezembro 2009. ISSN 2.

SALOMÃO, W. **Poesia Total**. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

SINONIMOS. Disponível em: <<https://www.sinonimos.com.br/>>. Acesso em: 18 Dezembro 2018.

SODRÉ, M. **Claros e Escuros**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, M. **Antropológica do espelho: Uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida**. 3ª. ed. São Paulo: DpA, 2005.

SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis. Afeto, Mídia e Política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

STEINER, G. **Linguagem e Silêncio. Ensaio sobre a crise da palavra**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TYMOCZKO, M. Post-colonial writing and literary. In: BASSNETT, S.; TRIVEDI, H. **Post-colonial Translation, Theory and practice**. London: Routledge, 2002. p. 19-4-.

TYMOCZKO, M. Ideologia e a posição do tradutor. Tradução de Ana Carla Teles. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. p. 115-148.

WIKIPÉDIA fr. **Édouard Glissant**. Disponível em: <https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89douard_Glissant>. Acesso em: 7 Setembro 2018.

WIKIPEDIA Org. **Édouard Glissant**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89douard_Glissant>. Acesso em: 14 Setembro 2018.