

# Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural

Roland Walter

*Resumo:* Este trabalho parte da hipótese de que diversas mudanças de práticas materiais e meios de comunicação e um aumento significativo de migração e outras formas de mobilidade entre regiões, nações, continentes e culturas provocam transformações na consciência e no imaginário de pessoas e povos. Argumenta-se que a globalização se alimenta da tensão entre coesão e dispersão, raízes fixas e rotas rizomáticas, homogeneização e heterogeneização, constituindo uma encruzilhada mediada por transculturação. Como é que figura a identidade do sujeito e sua cidadania nessa encruzilhada transcultural? Qual o papel da memória no processo da recriação identitária nessa encruzilhada? Essas perguntas guiam a discussão sociológica de diversos aspectos culturais e a subsequente análise de duas obras de Marlene Nourbese Philip e Émile Ollivier.

*Abstract:* Based on the hypothesis that diverse changes of material practices and means of communication as well as a significant increase in migration and other forms of mobility between regions, nations, continents and cultures result in a transformation of a people's consciousness and imaginary, this essay problematizes globalization as a crossroads mediated by transculturation where homogenization and heterogenization, continuity and rupture, roots and routes are hold in tensive relation. How does individual identity and citizenship figure in this transcultural diaspora space and what is the role of memory in the process of identity reconstruction? These and other issues serve as the main connecting thread of a general, sociological analysis and a particular, literary one focusing on two novels by Marlene Nourbese Philip and Émile Ollivier.

Mudanças de práticas materiais e meios de comunicação e um aumento significativo de migração e outras formas de mobilidade entre regiões, nações, continentes e culturas provocam transformações na consciência e imaginário de pessoas e povos no mundo inteiro. Em consequência, o discurso crítico redescobriu a lógica diferencial das zonas de contato, espaços fronteiriços, *limen*, entre-lugar, sincretismo, hibridismo, mestiçagem, criouliização e transculturação para explicar os fluxos conjuntivos e disjuntivos das transferências culturais e

seus resultados: novas formas e práticas culturais fractais entre fronteiras permeáveis. Em outros trabalhos argumentei que podemos problematizar essas formas e práticas fractais (sua natureza ambígua e multidimensional, seu cronotopo heterotópico) mediante a dinâmica transcultural/transnacional na encruzilhada de trocas, lugares caracterizados por múltiplos e complexos processos de continuidade e ruptura, síntese e simbiose, coerência e fragmentação, utopia e distopia, consenso e incomensurabilidade. Por meio de análises do fluxo aleatório dos elementos culturais que constituem a diferença como processos de dominação/subalternização e libertação nas zonas intersticiais – o entrelaçamento imprevisível da fusão e ruptura cultural –, é possível analisar a dinâmica das formas e práticas culturais moldadas de maneira fractal, ou seja, sua natureza transcultural.

A transcultura e os diversos processos de transculturação nela implícitos determinam a globalização. A globalização, seja ela definida como “a intensificação das relações sociais mundiais que ligam locais distantes de tal maneira que acontecimentos locais são moldados por eventos que ocorrem a muitas milhas de distância e vice-versa” (Giddens, 1990, p. 64) ou como fluxos disjuntivos de pessoas, capital, tecnologia, imagens e ideologias (Appadurai, 1996), ou ainda como conglomeração de forças e práticas em luta contra “o aumento de controle corporativo sobre educação, água, pesquisa científica” (Klein, 2002, p. 126) – as políticas neoliberais do *dumping* social – introduz as noções de desterritorialização, dispersão e hibridismo dentro de uma cultura global de certa maneira sem raízes e contextos fixos<sup>1</sup>. Essa disseminação global da economia e da cultura baseada num paradigma liberal, porém, tem que ser vista junto com as raízes culturais locais baseadas num paradigma tradicional (e em geral mais conservador). Em outras palavras, a globalização alimenta-se da tensão entre coesão e dispersão, raízes fixas e rotas rizomáticas, homogeneização e heterogeneização, fronteiras abrindo para seus espaços fronteiros e fronteiras fechadas. Em termos culturais, portanto, a globalização pode ser vista enquanto

---

<sup>1</sup> As traduções neste trabalho são de minha autoria.

encruzilhada mediada por transculturação: as diversas maneiras de elementos culturais se encontrarem e se renovarem no espaço *glocal*. Como é que figura a identidade do sujeito e sua cidadania nessa encruzilhada transcultural?

Em sociedades multiétnicas, a questão da identidade traduz como diversos fatores socialmente determinados e atribuídos interagem para definir a episteme (*ethos* e cosmovisão) de um povo, ou seja, a ordem do saber enquanto base de como uma comunidade vê-se a si mesma e ao mundo. Isso inclui a posição do sujeito dentro da sociedade num dado tempo e lugar. Portanto, pode-se destacar as seguintes identificações identitárias significativas: raça, etnicidade, gênero, idade, classe e sexualidade. Em nossos tempos de mobilidade transnacional, essas identificações traduzem uma identidade em processo porque constituída por posições *glocals*, ou seja, uma pertença translocal e transcultural. O que significa isso em termos de cidadania?

Segundo Gibbins, Youngman e Stewart-Toth (1996, p. 271), “a cidadania ... [é] o status do indivíduo em relação com seu país, o Estado e eles mesmos. Ela refletiu a emergência do individualismo liberal e uma crescente ênfase democrática sobre a liberdade e igualdade. Enquanto construção legal e formal, ela significa que os cidadãos desfrutam de direitos e têm obrigações dentro dos limites territoriais dos seus Estados-nação”. A construção formal de cidadania se desenvolveu e pode ser conferida hoje em dia com base no lugar de nascimento ou tempo de residência. O reconhecimento formal, porém, não garante ao cidadão a aceitação social na comunidade. A discrepância entre cidadania formal e cidadania informal tem implicações significativas para a construção de identidade e a afeição pela comunidade. Ou seja, nas palavras de Hall e Held (1989, p. 175), a política da cidadania começa com a questão de “quem pertence e quem não pertence”. Então, cabe perguntar como e em que circunstância se estabelece a cidadania numa era em que migrações *glocals* criam identidades hifenizadas e/ou diaspóricas ancoradas em comunidades, lugares, regiões, nações, continentes e culturas? O que significa, de fato, uma cidadania transcultural, multicultural, diaspórica,

cosmopolita e transétnico-racial entre raízes e rotas e em sociedades ditas democráticas, nas quais alguns grupos são hifenizados e outros não e onde a distância entre a democracia real e a democracia formal está crescendo enquanto a liberdade política do indivíduo está diminuindo?<sup>2</sup> Se as fronteiras, enquanto lugares de passagem e transformação, são necessárias para se relacionar (Glissant, 2006), resta saber: como podemos tornar tais passagens e transformações mais fáceis e igualitárias? Como conciliar diversas formas e dimensões de pertencer e ser-estar entre lugares e mares, rotas e raízes, partidas e chegadas (diferidas)? O que significa identidade e cidadania num mundo onde os crescentes fluxos *glocais* se embatem contra mais e mais muros – mundo caracterizado por diásporas interligadas, ruralidades discriminadas e urbanizações onde reinam a criminalidade e o medo? Convencido que nessa nova ordem de crescentes relações interculturais, que James Clifford (1997, p. 1) denominou “nova ordem mundial de mobilidade, de histórias sem raízes”, precisamos desenvolver novos modelos críticos para compreender e analisar os interdependentes mecanismos e processos de fluxos e trocas entre culturas que articulam relações sociais, políticas, econômicas e culturais de maneira desigual através de fronteiras geográficas e etno-raciais. Gostaria de focalizar em seguida a ligação entre os termos “diáspora” e “memória”, e nesse processo, destacar sua importância para os estudos da interculturalidade pela literatura.

A palavra “diáspora” vem do verbo grego *speiro*, que significa “semear” e “disseminar”. A palavra sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos dispersos cuja comunidade é sustentada por diversos contatos e comunicações que incluem família, negócio, viagem, cultura compartilhada e mídia eletrônica, entre outros. Ao ligar as comunidades de uma população dispersa em e através de diferentes nações e/ou

---

<sup>2</sup> Ver: Isin e Wood (1999), Kymlicka (1995), Laguerre (1998), Ong (1999) e Joseph (1999). Para dois retratos ficcionais da democracia ocidental caracterizada pela economia neoliberal e conseqüente falta de exercício de liberdade, promoção de igualdade e de justiça social, ver *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago.

regiões, a diáspora constitui uma das formas transnacionais *par excellence*. Isso significa que ela não necessariamente subverte o Estado-nação, mas o heterogeniza. Nesse sentido, sua relação com as normas do Estado-nação e formações identitárias nativistas é caracterizada por tensão e/ou ambigüidade. A existência diaspórica, portanto, designa um entre-lugar caracterizado por desterritorialização e reterritorialização e a implícita tensão entre a vida aqui e tanto a memória quanto o desejo por lá. Nesse sentido, os que vivem na diáspora (migrantes, imigrantes, exilados, refugiados, *Gastarbeiter*, *sans papiers*, entre outros) compartilham uma dupla – se não múltipla – consciência e perspectiva caracterizadas por um diálogo difícil entre vários costumes e maneiras de pensar, ver e agir. Moram em línguas, histórias e identidades que mudam constantemente. São tradutores culturais cujas passagens fronteiriças minam limites estáveis e fixos e reescrevem o passado e as tradições, num processo de transformação contínua; um recontar que hifeniza autenticidades e problematiza os interstícios ocultados pelo discurso oficial. A casa-lar que a diáspora constrói, além de ser um entre-*topos*, existe também em um entre-*cronos*: entre um passado perdido, um presente não-integrado e um futuro desejado e diferido. Daí resulta “o discurso [...] descentrado” e as “narrativas bifrontes e até [...] esquizofrênicas” dos seus moradores (Cornejo Polar, 2000, p. 304). Para muitos desses moradores diaspóricos – nordestinos no Sul e Sudeste do Brasil, caribenhos em Montreal e Toronto, jamaicanos em Londres, turcos na Alemanha, portugueses na Suíça, brasileiros em Dublin, indianos no Caribe, vietnamitas nos Estados Unidos, africanos em Paris, japoneses em São Paulo, etc. – a casa-lar, além de ser um entre-lugar, muitas vezes torna-se um trans-lugar. Em distinção ao não-lugar de Marc Augé (1992), gostaria de chamar a encruzilhada diaspórica de trans-lugar, por ser construído por diferentes elementos culturais em travessia. Uma travessia de vários e diferentes encontros: mistura, embate, justaposição, sobreposição e diversos tipos de apropriação. Essa dança de passos contrapontísticos no, sobre e através do hífen da transcultura liga múltiplos processos de continuidade e ruptura,

coerência e fragmentação, utopia e distopia, consenso e incomensurabilidade em complementaridade contraditória e poli-acental.

A existência entre lugares e epistemes – que, segundo Bhabha, Hall e Said, entre outros, facilita a compreensão crítica e a originalidade discursiva, porque qualquer tipo de desterritorialização e mobilidade faz com que o escritor abandone posições fixas de identidade e ideologias homogeneizadoras e nacionalistas – está sempre inscrita nas redes de relações de poder locais e globais. Formações transnacionais são sempre interpoladas pelas políticas locais (Mignolo, 2003). O resultado é que as identidades e comunidades diaspóricas são heterogêneas, fluidas e fragmentadas entre o potencial e a limitação, a perda e o ganho, a expropriação e a potencialização, a exclusão e a inclusão, o desejo e a rejeição. Devido às diferentes circunstâncias em diversos contextos socioculturais, é crucial lembrar que a análise intercultural deve estar atenta à especificidade da formação histórica e do lugar geográfico da diáspora e suas características específicas: embora exista uma diáspora negra nas Américas, a materialidade do dia-a-dia que a constitui é diferente no Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Cuba, Honduras, Estados Unidos e Canadá, entre outros. A diáspora afrodescendente das Américas deve ser entendida, portanto, como espaço diaspórico constituído por diversos lugares e comunidades heterogêneas: uma encruzilhada mediada por uma transcultura heterotópica onde existem lares e desabrigos entre lugares e mares. Viver nessa encruzilhada fronteira/diaspórica/transnacional/transcultural, portanto, envolve negociações através de um território fissurado, ou, nas palavras memoráveis da escritora chicana Gloria Anzaldúa (1987, p. 195), “To survive the Borderlands/you must live sin fronteras/ be a crossroads”. Viver sem limites e fronteiras, tornar-se uma encruzilhada diaspórica, significa que a subjetividade evocada nesta existência é constituída por múltiplas trajetórias históricas, lingüísticas, etno-raciais e culturais. Significa abrir-se para os outros fora e dentro de si, ou seja, aceitar e respeitar diferenças. Se a construção social de lugares em espaços transnacionais e transculturais informa a

episteme, então é crucial lembrar que noções de identidade, *ethos*, cosmovisão, lugar, espaço, fronteira, tempo e agir interagem e se caracterizam mutuamente.

O conceito da diáspora e a teorização na/da encruzilhada diaspórica e transcultural pode fornecer uma compreensão antiessencialista de formações identitárias e de cidadanias interculturais e transnacionais. Avtar Brah (1996, p. 180-181) delinea *diaspora space* enquanto “the intersectionality of diaspora, border, and dis/location [...] a point of confluence of economic, political, cultural, and psychic processes”. Como tal, é “‘inhabited’ not only by those who have migrated and their descendants but equally by those who are constructed and represented as indigenous”. O espaço diaspórico “includes the entanglement of genealogies of dispersion with those of ‘staying put’”. Esse espaço, portanto, constitui o terreno onde as identidades são vividas e imaginadas numa interação tensiva de estase cultural (a canalização da identidade cultural para uma episteme nacional onde a diferença cultural existe enquanto separação) e transgressão cultural (a tradução da diferença para a diversidade cultural enquanto relação). Dessa forma, é o lugar propício para mapear/problematizar de maneira interdisciplinar e comparativa os fluxos fractais de elementos culturais disjuntivos e conjuntivos que contribuem para a construção identitária. Em seguida gostaria de refletir sobre o importante papel da memória no mapeamento crítico da identidade cultural nessa encruzilhada.

Segundo Matsuda (1996, p. 16), “o passado não é uma verdade sobre a qual se constrói, mas uma verdade que se busca, uma memorização sobre a qual se luta”. Em outras palavras, ele nos lembra que a história não é um registro de eventos, mas a iteração de uma estória recontada. O passado e a história, portanto, são lugares onde se travam batalhas sobre memórias individuais e coletivas e seus significados. A literatura multiétnica, quero acrescentar, demonstra que a história não é uma das vítimas pós-modernas. Uma das mais impressionantes características do discurso multiétnico é precisamente a evocação do passado pela memória. Nesse contexto, é importante notar que a interação de memória

individual e coletiva, como Fischer (1986, p. 207) observou de maneira convincente, deve ser entendida menos como uma transmissão de uma memória intacta de uma geração para outra ou mesmo como um processo constante dentro de um grupo étnico, do que como um processo contínuo de negociação entre os atos de memorização e de esquecimento. Além disso, a memória, como JanMohamed e Lloyd (1990, p. 6) alegam, é um dos mais importantes meios contra-hegemônicos para a autoafirmação no discurso contemporâneo das minorias: “Um aspecto da luta entre a cultura hegemônica e as minorias é a recuperação e mediação de práticas culturais que continuam a estar sujeitas ao ‘esquecimento institucional’ que, como uma forma de controle da memória e história, é uma das mais graves formas de prejuízo impostas às culturas minoritárias”. O esquecimento institucional – as várias formas de falsificação e distorção intencional das histórias de dominação e resistência (pós-/neo)coloniais – deve ser visto em conexão com o esquecimento individual por parte do sujeito subalterno. A tentativa de assimilar a cultura dominante ou de cruzar as fronteiras entre comunidades minoritárias pode implicar um esquecimento de raízes culturais e resultar em conflitos sociais e psicológicos. Dado o fato de que as estruturas estáveis de padrões culturais estão desaparecendo e que as comunidades étnicas se moldam mutuamente num processo de transculturação, a memória étnica evoca a relação dinâmica entre a identidade individual e coletiva na interface temporal, espacial e cultural de uma sociedade. Na literatura multiétnica contemporânea, essa memória é muitas vezes utilizada como um artifício contra-hegemônico de retificação histórica, de “insurreição do saber subjugado” (Foucault, 1972, p. 81) que revela aqueles elementos esquecidos ou falsificados. Essa duplicação dos signos culturais dominantes por meio da memória subalterna – a reinscrição do passado no presente a partir de uma perspectiva étnica específica – acrescenta algo “novo”. Nesse processo, ela cria simultaneamente o próprio espaço que fornece o terreno para uma articulação da diferença cultural. Se, segundo Gayle Greene (1991, p. 298), “o processo de esquecimento é o obstáculo principal à mudança”, então a

memória funciona como um motor de transformação, “uma poderosa força insurgente” (Singh; Skerrett; Hogan, 1996, p. 14) que traz, mesmo que somente por momentos transitórios, possibilidades de reterritorialização individual e coletiva em resposta ao desenvolvimento global desigual. Essa forma produtiva de usar a memória enquanto campo de luta contra o esquecimento e para um acesso igualitário à significação que serve para iluminar e transformar o presente deve ser distinguida, segundo Bell Hooks (1990, p. 147), “da nostalgia, aquele anseio por algo que foi, uma vez, um ato inútil”. Ademais, a narração de acontecimentos traumáticos, muitas vezes deliberadamente esquecidos, cria um espaço de cura potencial porquanto “fornece uma realidade consensual e uma memória coletiva mediante as quais os fragmentos da memória individual podem ser juntados, reconstruídos e mostrados com uma tácita presunção de validade” (Kirmayer, 1996, p. 190). Por fim, Charles Taylor (1989, p. 28) argumenta que a memória possibilita o conhecimento da posição de sujeito, e, nesse processo, constitui um “espaço moral, um espaço no qual questões sobre o que é bom ou mau são levantadas, o que vale a pena fazer ou não, o que faz sentido e tem importância para alguém e o que é trivial e secundário”.

A memória funciona enquanto interstício traiçoeiro entre a memorização e o esquecimento muitas vezes no nível do subconsciente. Mais subjetivo do que objetivo e concreto, ela é ambígua porque sempre inventada, reimaginada e reconstruída. A memória é um lugar de negociação cultural por meio do qual diferentes estórias/discursos (e, portanto, ideologias) competem por um lugar na história. Assim, ela é política, revelando desejos, necessidades e autodefinições dentro da rede das relações de poder, devido ao fato de que não existem culturas puras, que cada cultura é uma transcultura, a memória é um lugar de transferência intercultural. A análise da memória enquanto prática social na encruzilhada diaspórica ajuda a revelar, problematizar e entender os processos interligados da memória hegemônica e contra-hegemônica, homogeneizadora e heterogeneizadora e o efeito sobre a subjetividade dos indivíduos no entre-lugar de culturas. Ou seja, a memória evoca

a subjetividade, identidade e posição do sujeito em relação às identificações de raça, etnicidade, gênero, classe, idade, etc. Se, segundo Foucault (1975, p. 25), “ao controlar a memória de um povo controla-se o seu dinamismo”, então fica óbvia a importância da análise mnemônica na encruzilhada transnacional e transcultural: quem determina e quem lembra o que e por quê? Nesse sentido, a memória não é somente ligada a questões de poder, política, economia, cultura, cidadania e identidade, mas também a questões de utopia. A memória na encruzilhada diaspórica constitui o *trans-topos* que nos impele em frente mediante memorização para construir algo novo, diferente e melhor. A memória, portanto, é um lugar ambíguo e ambivalente entre o olvido e a memorização, o passado e o presente, a dominação e a resistência. É a encruzilhada criativa onde a *mémoire brisée* encontra a *mémoire vivante* (Galeano, 2005). A memória viva escreve o colonizado/marginalizado/subalterno dentro da memória quebrada do discurso e da ideologia oficial, problematizando-os, interpretando-os e transformando-os. Como tal, ela gera energia semiótica (re)construtiva e torna-se um fator importante em atos de legitimação identitária e política. Gostaria de brevemente elaborar esse aspecto em Émile Ollivier e M. Nourbese Philip.

Em *La Brûlerie* (2004), de Émile Ollivier, o narrador, refletindo sobre Montreal, “cette terre de passage”, cheio de “personnages anonymes au coeur de l’anonymat, transparents et visibles au sein d’un monde invisible” (p. 12), delinea os emigrantes haitianos no Canadá como “naufragés [...] voués à l’errance”, incapazes de “trouver l’osmose, la symbiose heureuse” entre o passado sofrido, o presente vivido e o futuro desejado. Iguais a anjos flutuando sem âncora, eles se movem de um deslocamento para outro numa “société qui a peur de tout ce qui est différent” (p. 70-71, 123, 142). Nesse escorregadio cenário do *limen* transcultural (muito diferente do oficialmente celebrado mosaico multicultural), a última frase parece-me de suma importância porque aponta um novo tipo de racismo/exclusão. Os que se escondem atrás dos muros de condomínios fechados ou das cercas que dividem nações/blocos econômicos muitas vezes alegam a diferença cultural como razão da

criminalização da sociedade. Ollivier conota a latente estigmatização racista, sexista e homofóbica deste “medo” da diferença cultural baseado na crença da incompatibilidade de diferentes costumes, estilos de vida e cosmovisões étnicas e culturais. No romance de Ollivier, o espaço público do Canadá é uma zona fronteiriça racializada cujos limites sufocam o desenvolvimento livre, justo e igual das identidades individuais. No Canadá, segundo Ollivier, a outridade (seja ela de natureza cultural, étnica ou sexual, entre outras) constitui a alteridade interior que marca o limite do Estado-nação multicultural. Semelhante à crítica construtiva que Ralph Ellison faz dos Estados Unidos em seu artigo “Going to the territory”, Ollivier descreve o Canadá como nação que é incapaz de traduzir seus princípios multiculturais em prática social e desta forma tem uma concepção errada da sua identidade cultural. Portanto, dentro do tema da errância/exílio na escrita ollivieriana vibra a revelação das fissuras na imaginada fusão multicultural canadense. Nas palavras do narrador em *La Brûlerie*: “Quel beau paradoxe! Nous faisons volontiers l'éloge de la mondialisation, nous célébrons *ad nauseam* la levée des frontières, nous appelons de tous nos vœux l'espace ouvert, le mélange des cultures, l'air du grand large; cependant, nous sommes incommodés par ces gens du voyage, ces hommes sans feu ni lieu” (p. 153). O que o narrador de Ollivier problematiza, portanto, é que nem todos têm igual acesso ao espaço multicultural supostamente sem fronteiras. Se, segundo Wyman (2004, p. 77), o multiculturalismo canadense é baseado em “pluralism and cooperation” e caracterizado por uma “recognition of the fundamental integrity of parallel ethnicities and beliefs”, e perante o fato, seguindo Foster (2005, p. 155), de que “the symbol of a multicultural Canada is the wanderer and stranger [...] the immigrant and refugee”, Ollivier, entre outros, revela (e assim denuncia) as fissuras escuras de um mito oficial que enfatiza tolerância e benevolência perante os estrangeiros/imigrantes, ocultando o que Walcott (2003, p. 120) chama as “inequities of Canadian society”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ver também o conto “Sometimes, a motherless child”, de Austin Clarke, e o romance

Marlene Nourbese Philip, no seu romance *Harriet's daughter*, recria o trauma do holocausto africano nas Américas mediante um jogo inventado pela protagonista, Margaret. Inspirados por Harriet Tubman – a famosa guia dos escravos que, após ter escapado da escravidão, voltou dezenove vezes ao sul dos Estados Unidos para levar “mais que trezentos escravos” para o norte dos Estados Unidos e Canadá (Franklin, 1980, p. 194) – Margaret e seus amigos, nos anos oitenta do século XX, brincam encenando a *Underground Railroad* enquanto sistema de fuga dos escravos nas ruas de Toronto. Durante a *performance* desta “mémoire vivante” enquanto prática social, questões relevantes, como “Can slaves be white?” (Philip, 1988, p. 64), são levantadas pelas crianças. Cada vez que elas assumem o papel de escravos fugitivos e feitores, surgem novos assuntos e questões, como na seguinte passagem:

Pina Francesconi had been picked as a slave, but she said she had to babysit her little brother Sandro on Saturdays. She wanted to bring him with her but he was only seven years old. I thought he was too little, but another girl, Maria, [...] said she wasn't going to play unless Pina could play. Someone else added that slaves used to take their children with them when they ran away – so we all agreed that Pina's brother would be the youngest of ten slaves (p. 70).

Rixas com relação à questão de quem é escravo e capitão-do-mato, quem é capturado e quem consegue fugir, mas especialmente a reação dos pais quando algumas das crianças começam a ter pesadelos, revelam matizes sutis de uma crise identitária não resolvida desde o passado da escravatura e do sistema de plantação:

I was in the office the day the Browns came to school to complain. Their families, they said, were descended from Maroons *on both sides*; the Maroons had fought to be free and fought again to keep that freedom. They didn't want their daughter, Pat, being called a slave, by no one. They had never been slaves! Never! (p. 83)

---

*What we all long for*, de Dionne Brand, enquanto exemplos da desconstrução desse mito.

Quando a escola e seus pais os proíbem de continuar esse jogo, os jovens obedecem, gritando, porém, “Long live the Underground Railroad” (p. 88): resistência cultural em processo. Situados entre o sistema educacional que lhes impõe um saber ideologicamente filtrado e cheio de lacunas e distorções por um lado e pais emaranhados numa existência racializada entre o Caribe e o Canadá por outro, Margaret e seus amigos baseiam seu agir na sua imaginação: usando a memória eles imaginam como o passado deve ter sido e traduzem esse sonho-memória para suas atividades diárias. Em tal processo, revisam sua posição de sujeito na sociedade canadense mediante agenciamento, transformando dupla consciência (Du Bois) em dupla visão. A deflagração do passado no presente mediante dupla visão é uma resistência cultural, porque, enquanto agenciamento subalterno, ela constitui uma forma de conscientização (Freire) que contém a possibilidade de uma futura transformação sociocultural.<sup>4</sup>

Para Marlene Nourbese Philip (1996, p. 21),

o artista africano do Caribe e do Novo Mundo tem que [...] criar na sua própria i-magem enquanto dá nome a esta – e, nesse processo, eventualmente cura a palavra ferida pelo deslocamento e pela desigualdade da equação mundo/i-magem. Isso só pode ser feito mediante uma reestruturação, uma reforma e, se for necessário, uma destruição consciente da língua. Quando a equação estiver igualada e a unidade entre a palavra e a i-magem mais uma vez presente, então, e somente então nós iremos ter reconquistado a língua.

Nourbese Philip, em *Harriet's daughter*, inverte desterritorialização em reterritorialização no nível discursivo via memória. Uma das tarefas principais para Philip, vivendo e escrevendo no Canadá, uma nação sem “tradition of writing which was in any way receptive to the African writer” (Philip, 1997, p. 71), é criar um sentido (literário) de pertencimento, o

---

<sup>4</sup> No sentido de fazer compreender aos personagens diversos aspectos de sua história compartilhada e como eles continuam a influenciar seu *ethos* e cosmovisão. Além disso, em consequência do jogo, Margaret e sua amiga Zulma começam a resolver problemas pessoais e, dessa forma, moldam seus destinos ativamente.

que Robert Stepto chamou de uma “symbolic geography”<sup>5</sup>. Ele é criado mediante processo de apropriação tríplice: uma apropriação histórica, mental/corporal e discursiva. Nesse processo, o Canadá torna-se um lugar-lar habitado no nível discursivo; uma encruzilhada diaspórica das Américas onde uma “geografia simbólica” pode ser forjada. Uma geografia simbólica, porém, que diverge do conceito tradicional da identidade nacional porque transcende fronteiras nacionais, abrangendo pelo menos duas diferentes epistemes culturais. O movimento entre essas epistemes/culturas/nações com o Canadá enquanto centro transforma a nação num espaço-lugar diaspórico onde a transculturação e o que Ong (1999) chama de “cidadania flexível” figuram como características importantes.

Bem-vindos, então, às encruzilhadas interculturais onde o “trans” e o “multi” performam *schizo-dances* sobre os hifens e nos interstícios que ligam e separam identidades e culturas. Gostaria de chamar as escritas dessas danças, “transescritas”: uma maneira de escrever que move *através de* um espaço intersticial dentro e entre fronteiras, atravessa os territórios culturais compostos de múltiplas zonas de contato transcultural e se esforça para ir *além* desse limbo intersticial. É um tipo de escrita enquanto encruzilhada transcultural caracterizada por apropriação, articulação e “re-visão” (Rich). Uma escrita que interrompe e (re) revela o “trans” que atravessa o “multi” das relações interculturais e que se alimenta de uma “mémoire vivante” enquanto prática social que sedimenta a história apocalíptica de subjugação e resistência em consciência coletiva. Uma escrita que constitui e cria o lar discursivo e epistêmico enquanto “geografia simbólica” entre lugares.

Quais são os possíveis caminhos/attitudes para combater o caráter esquizofrênico dessa dança transcultural? Para Kofi Annan (2007, p. 32), um primeiro, eminentemente importante passo é de “désapprendre l’intolérance”, de respeitar os outros: “Il faut s’efforcer à la fois d’améliorer la compréhension sociale et

---

<sup>5</sup> Segundo Robert Stepto (1991, p. 67), “a landscape becomes symbolic in literature when it is a region in time and space offering spatial expressions of social structures and ritual grounds on the one hand, and *communitas* and *genius loci* on the other”.

culturelle entre les peuples”. Para Édouard Glissant, um passo decisivo para resolver a crise entre civilizações e culturas (que é uma crise entre seres humanos e entre estes e a biota) é uma transformação na nossa concepção dos outros. Segundo Glissant, deveríamos suplementar o pensamento raiz com um pensamento rizoma ou arquipélago: “En el encuentro de culturas del mundo, debe asistirnos el poder imaginario para concebir todas las culturas como factores que tienden, al mismo tiempo, a la unidad y la diversidad libertadora” (2002, p. 71-72). Entender o mundo enquanto *caos-monde* ou *tout-monde* constituído por fluxos erráticos significa, em última análise, não poder/querer compreendê-lo totalmente. O raciocínio glissantiano levanta um ponto raramente tocado por críticos: a incomensurabilidade das relações interculturais que reside no seu caráter transcultural (Glissant diria “crioulizado”). Glissant, nesse sentido, fala de *opacité*. A opacidade das relações interculturais é o depósito como sedimento que se acumula no processo da inter-relação cultural. Como tal contribui para a imprevisibilidade e não-linearidade (o caos) dessas relações. Esse sedimento é a base insondável e fértil da experiência intersubjetiva/intercultural que pode somente ser sentido em vez de racionalmente compreendido. A crioulização cultural, segundo Glissant, visa a substituir a dominação hierarquizante por uma convivência em processo para que a diferença enquanto separação possa ceder à diversidade como relação dinâmica. Para Glissant (1997, p. 239), “La multi-énergie des créolisations [...] réactive cette dilatation vertigineuse où se défont non pas les différences mais les anciennes souffrances nées de la différence”. O caos-mundo glissantiano (que ele e Patrick Chamoiseau, entre outros, recriam em suas ficções) é o mundo real: um mundo em processo onde a imaginação suplementa a razão, o opaco encanta o claro, o errante ilumina o sedentário, o ser humano se redescobre no mundo dos animais e das plantas; um mundo, enfim, onde o amor e o respeito vencem qualquer tipo de agressão e violência. O papel da literatura, portanto, é fundamental no sentido de “contribuer, par les pouvoirs de l’imagination, à faire lever le réseau, le rhizome des identités ouvertes, qui se disent et qui écoutent” (Glissant, 1997, p. 248).

Num artigo recente, Carlos Fuentes (2005, p. 29) declarou que os grandes romances traçam o desenho humano chamado “passion, amour, liberté ou justice”. No processo em questão, enfatiza-se que “l’art restaure la vie en nous, la vie que l’histoire dans sa précipitation a méprisée. La littérature rend réel ce que l’histoire a oublié”. Nesse sentido, gostaria de acrescentar pela via de Sartre, Bourdieu, Jameson e Freire, que a literatura revela também o que o discurso histórico dominante continua esquecendo e/ou distorcendo e assim conscientiza o leitor para os horizontes de possíveis alternativas/transformações culturais. Se línguas/linguagens tornam o mundo um espaço reconhecível, constituído por lugares e lares, então elas também permitem a reconstrução das histórias desse espaço. Como tal, é nas línguas/linguagens que visões e alter-visões da cidadania estão sendo traçadas, ou melhor, culturalmente traduzidas. E é aqui que reside a possibilidade da transformação cultural, porque é nas línguas/linguagens que surgem as fissuras das fusões culturais (e vice-versa), aquilo que não faz sentido por sua incomensurabilidade e/ou sua complementaridade contraditória. O instigante da escritura, nesse sentido, é sua arte de interrupção. Em outras palavras, a língua/linguagem da narração (da nação, cidadania, subjetividade cultural, etc.) é menos um chegar a um lar do que uma partida perpétua que nos lança à viagem cujo objetivo é tornar *unheimlich* entendimentos prévios. O lar da língua/linguagem, portanto – *heimlich* para uns e *unheimlich* para outros –, é a possibilidade de novas utopias pela expressão de diferentes *worldings*: diversos saberes, identidades, cosmovisões, vozes, mundos. Nessa direção, línguas/linguagens formam e performam as nossas subjetividades/identidades históricas, culturais e individuais. Se a língua/linguagem é um lugar de trânsito e diferença traduzida, como nos ensinam Bakhtin e Hall, entre outros, se ela é ao mesmo tempo a raiz da qual falamos e as rotas que nos fazem comunicar e assim nos lançam ao mundo, um desenvolvimento espiral no qual raiz e rota se entrelaçam, então ela é sempre encruzilhada que nos possibilita o contato com os outros.

## Referências

- ANNAN, Kofi. Alliance des civilisations. *Le Monde Diplomatique*, p. 32, fév. 2007.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute, 1987.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- AUGÉ, Marc. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.
- BETHEL, Elizabeth R. *The roots of African American identity: memory and history in Antebellum Free Communities*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London/New York: Routledge, 1996.
- BRAND, Dionne. *A map to the door of no return: notes to belonging*. Toronto: Vintage, 2002.
- \_\_\_\_\_. *What we all long for*. Toronto: Vintage, 2005.
- CLARKE, Austin. Sometimes, a motherless child. In: \_\_\_\_\_. *Choosing his coffin*. Toronto: Thomas Allen, 2003. p. 327-364.
- CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- CORNEJO-POLAR, Antonio. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.
- ELLISON, Ralph. *Going to the territory*. New York: Vintage, 1995. p. 120-144.
- FISCHER, Michael M. J. Ethnicity and the postmodern arts of memory. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- FOSTER, Cecil. *Where race does not matter: the new spirit of Modernity*. Toronto: Penguin, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Film and popular memory: interview with Michel Foucault. *Radical Philosophy*, n. 11, p. 24-29, 1975.

- \_\_\_\_\_. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon, 1972.
- FRANKLIN, John Hope. *From slavery to freedom: a history of Negro Americans*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. Trad. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum, 1992.
- FUENTES, Carlos. À la louange du roman. *Le Monde Diplomatique*, p. 28-29, déc. 2005.
- GALEANO, Eduardo. Ce passé qui vit en nous. *Manière de Voir*, n. 82, p. 91-93, 2005.
- GIBBINS, Roger; YOUNGMAN, Loleen; STEWART-TOTH, Jennifer. Ideologies, identity, and citizenship. In: GIBBINS, Roger; YOUNGMAN, Loleen (Orgs.). *Mindscales: political ideologies toward the Twenty-First Century*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1996. p. 266-292.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GLISSANT, Edouard. *Caribbean discourse*. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia, 1992.
- \_\_\_\_\_. Il n'est frontière qu'on n'outrepasse. *Le Monde Diplomatique*, p. 16-17, oct. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002. p. 13-107.
- \_\_\_\_\_. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- GREENE, Gayle. Feminist fiction and the uses of memory. *Signs*, v. 16, n. 2, p. 290-321, 1991.
- HALL, Stuart; HELD, David. Citizens and citizenship. In: HALL, Stuart; JACQUES, M. (Orgs.). *New times: changing face of politics in the 1990s*. London: Lawrence & Wishart, 1989. p. 173-190.
- HOOKS, Bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.
- ISIN, Engin; WOOD, Patricia. *Citizenship and identity*. London: Sage, 1999.
- JANMOHAMED, Abdul R.; LLOYD, David (Orgs.). *The nature and context of minority discourse*. New York: Oxford University Press, 1990.
- JOSEPH, May. *Nomadic identities: the performance of citizenship*.

- Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- KIRMAYER, Lawrence J. Landscapes of memory: trauma, narrative, and dissociation. In: ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (Orgs.). *Tense past: cultural essays in trauma and memory*. New York: Routledge, 1996.
- KLEIN, Naomi. *Fences and windows: dispatches from the front lines of the globalization debate*. Toronto: Vintage, 2002.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LAGUERRE, Michel S. *Diasporic citizenship: Haitian Americans in transnational America*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- MATSUDA, Matt K. *The memory of the modern*. New York: Oxford University Press, 1996.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- MORRISON, Toni. The site of memory. In: ZINSSER, William (Org.). *Inventing the truth: the art and craft of memoir*. Boston: Houghton Mifflin, 1987. p. 103-124.
- ONG, Aihwa. *Flexible citizenship: the cultural logic of transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.
- OLLIVIER, Émile. *La Brûlerie*. Québec: Boréal, 2004.
- PHILIP, Marlene N. *A genealogy of resistance and other essays*. Toronto: Mercury Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Harriet's daughter*. Oxford: Heinemann, 1988.
- \_\_\_\_\_. *She tries her tongue: her silence softly breaks*. Charlottetown: Ragweed Press, 1996.
- RICH, Adrienne. When we dead awaken: writing as re-vision. In: \_\_\_\_\_. *On lies, secrets, and silence: selected prose 1966-1978*. New York: W. W. Norton and Company, 1979. p. 33-49.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a lucidez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SINGH, Amritjit; SKERRETT, Jr, Joseph T; HOGAN, Robert E. (Orgs.). *Memory and cultural politics*. Boston: Northeastern Press, 1996.

STEPTO, Robert B. *From behind the veil: a study of Afro-American narrative*. Urbana: University of Illinois Press, 1991.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

WALCOTT, Rinaldo. *Black like who?* Toronto: Insomniac, 2003.